

TEORÍA CRÍTICA DE LA CULTURA EN LOS ESCRITOS DE WALTER BENJAMIN

Mg. Delia Albarracín *

Resumen: El presente artículo analiza la obra de W. Benjamin, con el objeto de rastrear aquellas ideas que sientan las bases de una teoría crítica de la cultura. Se considera cómo a lo largo de su corta vida, signada por experiencias cruciales en tanto pensador judío en el contexto del ascenso del nacionalsocialismo, va construyendo conceptos potentes para entender la cultura del capitalismo tardío. Se identifican así, constructos teóricos originales en sus escritos sobre experiencia, lenguaje y violencia, entre otros, que dan lugar a reflexiones profundas sobre el derecho, los géneros literarios y diversas instituciones fundantes del orden moderno.

Palabras claves: crítica, dialéctica, praxis, lenguaje, experiencia.

Abstract: The present article analyzes Walter Benjamin's work to trace those ideas establishing the background of a critical culture's theory. It is considered how through his brief life, marked by crucial experiences as a jewish thinker in the context of national-socialism growth, he goes constructing power concepts to understand later capitalism's culture. Original theoretical constructs are so identified in his writings about experience, language and violence, between others, that give rise to profound reflections about right, literary genres and several modern's order foundational institutions.

Key words: critique, dialectics, praxis, language, experience.

* Argentina. Licenciada en Filosofía por la U. Nacional de Cuyo, Argentina. Magíster en Didáctica por la U. Buenos Aires, Argentina. Directora de proyectos de Investigación acreditados en el SECYT. Académica titular de la Facultad de Educación de la U. Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: delialba@tutopia.com

1. Walter Benjamin, la crítica como actitud de vida

La profundización de la lógica del capitalismo y el impacto de la intervención social en la experiencia de las personas de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, dio lugar a la delimitación clara de la problemática cultural desde una perspectiva crítica. En un contexto donde la sociología positivista trabajaba brindando conocimientos funcionales al proceso moderno de socialización y donde la sociología weberiana veía con desencanto el avance de la racionalidad propia de los sistemas burocráticos hacia la vida de los individuos, la filosofía realiza una crítica profunda a la sociedad y busca una respuesta superadora. En este contexto la cultura, en tanto conjunto de objetivaciones con las cuales los individuos dan significado a sus acciones, es analizada como una esfera desde donde es posible dar la lucha al proceso de ‘colonización de todos los ámbitos de la vida’ que lleva a cabo el capitalismo. En la primera posguerra esta lucha se dio objetivamente en el campo político por parte de pensadores como Lukács, Rosa Luxemburgo y K. Korsh entre otros. Otros pensadores como M. Horkheimer, T. Adorno y H. Marcuse, se centraron en un trabajo teórico minucioso de interpretación del estado de situación a la luz de la dialéctica de Hegel y Marx. Walter Benjamin participa de ambos intereses y ello, se advierte en los análisis críticos que realiza de la cultura, los que constituyen un antecedente directo de las ideas sistematizadas por T. Adorno.

Los escritos de Walter Benjamin lucen en su riqueza, cuando los vinculamos con los hechos que sucedieron a la primera guerra mundial y con su propia vida, totalmente atravesada por esos hechos. Coincidimos en la apreciación de E. Subirats (1990) cuando considera que no sólo no basta, sino que además resulta injusto con su legado, caracterizarlo como un filósofo de lo fragmentario o un analista de distintas manifestaciones culturales, sin ser especialista en ellas. Las citas de pensadores célebres que escribieron sobre él alimentan en muchos casos esta imagen. Así lo describe H. Arendt:

“Su erudición era grande, pero no era un especialista: el motivo

de sus temas comprendía textos y su interpretación, pero no era un filólogo; se sentía poderosamente atraído no hacia la religión, sino hacia la teología y al tipo teológico de interpretación por el cual el texto mismo es sagrado, pero no era ningún teólogo y no estaba interesado particularmente por la Biblia; fue el primer alemán en traducir a Proust"... "y antes había traducido a Baudelaire, pero no era traductor; hizo reseñas de libros y escribió varios ensayos sobre escritores muertos y vivos, pero no era un crítico literario; escribió un libro sobre el barroco alemán y legó un voluminoso estudio sobre el siglo XIX francés, pero no fue historiador literario ni de ningún otro tipo..."¹

Por su parte Adorno, en la caracterización que hace de Benjamin al cumplirse quince años de su muerte, señala:

"No daba la impresión de ser una persona que conquistara la verdad creándola o pensándola, sino citándola a través del pensamiento, como si éste fuese un supremo instrumento en el cual la verdad dejara su pose. No tenía nada de filósofo en el sentido tradicional y según las escalas tradicionales. Lo que él aportó a sus hallazgos no fue tampoco una disposición viva y 'orgánica': ninguna imagen puede errar tan plenamente su ser como la imagen del creador".²

Creemos que la pasión con que experimentó su vida y su época es lo que le lleva a ese pensamiento 'citante' al que alude Adorno y que, en no ser un filósofo o un intelectual típico, sino un partícipe crítico y comprometido con hechos políticos, artísticos y periodísticos, radica precisamente su carácter creador. Más que 'coleccionista', como lo califican algunos críticos, Benjamin se caracteriza por 'discurrir' por entre medio del pensamiento de otros filósofos con una mirada aguda y con interpretaciones que buscan comprender en profundidad la

¹ ARENDT, H; citado en BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, Ed. Alianza, Madrid, 1996, pág. 24.

² ADORNO, T.; "Caracterización de Walter Benjamin", en *Crítica cultural y sociedad*, Ed. Sarpe, Buenos Aires, 1984, págs. 131-132.

experiencia del autor en su época y participar de un diálogo renovado sobre las dificultades de la vida humana misma.

Walter Benjamin nace en Berlín el 15 de julio de 1892 en el seno de una familia judía dedicada al comercio. Sus estudios secundarios debieron ser interrumpidos por problemas de salud, razón por la que concluye los mismos a los 20 años, para iniciar estudios de filosofía en las Universidades de Berlín, Friburgo y Munich. Allí conoce a Gershom Scholem, un judío alemán estudioso de la mística hebraica y la cábala, que junto con Adorno será el más importante editor de su obra.

En 1917 contrae matrimonio con Dora Pollak, con quien tiene su hijo Stefan. Al año siguiente obtiene la Licenciatura en Filosofía en Berna, Suiza con una tesis sobre *“El concepto de la crítica del arte en el romanticismo alemán”*. En esta época inicia amistad con Ernst Bloch, pensador que se nutre de la teología pero se mantiene en los límites de una perspectiva histórica e immanentista. Este contacto, señala un temprano acercamiento de Benjamin al marxismo.

En 1925, Benjamin intentó sin éxito conseguir la habilitación en Filosofía y Literatura en la Universidad de Frankfurt mediante la tesis *“Sobre los orígenes del drama alemán”*. También, se agravan para él los problemas políticos. Entre diciembre de 1926 y enero de 1927 visita Moscú, donde conoce a B. Brecht, una de las personas más influyentes en su vida.

Estamos ante un pensador, que se encuentra fuera del circuito académico universitario, pero que mantiene con él una vinculación que le permite vivir como traductor, publicista, crítico literario o escritor. Es interesante preguntar por qué Benjamin no consigue una carrera profesional universitaria y cómo fue vivenciado y pensado el hecho de quedar afuera, no sólo de las universidades alemanas, sino también de las de Francia, a cuyos escritores destinó preciados estudios y comentarios de crítica literaria. Los *Escritos Autobiográficos* recogen diarios que parecen explicar este aspecto. Así, en el diario de mayo-junio de 1931 expresa:

“Es una aversión creciente, también una falta de confianza

respecto de los caminos que veo tomar en Alemania a las personas de mi misma posición y clase para hacerse dueños de la desconsoladora situación espiritual y política. Lo que a mí me atormenta es la imprecisión y la inexactitud de los posicionamientos políticos entre las pocas personas que me son cercanas; lo que hiere mi paz interna, que es también mi carácter pacífico, es la desproporción entre la dureza con que se resuelven ante mí tales discrepancias”³

Reflexiones similares por la profunda ligazón de sus lazos afectivos con la reflexión sobre los hechos sociopolíticos, se leen también en el *“Diario del 7 de agosto de 1931 hasta el día de mi muerte”*. Fernández Martorell (1996) alude a cierta falta de estrategia de Benjamin en el manejo de su vida, destacando que su inclinación a la praxis política lo acercaba a Brecht y lo alejaba de los frankfurtianos, muy intelectuales para él, y de Scholem, mantenido en los límites del judaísmo. Lo que parece evidente es que su amistad con pensadores que tomaron posiciones diferentes frente a los hechos de la época, no abría paso a la confluencia y el acuerdo intelectual que constituirían su interés básico: elaborar una teoría donde los sucesos políticos revolucionarios fuesen pensados a la luz de la matriz histórico-cultural del romanticismo alemán y de la tradición hebraica.

Su vocación por la praxis política le trajo vicisitudes diferentes a las de sus colegas amigos. Al igual que el resto de los frankfurtianos, con el ascenso del nacionalsocialismo al poder, Benjamin debió emigrar de Alemania en 1933 y exiliarse en París. A diferencia de ellos, eligió quedarse en Europa, deambulando por diferentes lugares con el apoyo de sus amigos, ya sea cercanos, como B. Brecht, cuyo teatro admiraba, o lejanos, como Adorno y Horkheimer, que publicaban sus escritos en Estados Unidos. Debió sufrir la privación de su nacionalidad alemana por parte de la Gestapo en 1939, por haber publicado en la revista moscovita *“Das Wort”* y la internación en un campo de trabajadores voluntarios en Nievre al declararse la guerra en setiembre de 1939;

³ BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, Op. Cit., págs. 146-147.

estuvo allí dos meses con problemas de salud y logró salir con el apoyo de intelectuales franceses. Luego de permanecer un tiempo en París, Benjamin pidió consejo y ayuda a Horkheimer. Se piensa que cuando redactó el último Curriculum Vitae, fechado en julio de 1940, el viaje a Estados Unidos, que había rechazado en otras oportunidades, ya no era propiamente una opción para él. En mayo de 1940, hallándose en Francia en búsqueda de refugio en lugares aún no ocupados, obtuvo una visa a dicho país y el tránsito por España para embarcarse en Lisboa. Junto a un grupo de refugiados, Benjamin atravesó la frontera el 25 de septiembre, y llegó a España. Al llegar allí y enterarse de que una orden de última hora del gobierno de Franco lo devolvería a Francia, Benjamin decidió quitarse la vida ingiriendo la morfina que llevaba, el día 26 de septiembre de 1940.

Como señalábamos anteriormente, Benjamin articula su recorrido teórico con los hechos sociopolíticos de Europa. Así, en el último Curriculum, se presenta como Doctor en Filosofía que, en el contexto de los sucesos que inciden en su vida, debe vivir de diferentes actividades a través de las cuales se juega su capacidad intelectual. Divide su obra de posguerra en dos períodos, anterior y posterior a 1933, señalando la teoría del arte y la filosofía del lenguaje como los intereses fundamentales de sus escritos:

*“El resultado de mi trabajo en este período son, aparte de los mencionados escritos, una serie de caracterizaciones de las obras de importantes poetas y escritores de nuestro tiempo. Entre ellos se encuentran extensos estudios sobre Karl Kraus, Franz Kafka, Bertold Brecht, así como sobre Marcel Proust, Julian Green y los surrealistas. A este mismo período pertenece un volumen de aforismos: Calles de dirección única (Berlín, 1928). Al mismo tiempo me ocupaba en trabajos bibliográficos. Por encargo compilé una bibliografía completa de la obra escrita por y sobre G. Chr. Lichtenberg, que ya no fue publicada. Dejé Alemania en marzo de 1933. Desde entonces se han publicado todos mis estudios amplios en la Revista del Institute for Social Research”.*⁴

⁴ Ibidem, pág. 66.

E. Subirats en la Introducción de: *Para una crítica de la violencia* interpreta que la recepción blanda de Benjamin como escritor de crítica literaria, artística y estética o como escritor estetizante de la sociología y filósofo de lo fragmentario, tiene que ver con la falta de edición de los ensayos tempranos, donde el problema central de la teoría estética y la crítica de la sociedad industrial eran tratados desde un punto de vista metafísico y epistemológico y donde trabaja los conceptos centrales *de experiencia, derecho e historia*⁵. Estudiosos de su pensamiento como el propio E. Subirats, C. Fernández Martorell y J. Aguirre ven en ello una intencionalidad de Th. Adorno. Creemos que no cabe realizar un juicio moral respecto a este hecho, sino más bien valorar la continuidad de las ideas benjaminianas en Adorno como aporte al enriquecimiento del enfoque crítico en los estudios sociales. Por otro lado, es un hecho que la falta de encuadre teórico de textos muy difundidos de Benjamin, como *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* publicada en 1936, favoreció la difusión de sus estudios estéticos, pero también es oportuno señalar la consistencia de este texto con su posicionamiento filosófico crítico. Esto se advierte en el prólogo de dicha obra de Benjamin, donde afirma que su objeto es el análisis de la “transformación de la superestructura” en la sociedad industrial avanzada. La reproducción técnica en este período no es considerada como un mero “*procedimiento añadido y exterior a la obra de arte, sino como el principio constitutivo de la nueva naturaleza de la obra de arte moderna y como la condición objetiva de su renovada función social, o sea, de su ‘aspiración a las masas’*”⁶. La difundida idea acerca de la ‘pérdida del aura’ que sigue a la reproducción técnica de la obra de arte, cobra su sentido pleno en esa crítica total a la sociedad moderna, que luego desarrollarán los frankfurtianos como teoría crítica de la sociedad.

Observemos que Benjamin cuenta ya con un bagaje de reflexiones profundas de carácter epistemológico y metafísico cuando descarga

⁵ En el presente trabajo analizamos especialmente los ensayos benjaminianos a los que alude Subirats.

⁶ SUBIRATS, E.; “Introducción” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones*, VOL. IV, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 9-19.

en sus diarios la depresión por la incomprensión de sus amigos. Dichos pensadores judíos radicalizaron sus posiciones en torno a cuestiones diferentes y tal vez cruciales para la seguridad de sus vidas, según los respectivos contactos: en el caso de Lukacs, la crítica ejercida desde la praxis política marca tanto las diferencias con el marxismo dogmático de la Unión Soviética, como las diferencias con el nacionalsocialismo alemán; en el caso de Adorno y Horkheimer se observa una desvinculación con la praxis política europea y el ejercicio de la crítica desde una teorización que, volviendo a los análisis de Hegel y Marx, interpreta los procesos de entreguerras a la luz de un dialéctica negativa en tanto pensamiento que denuncie la clausura de la racionalidad técnica; por su parte su amigo G. Scholem, quien en una ocasión ofreció a Benjamin una propuesta de una beca en la Universidad Hebreaica⁷, parece haber buscado refugio en la propias instituciones del grupo étnico perseguido. Nos inclinamos a pensar que las lecturas sobre la teología hebraica, la cábala y el mesianismo no empañaron el espíritu profundamente crítico de Benjamin; él no es exactamente un teólogo por ser amigo de Scholem y haber estudiado el Talmud y la Biblia, si bien es cierto que la tradición metafísica judía constituye la matriz desde la que desarrollará su pensamiento crítico sobre todo hasta antes de los años treinta. Consideramos también que es el hecho de verse necesitado de vivir de sus escritos en situaciones difíciles, lo que le llevó a seleccionar de entre los temas que eran objeto de demanda, sus fuentes formativas. Desde ellas buscó integrar pensamientos y hechos que le permitieran articular una teoría de claro interés emancipador; y debió hacerlo en tiempos y modos de su corta vida que fueron muy diferentes a los de sus amigos y otros escritores con quienes se vinculaba. A esta línea de interpretación se aproxima Fernández Martorell cuando señala:

⁷ Los Curriculum II y III fueron escritos con la intención de pedir beca para esos estudios en 1928. La beca le fue concedida pero Benjamin "fue aplazando el estudio del hebreo y posponiendo su viaje a Palestina, hasta que en 1930 declaró a Scholem su imposibilidad de dedicarse a temas judíos" (Estudio preliminar de FERNÁNDEZ MARTORELL en BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, pág. 16.

“Brecht lo rechaza por la presencia mística en una posición antimística (a causa del concepto de ‘aura’, central en este texto), Scholem declara no poder reconocer cuál es realmente su postura y le critica por hacer uso del concepto de ‘aura’ en un contexto pseudomarxista, y Adorno le escribirá en una carta en 1938 que no debe sentirse obligado a pagar tributo al marxismo, pues le hace un flaco favor con el uso inadecuado de conceptos tales como ‘mediación’ o ‘proceso global’.

Unas veces consideraban su marxismo burdo y panfletario y entonces era preciso desmarxistizar a Benjamin; otras observaban un desajuste con los principios elementales de la dialéctica materialista y le reprochaban no comprender bien el método materialista al asociarlo con elementos provenientes de otros campos: la teología judía, la filología y su peculiar teoría de la experiencia.”⁸

En el reproche de Adorno, al acercamiento Benjamin - Brecht, se advierte no sólo una observación teórica, sino también su enemistad con Brecht. También es probable que las correcciones que Adorno pedía a sus escritos fuesen hechas para facilitar su publicación en una revista que, como la del Instituto para la Investigación Sociológica, buscaba su posición en Estados Unidos, mediante la asimilación crítica del pragmatismo y la investigación sociológica de ese país. Las recomendaciones adornianas de buscar ‘mediaciones’ y ‘un lenguaje más dialéctico-filosófico que literario’ procurarían un estilo cuidado a nivel metodológico que resistiera la crítica del positivismo, mostrando a la vez el potencial de la teoría crítica en la producción de conocimiento. También conviene tener en cuenta la discreción de Adorno respecto a su ascendencia judía.⁹ Por su parte Scholem fue para Benjamin una amistad temprana que mantiene a lo largo del tiempo, aunque los principios de la teología hebraica fuesen resignificados por él con otros aportes.

⁸ *Ibidem*, pág. 24.

⁹ Recordemos por ejemplo que él elimina su primer apellido judío, ‘Wissengrund’, para evitar ser juzgado como quien se hace pasar como chivo expiatorio.

De nuestra lectura de los escritos de Benjamin, inferimos que la producción escrita constituye para él, una praxis que busca trascender los límites del sistema social para colocarse en los bordes, o tal vez en la exterioridad, que posibilita su denuncia y la construcción de un mundo más justo. Esta pretensión de Benjamin, le lleva a interpretar el sentido del propio acontecer histórico de la humanidad y a la modernidad como una fase del mismo; trabajo que realiza a través de una fundamentación metafísica anclada en un *ethos* cultural y por lo tanto particular. Si bien tiene dificultades para explicar dialécticamente la articulación de estos dos registros, es valioso el procesamiento de diferentes recursos tomados de los documentos que analiza y digno de reconocimiento su compromiso por mostrar un horizonte emancipador de las personas, más allá del audaz avance de los intereses burgueses en el proceso moderno de socialización; por brindar ‘una promesa de felicidad’ como la llama en varios pasajes de su obra. Similar sentido parece encontrar, en su obra, Adorno cuando afirma: *“Su ensayismo consiste en tratar textos profanos como si fueran sagrados. En ningún modo se ha aferrado a restos teológicos, ni ha referido la profanidad a un sentido trascendente, como hacen los socialistas religiosos. Más bien esperaba, y exclusivamente, de la radical profanización sin reservas, la última oportunidad para la herencia teológica que se dispersa en aquélla.”*¹⁰

Esta cita remite al profundo significado de categorías fundamentales de Benjamin, a las que haremos referencia a continuación; categorías de difícil comprensión justamente porque expresan diversos elementos conceptuales de su experiencia formativa dando lugar a un texto de enorme *densidad discursiva*¹¹, con el que pretende echar luz sobre una misma cuestión: cómo alcanzar el ideal de justicia, cómo interpretar lo sagrado en este momento histórico y reconciliar al hombre con esa dimensión; cómo mantener viva una promesa de felicidad.

¹⁰ ADORNO, T.; “Caracterización de Walter Benjamin”, pág. 139.

¹¹ Usamos la expresión en el sentido dado por A. Roig, el que se refiere a la presencia del contexto en el texto.

2. Lenguaje, metafísica y conocimiento

El trabajo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*¹² ofrece una filosofía del lenguaje donde las categorías teológicas de la tradición bíblica son empleadas para pensar el carácter espiritual universal del lenguaje. Este artículo es de 1916, un año después de que conociera a Sholem. La interpretación sobre lo divino y lo mimético, realizada aquí desde la perspectiva del problema del conocimiento, guarda analogía con la visión crítica del arte que desarrollaría en otras obras, aunque el núcleo teológico está aún escasamente articulado con otros elementos conceptuales.

En este artículo Benjamin elabora una filosofía del lenguaje basada en interpretaciones bíblicas, particularmente del primer capítulo del Génesis. Este supuesto le permite contraponer su visión del lenguaje tanto a la concepción designada como 'burguesa', según la cual la palabra es signo que se relaciona convencionalmente con las cosas, como a la mística, según la cual la palabra es la entidad misma de la cosa. El núcleo interpretativo sostiene que el lenguaje en su genuina realidad corresponde a Dios, quien crea la naturaleza desde una voluntad que se materializa en el nombre creador. Es una palabra creadora, conoce todas las cosas en el acto de crear, dice Benjamin, interpretando el relato del Génesis según el cual al séptimo día Dios descansó y "*vio que todo era bueno*". El acto nombrador y creador deja en las cosas una divinidad o espiritualidad en la forma de lenguaje mudo. La naturaleza es muda. En cambio Dios hace al hombre de manera diferente; éste no nace de la voluntad expresada en la palabra, sino del barro al que luego se insufla aliento. En este aliento, Dios otorga al hombre el don del lenguaje, confiándole su mismidad creativa, su divinidad.¹³ El hombre recibe así la capacidad nombradora, por eso en el Paraíso da nombre a las cosas y al darles nombre, las conoce: "*El lenguaje paradisíaco de los hombres debió haber sido perfectamente conocedor*",

¹² BENJAMIN, Walter (1999) "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Iluminaciones IV, Ed. Taurus, Madrid, págs. 59-74.

¹³ *Ibidem*, pág. 67.

comenta Benjamin. El Paraíso sería la perfecta armonía entre el lenguaje y las cosas, es decir un estado donde el nombre cumple su sentido creador; en el caso del hombre, creador de conocimiento.

Así, vemos que los supuestos teológicos le son útiles a Benjamin para expresar una experiencia utópica según la cual el hombre puede lograr una relación mimética donde la comunicación 'de' las cosas se exprese en el 'nombrar'. Se trataría de una epistemología profundamente ligada a la metafísica, de una experiencia cognitiva en su más alto grado, según la que el conocimiento es creador y a través del lenguaje nombrador remite a la unidad espiritual de las cosas. Según esto, el lenguaje no es una herramienta por medio de la cual meramente nos expresamos, sino una naturaleza espiritual que "se" comunica, es decir, comunica la naturaleza espiritual que poseen todas las cosas en la inmediatez del 'nombrar'. El lenguaje es creador y nombrador y la naturaleza humana es espiritual y divina porque desde ella habla el lenguaje en el nombrar. Benjamin supondría una naturaleza espiritual que atraviesa todas las cosas tanto vivas como inanimadas; una suerte de '*continuum*' que el hombre comunica de manera 'discreta' en el lenguaje.

¿Qué es *nombrar*, entonces? A esta pregunta, desde el pensamiento benjaminiano no podemos responder simplemente señalando un sistema objetivo o una actividad conceptualizante. Tanto en el plano teórico referido a la verdad de nuestros conocimientos, como en el plano práctico donde nos preguntamos por la justicia y por el bien, si bien hay una dialéctica por la cual lo meramente particular y abstracto es remitido para su comprensión a una unidad mayor que da sentido, hay una dosis de indeterminación. A lo largo de toda la obra de Benjamin permanecerá como eje central la idea de que lo divino o lo espiritual subyace en el hombre luego de la caída de un paraíso al que es posible 'volver'. La 'redención' o lo 'mesiánico' implicaría "*la traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres (que) no sólo es la traducción de lo mudo a lo vocal; es la traducción de lo innombrable al nombre*".¹⁴ La tradición de la cábala

¹⁴ Ibidem, pág. 69.

—expresada en el poder del nombre— se conjuga así con la interpretación de que hay un estado para el hombre semejante al de Dios cuando, en el acto de conocer, crea las cosas dándoles el nombre con el que comunican su ser. El verdadero conocimiento para Benjamin es conocimiento de ‘lo bueno’, que redime de la caída, representada en el relato bíblico por la serpiente que tienta al hombre con un conocimiento respecto al bien y el mal. Esa tentación se realiza desde un lenguaje que abandona el nombre de las cosas, transformando el ‘nombrar’ cada vez en mero signo y charlatanería. La ‘redención’ del lenguaje consistiría en volver a recoger la divinidad de las cosas en el ‘nombre’.

Un interesante aspecto de la filosofía del lenguaje elaborada a partir de este relato bíblico se refiere al lenguaje prescriptivo. Benjamin interpreta que el árbol del conocimiento no estaba en el jardín del Edén para aclarar lo bueno y lo malo, cosa que Dios mismo ofrecería al hombre, sino *“como indicación de la sentencia aplicable al interrogador”*. Juega acá con el término ‘sentencia’ en sus acepciones de juicio lógico y de sanción a quien interroga de modo tal que se aleje de la cosa. De estas consideraciones, que reaparecen en otro texto del primer Benjamin sobre el derecho,¹⁵ puede inferirse que la interrogación puede remitir al nombre y con ello a lo bueno, a la unidad (una experiencia similar a la de Dios cuando “vio que todo era bueno”), o puede alienarse en la diversidad del juicio sentencial, entendido como sanción. En esta ‘ironía colosal’, como la llama Benjamin, se halla el origen mítico del derecho. Los elementos abstractos de un lenguaje entendido como meros signos, echan raíz en el juicio sentenciador acerca del bien y del mal¹⁶. Al haberse abandonado la inmediatez de la comunicación ‘de’ las cosas en el nombrar, se pasa a un abismo de mediatez, una ‘torre de babel’ plena de juicios diversos que sentencian acerca del bien y del mal.

3. Conocimiento, experiencia y metafísica

Muchos de los temas abordados por Benjamin, luego de realizar un importante esbozo histórico crítico, quedan abiertos. El análisis de otro

¹⁵ Ver luego apartado 2.3.

¹⁶ *Ibidem*, 72.

de sus primeros textos, *“Sobre el programa de la filosofía venidera”*, permite interpretar que ello no constituye una falta de respuesta, sino que forma parte de un interés por plantear un ‘programa’ sobre filosofía de la historia que interprete el sentido de la modernidad en el devenir histórico en su conjunto.

En el citado artículo, escrito en 1918¹⁷, Benjamin reflexiona sobre la tarea de la filosofía en su presente, a la luz de los grandes cambios que avizora. Intuye que estos cambios han de relacionarse con el conocimiento y que la filosofía deberá alcanzar una visión integral racional que se articule con el saber científico. Valora los pensadores que se abocaron a una tarea de este tipo, particularmente Platón en la antigüedad y Kant en la modernidad, de quienes destaca:

*“Ambos comparten el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura es también el más profundo. No desterraron la exigencia de profundidad fuera de la filosofía, sino que le hicieron justicia de un modo especial al identificarla con la exigencia de justificación. Cuando más imprevisible y audaz se nos anuncie el despliegue de la filosofía venidera, tanto más profundamente deberá producir certeza, certeza cuyo criterio es la unidad sistemática o la verdad.”*¹⁸

Benjamin comprende a Kant en su época, ‘una realidad de rango inferior’: *“El que Kant hubo de acometer su obra extraordinaria, precisamente bajo la constelación de la Ilustración, indica que lo estudiado fue una experiencia reducida a un punto cero, a un mínimo de significación”*.¹⁹ nos dice el autor, en una afirmación que anticipa la mirada crítica que de esta corriente desarrollan luego Horkheimer y Adorno. A juicio de Benjamin la época de la Ilustración es pobre porque careció de ‘auto-ridades’ en el sentido de potencias espirituales que den contenido a la experiencia. No las hubo ni religiosas ni históricas. La grandeza de Kant

¹⁷ El texto aparece en el mismo volumen IV de la serie Iluminaciones citado anteriormente. El volumen lleva el título de este artículo: *Para una crítica de la violencia*. Allí se menciona que el manuscrito estuvo en poder de Scholem, quien lo publicó póstumamente.

¹⁸ *Ibidem*, 75.

¹⁹ *Ibidem*, 76.

radicaría en que no obstante vivir una época que más bien favorecía la eliminación de la experiencia metafísica, no negó su posibilidad al formular su crítica de la razón.

Para Benjamin el desafío de la filosofía es construir un concepto de experiencia más elevado, con fundamentación teórico-epistemológica. Para que la filosofía pueda realmente construir una visión sistemática de la realidad, no sólo moderna sino de la historia en su conjunto, debe comprender por qué precisamente la modernidad no pudo acceder a verdades metafísicas y por qué la teoría del conocimiento no logró establecer el lugar lógico de la investigación metafísica. Benjamin se está preguntando por la exclusión del pensamiento en la razón ilustrada. Es por ello que plantea la necesidad de superar la reducción kantiana de toda experiencia a la experiencia científica, pues, aunque Kant se ocupó de fundar la experiencia en una filosofía universal y su concepto de libertad guarde una particular relación con el concepto de experiencia, no logró integrarla en una teoría del conocimiento única. Considera que si bien Kant y los neokantianos avanzaron a la superación del conocimiento en términos sujeto-objeto y hacia la superación de la experiencia basada en la conciencia empírica, no lo hicieron suficientemente. Superaron la naturaleza-objeto de la cosa como origen de las impresiones, pero no superaron la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva. Esta limitación radicaría en que se pensaba aún que la conciencia tiene objetos delante de sí para constituirse. A su juicio, esto muestra una metafísica rudimentaria en la teoría del conocimiento, una mitología del conocimiento con un valor de verdad no mayor que cualquier otra mitología y con el agravante que es estéril en sentido religioso. Esta fuerte afirmación de Benjamin proviene de observar que resulta imposible trazar una relación objetiva entre la conciencia empírica y el concepto objetivo de experiencia. La experiencia auténtica se basaría en una conciencia trascendental teórico-cognitiva; ello implicaría que la experiencia se despliega a partir de la estructura cognitiva para pensar en lo divino. Para Benjamin, ni experiencia ni conocimiento deben ser deducidos de la conciencia empírica, aunque, con Kant,

se debe aceptar que las condiciones del conocimiento son las condiciones de la experiencia.²⁰

Como el propio Benjamin lo afirma, el objetivo de esta obra no es oponer una teoría acabada que se enfrente a la teoría kantiana del conocimiento, sino discutir un programa de investigación que conserve la tricotomía de aquel sistema, revisando la tabla de categorías, para pensar un orden categorial que explique una experiencia no mecánica sino múltiplemente graduada. Un concepto nuevo de conocimiento traería aparejado no sólo un concepto nuevo de experiencia, sino también de libertad, superador de las limitadas condiciones en que debió pensarlo Kant. Para ello Benjamin propone una dialéctica particular que, frente a dos conceptos antitéticos, no necesariamente conlleve a una síntesis, sino a una cierta '*no-síntesis*'. El texto no desarrolla explícitamente esta dialéctica, pero advertimos la pretensión de alcanzar un sistema categorial que incluya el tratamiento de órdenes diversos y de conceptos en tensión. Así por ejemplo, señala que el arte, la historia, el derecho y otros campos del conocimiento deben orientarse respecto a la doctrina de las categorías con una intensidad distinta a la establecida por Kant. En las conclusiones de este artículo, Benjamin esboza que el concepto de 'identidad', aun sin aparecer en la tabla de categorías, ocuparía un papel fundamental en la tarea de fundar la esfera del conocimiento más allá de la díada sujeto-objeto. La referencia del conocimiento al lenguaje y la reflexión sobre él, crearía un concepto de experiencia que convoque ámbitos cuyo ordenamiento Kant no logró establecer.

4. Experiencia, lenguaje, narración

En *El narrador*, trabajo publicado en 1936²¹, Benjamin aporta nuevas ideas al programa de filosofía esbozado en 1918, planteando una metafísica de la experiencia a la luz de la vivencia individual de lo real en el lenguaje. Encuentra un aspecto negativo de la cultura de la época desde el punto de vista de la experiencia, en que rara vez

²⁰ Ibidem, pág. 80.

²¹ BENJAMIN, Walter; "El narrador" en Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 111-134.

nos encontramos con un narrador. *“Diríase que una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias”*.²²

Para nuestro autor, el ocaso de la narración comienza con el surgimiento de la novela a comienzos de la época moderna, cuya amplia difusión se hace posible gracias a la imprenta. A diferencia del narrador, que toma lo narrado de la experiencia y tiene consejos para el que escucha a partir de dicha experiencia, Benjamin sostiene que *“la novela informa sobre la profunda carencia de consejo, sobre cómo la audacia, el altruismo, la magnanimidad, se hallan carentes de consejo y sabiduría”*. Ve el ejemplo por excelencia en *El Quijote*. La novela no proviene de la tradición oral ni se integra a ella. Depende del libro y en eso se diferencia no sólo de la narración, sino de todas las formas de creación en prosa como la fábula, la leyenda e incluso el cuento. Estas transformaciones se van dando muy lentamente a lo largo de la historia y con la burguesía encuentran los medios favorables para florecer al tiempo que la narración deja de apropiarse del nuevo contenido de la experiencia y va retrayéndose a lo arcaico.

La información, como nueva forma de comunicación desplaza cada vez más a la narración a través de la prensa, uno de los principales instrumentos del capitalismo avanzado. La audiencia comienza a preferir la información que sirve de soporte a lo más próximo, lo que suene plausible y reivindica la posibilidad de la verificación, decayendo así la figura del narrador. La información está cargada de explicaciones que dan al informado un contexto psicológico de los hechos, mientras que en la narración *“lo prodigioso, lo extraordinario, están contados con la mayor precisión sin imponerle al lector el contexto psicológico de lo ocurrido y allí es donde alcanza su mayor vibración”*²³. La información sólo vive en el instante que es nueva, mientras que la narración no se agota y puede desplegar sus fuerzas en el tiempo²⁴.

²² *Ibidem*, 112.

²³ *Ibidem*, pág. 117.

²⁴ Benjamin cita a Heródoto como el primer narrador y muestra cómo sus narraciones carentes de explicaciones pudieron ser objeto de nuevas preguntas en la obra de Montaigne.

Benjamin considera que las formas de comunicación se hallarían ligadas a las formas de producción. La narración constituye un estilo de experiencia humana ligado al modo de producción artesanal, *“la huella del narrador queda adherida a la narración como la del alfarero a la superficie de su vasija de barro”*. El hombre contemporáneo en cambio, trabaja sólo en lo que es abreviable, *“las short story apartadas de la narración oral y que no dejan ver la superposición de finas y traslúcidas capas de la narración”*²⁵. La narración constituye una forma épica que muestra los distintos colores del espectro; se diferencia de la historia escrita por la riqueza de matices.²⁶

Otra de las vivencias de la experiencia narrativa que destaca Benjamin es el sentido dado a la muerte. En el proceso acelerado de los últimos tramos del siglo XIX la muerte pierde la ominipresencialidad. Se sustrae de la vida cotidiana y del mundo de los vivos a los moribundos, como si los ciudadanos viviesen en espacios no tocados por la muerte. En cambio al narrador, la muerte le presta autoridad;

*“En el siglo XIX la sociedad burguesa, mediante dispositivos higiénicos y sociales privados y públicos, produjo un efecto secundario, produjo su verdadero objetivo subconciente: facilitarle a la gente la posibilidad de evitar la visión de los moribundos. Morir era antaño un proceso público y altamente ejemplar en la vida del individuo...”*²⁷

²⁵ Ibidem, págs. 118- 120).

²⁶ Siguiendo la metáfora de la luz y los colores, dirá que en la medida que la narración más se aleja de las formas épicas y se acerca a la historia escrita, sus matices dejan de expresar el colorido de la experiencia, para narrar gamas *de un mismo color*. Benjamin consiera acá *la crónica*. El cronista es un narrador de la historia. La diferencia entre ambos radica en que el historiador pretende explicar los sucesos, mientras que el cronista, al considerarlos como parte de un plan divino inescrutable, no siente la necesidad de una explicación. El narrador sería una figura secularizada del cronista medieval, que narra sin el sostén de la historia sagrada, aunque a veces muestre el curso del mundo como fuera de las categorías históricas.

²⁷ Ibidem, págs. 120-121.

4.1. El arte fascista, antítesis del narrador

En “*Conversación con André Gide*”, publicada en la revista *Die literarische Welt* en 1928 y en “*Carta desde París*”, aparecida en la revista *Das Wort* en 1936²⁸, Benjamin propone un ensayo sobre la teoría fascista del arte donde el lugar de la narración como experiencia cultural llena de conceptos acerca de la vida en sus más variadas expresiones, aparece contrapuesta a la concepción del escritor y del arte en el fascismo. Pone de relieve el empobrecimiento de la experiencia humana en este régimen y la decadencia del hombre en su capacidad para interpretar los hechos históricos, políticos, económicos y comunicar.

Para el fascismo el destino de la cultura occidental está indisolublemente ligado al de la clase dominante. Esta concepción pone al escritor en la difícil situación de no proporcionar argumentos en contra de los privilegiados y lleva a una contradicción entre teoría y práctica. La teoría fascista del arte comporta una visión según la cual el arte es “*puro esteticismo reservado a los conocedores, una minoría selecta*”. Pero en la praxis “*El arte fascista es el de la propaganda. Sus consumidores no son los conocedores, sino por el contrario los engañados.*”²⁹ Se trata de un arte monumental porque es ejecutado para y por las masas, penetrando toda la vida social. Para ello el fascismo acota el carácter emancipante del arte de tal modo que la representación de las masas de ‘entenderse a sí mismas’ no modifique la situación de las clases (las elites y el proletariado). A este interés artístico-político sirve lo que Benjamin designa como la *configuración monumental*. Se trata de un arte donde los aduladores del orden existente son las mismas masas, que se expresan en monumentos que eternalizan el dominio de la minoría. Al encontrar allí su configuración, se produce una fascinación paralizante “*por la que aparecen a sí mismos monumentalmente, es decir incapaces para acciones autónomas y meditadas*”³⁰.

²⁸ BENJAMIN, Walter; “Carta desde París, André Gide y su nuevo enemigo”, en *Imaginación y Sociedad, Iluminaciones I*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 139-156.

²⁹ *Ibidem*, pág. 144.

³⁰ *Ibidem*, pág. 147.

Benjamin, observa que una manera de acotar el valor funcional del arte (es decir sus posibilidades emancipantes) en el fascismo es la estetización de la técnica. El arte fascista propicia una actitud poética, de perplejidad frente a los descubrimientos de la ciencia y de la técnica, un embriagamiento *“con el tamaño de las máquinas, con su movimiento, con el acero, con su precisión, con su ruido, con su rapidez, en una palabra, con todo lo que puede considerarse en la máquina como valor propio y no como parte de su carácter instrumental... Se limitaba y se atenía con toda intención a su lado inutilizable, esto es, a su lado estético”*³¹.

En estas argumentaciones, se advierte que Benjamin toma posición a favor de algunos aspectos del proceso soviético, como el carácter funcional productivo que se otorgaría a la ciencia, a la técnica y a la educación, así como la actitud en contra del consumismo de la cultura imperialista. Elogia de dicho sistema la educación politécnica y que la literatura no presente una diferencia fundamental entre un libro artístico valioso y un libro científico-popular, contrastándola con la pretensión fascista de tener el monopolio de la educación como forma de proteger el poder de las minorías.³²

Si nos preguntásemos por qué Benjamin retoma en 1936 la cuestión del lenguaje y la narración como estilo literario, es posible pensar que haya reparado en la riqueza de la narración como estilo a cultivar a través de la educación en tanto componente de la praxis cultural. Así puede inferirse de su consideración que *“según cómo los elementos campesinos, marítimos y urbanos se integren en los estadios de evolución económica y técnica, serán los conceptos que se depositen en la experiencia”*³³. Para tal propósito resulta valiosa la figura del narrador, en la medida que tiene raíces en el pueblo y sabe integrar lo que ha oído a la totalidad de su vida; su consejo no es sólo para algunos casos como el proverbio, sino para la vida en general. El narrador de Benjamin está cerca del maestro y del hombre justo.

³¹ Ibidem, pág. 149.

³² Ibidem, págs. 151- 153.

³³ BENJAMIN, Walter; “El Narrador”, Op. Cit., pág. 125.

4.2. La crítica de la cultura como praxis crítico-literaria

En el ensayo *El autor como productor*³⁴, escrito en los años treinta, Benjamin define un acercamiento a Marx con el que venía debatiéndose desde 1924 y encuentra en la obra de B. Brecht una praxis crítico-literaria, que a la vez es herramienta para la emancipación política.

Frente a una obra literaria no cabe preguntar para Benjamin si está o no de acuerdo con las relaciones de producción de una época dada, sino “cómo está con ellas”. Esto remite a la pregunta por las *condiciones literarias de producción*, es decir por *la técnica*. La técnica es lo que hace accesibles los productos literarios a un análisis social y la pregunta por ella permite desarrollar dialécticamente la estéril contraposición forma-contenido y repensar los géneros literarios, borrando algunas contraposiciones como escritor y poeta, investigador y divulgador e inclusive la de autor y lector. “La prensa, dice Benjamin, es la instancia más determinante respecto de dicho proceso, y por eso debe avanzar hasta ella toda consideración del autor como productor”³⁵. Como la prensa por pertenecer al capital ‘está en manos del enemigo’, el escritor debe luchar con dificultades enormes, expresando su solidaridad con la transformación hacia un orden sociopolítico más justo mediante el arte “de pensar con las cabezas de otra gente”.

Benjamin ve claramente expresado el lugar del escritor o autor como productor en el concepto brechtiano de transformación funcional. Los trabajos de Brecht no son vividos individualmente como obras, sino que están orientados a la transformación de instituciones o aparatos de producción. Esta actitud es consecuente con la crítica benjaminiana de que “no se debe apertrechar un aparato de producción, sin transformarlo en la medida de lo posible”³⁶, y mucho menos debe hacerse esto si los materiales que abastecen esos aparatos son de naturaleza emancipatoria. La crítica benjaminiana es aquí profunda: el aparato

³⁴ BENJAMIN, Walter; “El autor como productor”, en *Tentativas sobre Brecht*, Iluminaciones vol. III, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 117-134.

³⁵ *Ibidem*, pág. 122.

³⁶ *Ibidem*, pág. 125.

burgués de producción y publicación al asimilar materiales revolucionarios sin poner en cuestión la clase que lo posee, no sólo fomenta la separación entre el pensamiento privado de un escritor y su actividad como productor, sino que da lugar a la acumulación de riqueza de las clases dueñas de los aparatos productivos en base al consumo de esos escritos por los sectores burgueses de izquierda.

En este contexto, la crítica debe señalar en qué medida la producción cultural muestra el lugar del autor en el proceso de producción y la medida real en que su discurso es emancipador o revolucionario. Benjamin denuncia a las capas burguesas de izquierda de quienes:

“Su función no es, vista políticamente, producir partidos, sino camarillas, ni tampoco escuelas, vistas literalmente, sino modas, ni productores, vistos económicamente, sino agentes. Agentes o mercenarios que montan un gran tralalá con su pobreza y que se preparan una fiesta con el vacío que abre sus fauces por aburrimiento. No podrían instalarse más confortablemente en una situación inconfortable”³⁷.

Frente a esto, Benjamin destaca que el dadaísmo, al componer naturalezas muertas en un marco, puso a prueba la autenticidad del arte mostrando al público que *“el más minúsculo pedazo auténtico de la vida cotidiana dice más que la pintura, igual que la sangrienta huella digital del asesino sobre la página de un libro dice más que el texto”³⁸*. Creemos que este análisis del arte de vanguardia, permite considerar a Benjamin como antecedente del arte posmoderno, en la medida que pone en crisis las formas de representación, prefiriendo expresiones que muestren la realidad problematizándola mediante la propia mostración. Critica en cambio, que la fotografía transfigura basurales y villas en objetos de goce, produciendo objetos de consumo que se desgastan con la moda. La ruptura de las barreras entre fotografía e imagen constituirían una forma de renovación técnica, haciendo de ésta una herramienta para el autor como productor y base de su pro-

³⁷ Ibidem, págs. 128-129.

³⁸ Ibidem, págs. 126.

greso político. Otro aspecto positivo que ve en la ruptura de barreras estaría dado por la solidaridad entre distintos autores productores como fotógrafos y músicos.³⁹

La *literalización de las condiciones de vida* y la crítica a toda literatura burguesa, que transforme la lucha política en tema de complacencia contemplativa y los medios de producción en artículos de consumo son parte indispensable de la praxis crítica en Benjamin. “*Un autor que no enseña a los escritores, no enseña a nadie*”⁴⁰; el autor debe instruir a otros en la producción y poner a su disposición un aparato técnico mejorado, y será mejor cuanto más consumidores lleve a la producción, cuanto más pueda hacer de los lectores o espectadores, colaboradores. Benjamin coloca como ejemplo de esto el teatro épico de Brecht. Las interrupciones en el desarrollo de acciones, características de este teatro, tienen una función didáctica en tanto apelan al análisis crítico del espectador; el teatro épico no reproduce situaciones, sino que más bien las descubre, forzando al espectador a tomar una postura ante el suceso y a que el actor tome postura respecto de su papel.

5. Violencia, Lenguaje, Derecho

Una de las ideas trabajadas por Benjamin en su temprano ensayo de 1916 *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* se refería a que la esencia del lenguaje es su carácter nombrador. Estar en sintonía con la comunicación ‘de’ las cosas, comunicar lo divino o conocer ‘lo bueno’ que está más allá de la antinomia bien/mal, resumían la interpretación benjaminiana del paraíso relatado en el Génesis. Si bien en este texto aludía a una ironía del derecho por la que, al alejarse del lenguaje nombrador el hombre cae en la confusión entre la sentencia divina de conocer “lo bueno” y el juicio sentencial o mera ‘charlatanería’ acerca del bien y del mal, no se encuentran mayores precisiones. Este núcleo de ideas es abordado con nuevos elementos conceptuales en ensayos posteriores.

³⁹ *Ibidem*, pág. 126-127.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 129.

Así, en el artículo *Para una crítica de la violencia* escrito en 1921,⁴¹ el autor analiza una de las instituciones fundantes de la sociedad donde el uso del lenguaje aparece ligado a la violencia: el derecho. Violencia, derecho y justicia son considerados como conceptos de la esfera de lo ético, y la crítica de la violencia se realiza describiendo la relación que ella guarda con el derecho y la justicia.

El derecho constituye el medio y el fin de todo orden de derecho (o social). La violencia no se encuentra en el dominio de los fines, sino en el de los medios. De allí que un análisis crítico de la violencia no consiste en vincularla a un sistema de fines justos. Benjamin observa que un orden de derecho no contiene un criterio propio de la violencia como principio, sino un criterio para los casos de su utilización, por eso no se resuelve allí la cuestión de si la violencia como medio para alcanzar un fin, es ética o no. Para llegar a una decisión al respecto, es necesario hacer una distinción dentro de la esfera de los medios, independientemente de los fines a que sirven; "*criterios finos que no encontramos en la teoría del derecho natural*"⁴², acota Benjamin.

Para la citada doctrina la violencia es algo natural que usan los individuos para alcanzar los fines que persiguen. Antes del contrato social por el cual las personas renuncian al uso de la violencia en beneficio del Estado, practican la violencia *de facto* y *de jure*. Los juicios críticos acerca de la violencia se realizan con respecto a un derecho ya establecido donde la justificación de los medios se realiza por la justicia de los fines. Por su parte el derecho positivo establece juicios sobre un derecho en vías de constitución. La crítica en este caso no problematiza los medios en relación con los fines, sino que únicamente se mueve en el terreno de los medios. Veámos a qué apuntan estas observaciones de Benjamin y su análisis histórico-filosófico del derecho positivo.

La justicia es el criterio de los fines y la legitimidad, el criterio de los medios. Las escuelas del derecho natural y del derecho positivo com-

⁴¹ BENJAMIN, Walter; "Para una crítica de la violencia", en *Para una crítica de la violencia*, Iluminaciones VOL. IV, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 23-45.

⁴² *Ibidem*, pág. 23.

parten que fines justos pueden alcanzarse con medios legítimos y que éstos pueden emplearse para fines justos. Pero mientras al derecho natural sólo le interesa la distinción en fines según los considere justos o injustos y justifica los medios en relación con dichos fines, el derecho positivo exige identificar el origen histórico de cada forma de violencia que, bajo ciertas condiciones, recibe su legitimación o su sanción. Su intención es garantizar la justicia de unos fines determinados a través de la legitimación de los medios.

La violencia de derecho entraña una sumisión sin oposición a sus fines. Se puede tomar como criterio para catalogar las violencias de derecho según que el orden de derecho, reconozca o no, el origen histórico de los fines que se persigue. En el primer caso podemos hablar de fines de derecho, es decir fines que se avienen a lo que el derecho positivo en cuestión persigue. En el segundo caso, Benjamin nos habla de fines 'naturales'. De este modo introduce un análisis de la cuestión de los fines y su relación con la justicia desde una perspectiva ética y metafísica. Los fines naturales que persiguen las personas pueden tener un valor de justicia que exige un matiz en la consideración teórica sobre el uso de la violencia como medio. Habría una 'violencia fundadora de derecho' cuando las personas hacen uso de una violencia legítima y legitimada por un derecho positivo determinado⁴³, pero reclamando volver a los fundamentos de dicho orden para modificar circunstancias particulares. Pero Benjamin tiene la pretensión de fundamentar la legitimidad del uso de la violencia por parte de las personas en determinadas circunstancias históricas en que la argumentación no puede quedar sólo en el plano de una ética racional formal, sino que debe remitirse a un plano metafísico para comprender la justicia más allá de los límites de un derecho establecido. Sin embargo, en la sociedad moderna la tendencia es frustrar fines naturales personales cuando para satisfacerlos se requiere hacer uso de violencia, estableciendo frente a éstos sólo "fines de derecho".

⁴³ Habla además de la "violencia pirata", aquella que se practica para satisfacer un deseo personal, un "mero medio".

A la luz de la filosofía del lenguaje anteriormente esbozada, la argumentación de Benjamin puede entenderse como la denuncia de que el derecho positivo se ha enajenado del lenguaje nombrador: al no dialectizar los fines naturales expresados por las personas, deviene una “charlatanería”, un sistema que se cierra en la defensa de sí mismo. Fines de derecho serían en este caso, meros fines de perpetuación en el poder de un determinado orden de derecho. Cuando un determinado orden de derecho comienza a establecer fines más allá de los fundantes de dicho orden, está legitimándose a sí mismo como orden represor de todo otro fin que las personas particulares consideren justo. La monopolización de la violencia de manos de los particulares no está, entonces, defendiendo fines determinados de los mismos, sino al derecho mismo. Y lo hace mediante la violencia. ¿Por qué? Porque la no aplicación de la violencia por parte de las instancias del derecho, lo pone en peligro de que se libere la violencia existente fuera del derecho establecido.

El derecho es un principio de control de la violencia, en la medida que la sustrae del comportamiento del individuo, legitimando a la vez algunas formas de la misma. Así como un orden de derecho determinado (el del Estado burgués, piensa Benjamin), se ve obligado a ejercer la violencia como modo de asegurar el orden, para que su legitimidad sea tal, necesita a la vez reconocer determinadas formas de violencia en los súbditos; éstas deberán estar orientadas a defender los medios que ese orden legitima; es decir deberán ser medios violentos y que no se opongan a los fines establecidos por el orden de derecho más allá de los fines fundantes.

Sin embargo igualmente la violencia sigue siendo amenazadora para el derecho positivo y le amenaza precisamente desde los ámbitos donde está permitida. El primer caso que Benjamin pone como ejemplo es la lucha de clases expresada en la huelga como un no hacer. Las organizaciones laborales son los únicos sujetos que, junto con el Estado, tienen un derecho de violencia. La huelga que propician estas organizaciones es consecuencia de la “*transferencia de poder de privilegios a privilegiados*”. Expresa una violencia legal que fortalece la violencia del Estado y refuerza el derecho fundador del orden vigente.

Pero cuando en una huelga la reanudación de actividades se liga a ciertos fines que no pueden ser consumados mediante el uso de la violencia legal, se produce un enfrentamiento de esta violencia con la del Estado. Benjamin pone como ejemplo la ‘huelga general revolucionaria’. El Estado puede interpretar que un paro simultáneo de todos los sectores, aunque no exista para todos un motivo justificado, es contrario al orden de derecho y puede usar violencia para reprimirlo. Pero esa interpretación pone en evidencia que él sólo reconoce una violencia donde los fines naturales (en principio justos) que las personas demandan le son indiferentes. Lo que el Estado teme de la huelga general revolucionaria es la posibilidad de modificación del orden social y de las condiciones de derecho de modo consistente. Teme la posibilidad de que esa violencia sea fundadora de otro derecho. Este tipo de huelga y de reclamo que no trueca “ojo por dinero”, constituyen lo que Benjamin designa un “medio limpio” no violento, lugar no previsto por el orden de derecho ni tematizado por sus profesionales: “*se manifiesta en una revuelta clara y simple. Es un lugar que no está reservado ni para sociólogos, ni para elegantes aficionados de la reforma social, ni para intelectuales para quienes pensar por el proletariado les sirve de profesión*”⁴⁴, dice el autor, en una clara denuncia a la cooptación de la clase intelectual por parte del sistema.

El derecho moderno tiende a no admitir que las personas privadas practiquen una violencia para satisfacer fines naturales y teme sentirse presionado a reconocerla como tal, justamente porque es fundadora de derecho. Pero, los gobernantes no defienden sólo los fines naturales al servicio de los cuales se constituyó el orden de derecho (los fines del derecho fundador). Persiguen, además, fines de conservación de derecho.

El militarismo, por ejemplo, es el impulso a usar la violencia como medio para fines del Estado que no son sólo la persecución de fines naturales, sino de fines de *conservación de derecho*. Benjamin contextualiza la discusión sobre el militarismo en una perspectiva ético-histórica. Pero al mismo tiempo se cuida de que la crítica a la violencia de

⁴⁴ *Ibidem*, pág. 39.

derecho o violencia legal abrace un ‘anarquismo infantil’ que rechace el compromiso de la persona con el sentido que la acción tiene en su contexto. Este es un aspecto complejo del derecho positivo que puede explicarse si explicitamos una dialéctica implícita entre violencia fundadora de derechos y violencia conservadora de derechos, donde los fines naturales que persiguen los individuos constituirían el motor de la historia y la violencia que ellos pueden usar, conduce o sólo al fortalecimiento de un orden vigente enajenado, o al reclamo de una justicia que busque la dignidad de la humanidad en la persona de cada individuo. Este reclamo en defensa de la libertad, para Benjamin, siempre debe estar acompañado de un orden superior establecido, necesariamente conservador de derechos. Esto no significa que ese orden superior no deba ser discutido. Por el contrario debe conducir a la discusión de la validez del orden de derecho en su totalidad. Los sistemas de derecho se vuelven impotentes cuando pierden la referencia a este debate y se quedan en la discusión sobre procedimientos:

“La impotencia será completa si se elude la discusión de la validez del orden de derecho en su totalidad, para centrarse en aplicaciones o en leyes aisladas, como si éstas fuesen las garantes de la fuerza del derecho. Lejos de ser así, dicha garantía radica en la unidad de destino que el derecho propone, lo existente y lo amenazador, siendo parte integral de él. Y la violencia conservadora de derecho es una de las amenazas, aunque no tenga el sentido de intimidación que le atribuye el teórico liberal mal instruido”⁴⁵.

Este pasaje pone de relieve que la crítica de Benjamin es diferente y mucho más profunda que la del liberalismo cuando ve en el Estado los límites a las libertades individuales. La violencia en el derecho burgués entraña una amenaza, pues su ‘cierre’ o la defensa de su mera preservación, obstaculiza que el derecho, entendido ahora como institución histórica construida por el género humano, alcance el fin supremo que es la búsqueda de justicia y la dignidad de las personas.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 30-31.

Otro aspecto de este análisis crítico de Benjamin se refiere a la institución policial. La violencia tanto en su forma fundadora de derecho (es decir cuando se persiguen fines naturales que modifiquen un orden de derecho) como en su forma conservadora de derechos (es decir para el mantenimiento o defensa de fines propios de un sistema conservador de derechos) se manifiestan amalgamados 'de forma monstruosa' en una institución propia del Estado moderno, la policía:

*"Del derecho fundador se pide la acreditación en la victoria y del derecho conservador, que se someta a la limitación de no fijar nuevos fines. A la violencia policial se exige de ambas condiciones. Es fundadora de derecho porque su cometido se centra, no en promulgar leyes sino en todo edicto que, con pretensión de derecho, se deje administrar, y es conservadora de derechos porque se pone a disposición de esos fines."*⁴⁶

Los fines de la violencia policial no son los mismos e incluso en algunos casos ni siquiera están relacionados con los restantes fines de derecho. Su pretendido derecho actúa en los ámbitos donde el Estado se siente incapaz de garantizar los fines empíricos que persigue, y no recurre a fines de derecho claros cuando interviene 'en nombre de la seguridad'. Benjamin, que como vimos sufrió en carne propia este tipo de intervenciones, se refiere a las molestias ocasionadas por el poder policial al ciudadano común para indagar sobre toda situación donde no existe un derecho:

*"En contraste con el derecho, que reconoce que la 'decisión' tomada en un lugar y un tiempo, se refiere a una categoría metafísica que justifica el recurso crítico, la institución policial, por su parte, no se funda en nada sustancial. Su violencia carece de forma, así como su irrupción inconcebible, generalizada y monstruosa en la vida del Estado civilizado."*⁴⁷

Al actuar como brazo del Estado encargado, la institución policial va tomando distintas formas que exceden la conservación de los fines de

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 32.

⁴⁷ *Ibidem* *Supra*.

derechos establecidos, deviniendo en un agente que ahoga libertades de las personas para alcanzar los fines contenidos en el derecho fundador. Benjamin observa que las intervenciones policiales contrastan con los procedimientos del derecho en que adolecen de la referencia a principios de justicia (metafísicos) subyacentes a todo derecho establecido.

5.1. Los límites de la dialéctica en la crítica a la violencia

El análisis de los diferentes aspectos mencionados conduce a que finalmente para Benjamin, el derecho moderno o burgués aparezca bajo una notable ambigüedad ética. De todo contrato de derecho se deduce una resolución de conflictos con recurso a la violencia. Por más pacíficos que se muestren los firmantes, el sentimiento que acompaña a todo contrato de derecho se expresa en la frase *'mejor hubiera sido de otra manera'*, señala Benjamin. El contrato de derecho es violento en su origen porque está garantizado por un poder también violento en su origen. Y es además violento en su conclusión porque le concede a las partes el derecho a recurrir a una forma de violencia en contra de la otra parte en caso de infracciones a las disposiciones del contrato. Este poder aparece concediendo derechos de 'igualdad' para ambas partes firmantes de un contrato, aun cuando el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos. La línea que no deben franquear ambas partes parece ser la misma, *"la ley prohíbe de igual manera a ricos y a pobres pernoctar bajo los puentes"*, dice Benjamin citando la irónica frase de A. France.

Benjamin considera que una forma de aminorar los efectos negativos de estos procedimientos en la cultura en general y evitar la corrupción sería recordar el origen violento y la presencia latente de violencia en todo contrato, así como el carácter coactivo de todo compromiso. En una aguda crítica al sistema de clases que permanece en el orden político burgués, señala que los parlamentos modernos, al no conservar la conciencia de las fuerzas a las cuales deben su existencia (es decir, las fuerzas revolucionarias que posibilitaron la fundación del orden de derecho moderno), se corrompen.⁴⁸

⁴⁸ *Ibidem*, pág. 33.

En este punto, su crítica recurre a un núcleo metafísico con lenguaje teológico: “*Dios y mito se enfrentan*” dice nuestro autor, justificando como *divina* una violencia destructora del *mito*. Éste es entendido como manifestación objetiva de violencia en forma de ira para instaurar un derecho. La ira es una violencia que resuelve los conflictos humanos culpabilizando la vida natural para redimir no “*la vida humana*”, sino “*la mera vida*”... lo que “*no es para nada idéntico a la mera vida que posee*”, dice Benjamin en referencia a la indigna supervivencia de gran número de personas en el orden de derecho burgués⁴⁹.

Benjamin alude a un ir y venir dialéctico de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho, una ley de oscilación por la que toda violencia conservadora de derecho debilita a la violencia fundadora de derecho al reprimir violencias opuestas hostiles. Su crítica de la violencia, en cambio, pretende ser la filosofía de su propia historia. Sin embargo queda abierta la cuestión de si la violencia tiene un lugar asegurado como ‘medio limpio’ más allá del derecho, en la medida que su pensamiento no renuncia a la posibilidad de una justicia que tal vez no esté al alcance de los hombres. El núcleo metafísico argumentado por Benjamin, al preservar elementos teológicos, deja abierta la posibilidad de que una violencia divina y eterna intervenga para hacer justicia a la ‘mancillación’ del derecho por parte del mito, entendido como derecho fundador de poder y no precisamente fundador de fines de justicia: “*Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho*”⁵⁰.

⁴⁹ Así por ej. el mandato ‘no matarás’ se sostiene como cumplimiento y no por temor al castigo, es una pauta de comportamiento educadora de la persona que implica que quien se sustrae a este mandato en casos extremos debe asumir esto con responsabilidad (op. cit.: 42-43).

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 40.

6. Conclusiones

La teoría crítica de la cultura nace cuando la consolidación del sistema económico moderno muestra todo su potencial en tanto actividad que habría de direccionar todos los ámbitos de la sociedad, incluyendo la cultura misma. Para la teoría crítica, cultura es toda forma de objetivación que los individuos producen para dar significación a sus acciones; es la expresión objetiva de los intereses más espontáneos del individuo. Por eso, a partir del capitalismo tardío, es también la esfera desde donde los individuos dan lucha al proceso de colonización de todos los ámbitos de su vida privada.

Walter Benjamin, tal vez por no ser un intelectual académico neto, suele ser conocido en forma parcial y frecuentemente indirecta. En el presente artículo hemos dedicado la mayor parte al análisis de sus obras menos conocidas en vinculación con su vida, atravesada por hechos que marcan un punto de encuentro y de crisis entre dos modos de entender la cultura y la crítica cultural: como praxis políticamente implicada y transformadora del orden social o como actividad teórica que expresa un ideal emancipador ya sea a nivel individual o social. Los estudios teológicos y sus experiencias vitales como judío en momentos trascendentales del ascenso del nacionalsocialismo constituyen un núcleo de sentido que da un sello particular a sus escritos como ensayista, historiador y crítico literario.

Sus estudios respecto al lenguaje, al rescatar su valor 'nombrador' expresan una experiencia que no es desechable para Benjamin simplemente por ser de origen teológico. Por el contrario, le servirá para proyectar la esperanza de hallar 'el bien' entendido no como oposición al mal, sino como la unidad que es posible percibir en las cosas cuando se accede a lo que ellas tienen para comunicar en el lenguaje. Lenguaje, metafísica y conocimiento forman una misma constelación. Categorías teológicas como lo 'mesiánico' y la 'redención' están resignificadas en Benjamin por un interés emancipador en sentido histórico-social. Así ocurre también con los relatos bíblicos como el de la caída del Edén, que Benjamin interpreta como la caída del lenguaje nombrador del

conocimiento de las cosas en su unidad y su sentido pleno, a una 'mera charlatanería'.

El concepto de experiencia, en las primeras obras de Benjamin, incluye reflexiones de gran relevancia para la teoría del conocimiento acerca del hombre, al realizar un análisis crítico del concepto kantiano de experiencia. Benjamin reconoce la grandeza de quien, aprisionado por los límites de una experiencia metafísica 'de grado cero' como la de la ilustración, no niega su posibilidad al realizar la crítica de la razón. Su propuesta de pensar en un orden categorial que explique una experiencia no en sentido mecánico, sino que incluya el arte, la historia, el derecho y otros campos del conocimiento, anticipan la necesidad de reflexionar sobre el tipo de fundamentación para el conocimiento en estos ámbitos. Benjamin realiza tal cometido respecto al derecho a través de la crítica de la violencia.

El programa filosófico planteado en las obras tempranas de Benjamin sienta las bases de lo que podríamos designar como una 'nueva modernidad' a nivel epistemológico: *modernidad* porque recupera el problema del conocimiento como lugar por donde pasa toda posible fundamentación de la experiencia contemporánea. Y *nueva* porque supera el paradigma mecanicista en el que se movió Kant, a quien sin embargo reconoce la agudeza de visualizar sus límites y la intención de captar una estructura global más amplia que la ilustrada, donde pueda pensarse la experiencia y tenga lugar un pensamiento metafísico distinto al clásico. Estos planteos favorecen la pregunta por la especificidad del conocimiento del hombre y de una epistemología de las ciencias humanas.

En los textos de crítica literaria Benjamin aporta una vía de análisis que brinda la posibilidad de valorar aquellos estilos que favorecen una experiencia rica, como la narración. Al interpretar y relatar hechos históricos, políticos y económicos, los individuos narradores pueden constituirse en sujetos autoconcientes de los procesos donde se hallan inmersos. Aporta también una crítica al arte fascista y a la enajenación que pretende efectivizar a través de la propaganda y la estetización

de la técnica. Encuentra en el teatro épico o didáctico de Brecht, una expresión del arte con sentido de praxis crítica, en la medida que favorece la toma de conciencia del espectador y del artista.

Los desarrollos benjaminianos sobre la violencia como mero medio en manos del orden de derecho moderno, a la vez que devela la legitimidad del uso de otras formas de violencia o 'medios limpios' para alcanzar la justicia presupuesta en los principios fundantes del derecho, entendido como institución históricamente construida por la sociedad, denuncia el olvido del origen violento de todo orden de derecho por parte de los poderosos. Creemos que la profundización de estos asuntos permitiría una mejor orientación de la agenda pública actual en problemáticas como la seguridad, la desocupación, y el cambio hacia una democracia participativa entre otros.

Las consideraciones respecto a la institución policial y su función ambivalente al interior de un Estado que desea conservar el derecho establecido y ampliar sus alcances a través de la vigilancia y la averiguación de nuevas situaciones posibles de ser reguladas en la vida cotidiana de los individuos, pueden resultarnos útiles para aportar soluciones a los problemas hoy agravados de esta institución.

La categoría 'medios limpios', aunque forme parte de una argumentación metafísica, puede ser rescatada como aporte para la construcción de una cultura donde el avance de la judicialización en las relaciones privadas de las personas no obstruya otros términos de mediación de conflictos que incluyan lo ético.

La postulación de la existencia de una violencia limpia 'reinante', que redimiría la justicia de la violencia mítica propia del sistema de derecho, parece dar un salto teológico al antiguo testamento bíblico, como recurso para brindar una esperanza de que los individuos alcancen justicia. Esta idea que, con un lenguaje no mucho menos bíblico pero sí más mediado reaparece en la crítica cultural de Th. Adorno, va siendo trabajada y matizada con nuevos aportes a lo largo de su corta vida, dando lugar al planteo de una dialéctica subyacente donde el lugar de la tensión entre órdenes diversos importa más que la síntesis.

Los análisis benjaminianos respecto a que los sistemas parlamentarios modernos fueron constituidos sobre la base de la victoria de un derecho fundador y la denuncia del olvido de ese origen por parte de los representantes de ese poder político, son de valor a la hora de plantear el problema de la democracia representativa y sus límites en relación con fines de justicia, favoreciendo, en cambio, la búsqueda de formas creativas de participación de quienes convivimos en la sociedad contemporánea.

7. Bibliografía

ADORNO, T.; *“Caracterización de Walter Benjamin”*, en *Crítica cultural y sociedad*, Ed. Sarpe, Buenos Aires, 1984, págs. 129-148.

AGUIRRE, J.; *“Walter Benjamin: Estética y Revolución”*, en BENJAMIN, Walter; *Imaginación y Sociedad, Iluminaciones I*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 7-14.

AGUIRRE, J.; *“Walter Benjamin en un camino que no es el de Damasco”*, en BENJAMIN, Walter; *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 9-14.

BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, Ed. Alianza, Madrid, 1996.

BENJAMIN, Walter; *“Conversaciones con André Gide”*, en *Imaginación y Sociedad, Iluminaciones I*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 129-138.

BENJAMIN, Walter; *“Carta desde París. André Gide y su nuevo enemigo”*, en *Imaginación y Sociedad, Iluminaciones I*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 139-156.

BENJAMIN, Walter; *“Estudios sobre la teoría del teatro épico”*, en *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 41-46.

BENJAMIN, Walter; *“El autor como productor”*, en *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 117-134.

BENJAMIN, Walter; *“Para una crítica de la violencia”*, en *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 23-45.

BENJAMIN, Walter; *“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”*, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 59-74.

BENJAMIN, Walter; *“Sobre el programa de la filosofía venidera”*, en *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 111-134.

BENJAMIN, Walter; **"El Narrador"**, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, Madrid, 1999.

FERNÁNDEZ MARTORELL, C.; **"Introducción"**, en BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, Ed. Alianza, Madrid, 1996.

PERLINI, T; *La Escuela de Francfort*, Monte Ávila Editores Caracas, 1976.

SUBIRATS, E.; **"Introducción"**, en BENJAMIN, Walter; *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999, págs. 9-19.