

# EL VALOR EMANCIPADOR DE LA EXPERIENCIA EN W. BENJAMIN

Edita Mombiela Calvo

IES Valle del Cidacos, Calahorra (La Rioja)

emombi@gmail.com

**RESUMEN.** El presente trabajo pretende mostrar la importancia que adquiere en Benjamin el concepto “experiencia”. Según su interpretación de esta noción, no es la experiencia el límite del conocimiento objetivo sino que, justo al contrario, es el conocimiento quien limita la experiencia. Y es esta vuelta de tuerca al pensamiento kantiano lo que hace de Benjamin un pensador revolucionario, pues desde su posición el conocimiento no estará limitado a la experiencia fenoménica privada que nos encierra en los límites de nuestra subjetividad, sino que el acto de conocer será una actividad colectiva mediante la cual se unifican presente y pasado, consciencia e inconsciencia, tradición y novedad, y que Benjamin denomina “auténtica sabiduría”.

**ABSTRACT.** This work is an attempt to show the relevance that the notion of “experience” acquires in Benjamin’s thought. According to his interpretation, it is not experience which sets the limits to the objective knowledge, but rather on the contrary, it is knowledge which limits experience.

And this challenge, this pushing up the Kantian thought a step further makes Benjamin a revolutionary thinker, because from his point of view knowledge is not merely a private phenomenal experience that encloses us within the boundaries of our own subjectivity; instead, the act of knowing will be a collective activity by which present and past, the conscious and the unconscious, tradition and novelty will be unified, and that is what Benjamin calls “true wisdom”.

## 1. INTRODUCCIÓN

En estos días convulsos en los que parece complicado encontrar sentido al mundo, tiempos de cansancio y malestar ante una realidad incontrolable, que funciona por sí sola ajena a nuestra voluntad o a cualquier intento de cambio o mejora y que a menudo nos desagrada, quizá solo tengamos ganas de irnos de vacaciones cuanto antes, de terminar y tal vez “olvidar”. Hay que acabar con todo, “acabemos de una vez”, serán seguramente ideas latentes en nuestra mente aunque no lo manifestemos.

Pues bien, voy a aprovecharme de la situación, de esa necesidad de “acabar de una vez”, de “romper con lo existente” para evocar en ustedes y subrayar la imagen de fin, final, término, ruptura, destrucción.

Quedémonos con esta última idea: “destrucción”, que alude al fin de algo, de algo que era existente pero se ha transformado, ha muerto, dejando de ser, para pasar a ser principio de otra cosa, de algo nuevo. Voy a intentar poner mi granito de arena conectando con nuestra experiencia y empatizando con esa necesidad de alcanzar el ansiado punto final recordando un texto incalificable del autor objeto de mi charla de hoy, W. Benjamin. El texto se titula *El carácter destructivo*:

Puede ocurrirle a alguien que, al contemplar su vida retrospectivamente, reconozca que casi todos los vínculos fuertes que ha habido en ella tienen su origen en hombres sobre cuyo “carácter destructivo” está todo el mundo de acuerdo. Un día, quizás por azar, tropezará con este hecho, y cuanto más violento sea el choque que le cause, mayores serán las probabilidades de que se represente el carácter destructivo.

El carácter destructivo sólo conoce una consigna: **hacer sitio**; sólo una actividad: **despejar**. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio. **El carácter destructivo es joven y alegre**. Porque destruir rejuvenece, **ya que aparta del camino las huellas de nuestra edad**; y alegría, puesto que para el que destruye dar de lado significa una reducción perfecta, una erradicación incluso de la situación en que se encuentra. A esta imagen apolínea del destructivo nos lleva por de pronto el atisbo de **lo muchísimo que se simplifica el mundo si se comprueba hasta qué punto merece la pena su destrucción. Este es el gran vínculo que enlaza unánimemente todo lo que existe**. Es un panorama que depara al carácter destructivo un espectáculo de la más honda armonía. El carácter destructivo trabaja siempre fresco. Es la naturaleza la que, al menos indirectamente, le prescribe el ritmo: porque tiene que tomarle la delantera. De lo contrario será ella la que emprenda la destrucción. Al carácter destructivo **no le ronda ninguna imagen**. Tiene pocas necesidades y la mínima sería saber qué es lo que va a ocupar el lugar de lo destruido. Por de pronto, por lo menos por un instante, **el espacio vacío**, el sitio donde estuvo la cosa que ha vivido el sacrificio. Enseguida habrá alguien que lo necesite sin ocuparlo. El carácter destructivo hace su trabajo y sólo evita el creador. Así como el que crea, busca para sí la soledad, tiene que rodearse constantemente el que destruye de gentes que atestigüen su eficiencia. **El carácter destructivo es una señal**. Así como un punto trigonométrico está expuesto por todos lados al viento, él está por todos lados expuesto a las habladurías. No tiene sentido protegerle en contra. El carácter destructivo **no está interesado en absoluto en que se le entienda**. Considera superficiales los empeños en esa dirección. En nada puede dañarle ser malentendido. Al contrario, lo provoca, al igual que lo provocaron los oráculos, instituciones destructivas del Estado. El más pequeño burgués de todos los fenómenos, el cotilleo, tiene lugar sólo porque las gentes no quieren ser malentendidas. El carácter destructivo deja que se le entienda mal; no favorece el cotilleo. El carácter destructivo es el enemigo del hombre-estuche. El hombre-estuche busca su comodidad y la médula de ésta es la envoltura. El interior del estuche es la huella que aquél ha impreso en el mundo envuelta en terciopelo. **El carácter destructivo borra incluso las huellas de la destrucción**. El carácter destructivo milita en el frente de los tradicionalistas. Algunos transmiten las cosas en tanto que las hacen intocables y las conservan; otros las situaciones en tanto que las hacen manejables y las liquidan. A estos se les llama destructivos. **El carácter destructivo tiene la consciencia del hombre histórico, cuyo sentimiento fundamental es una desconfianza invencible respecto del curso de las cosas** (y la prontitud con que siempre toma nota de que todo puede irse a pique). **De ahí que el carácter destructivo sea la confianza misma. El carácter destructivo no ve nada duradero. Pero por eso mismo ve caminos por todas partes**. Donde otros tropiezan con muros o con montañas, él ve también un camino. Y como lo ve por todas partes, por eso tiene siempre algo que dejar en la cuneta. Y no siempre con áspera violencia, a veces con violencia refinada. **Como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada**. En ningún instante es capaz de saber lo que traerá consigo el próximo. **Hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos**. El carácter destructivo no

vive del sentimiento de que la vida es valiosa, sino del sentimiento de que el suicidio no merece la pena<sup>1</sup>.

Un texto sin duda difícil, especialmente si no disponemos de las claves que nos permitan hincarle el diente y hacerlo digerible.

Parece que para Benjamin, la destrucción es la nota característica de aquellos hombres que han dejado una honda huella en nosotros porque mediante la destrucción “se ha hecho sitio” y se han borrado “las huellas de nuestra edad”. Es decir, de algún modo el carácter destructivo es el propio de aquellos individuos que rechazan el pasado, la memoria o la historia y miran hacia adelante, buscando un camino por el que transitar, porque el pasado y la historia, en tanto que acontecimientos ya sucedidos, solo son ruinas, lo que ya no es, lo que ya no está, lo que ha dejado de ser, es decir, ha muerto, al menos en tanto aquello que representaba su ser propio. Parece que esto entraña un rechazo de la historia como progreso o superación de lo acontecido hacia lo mejor. La historia solo es acumulación de ruinas, para Benjamin. Y es ese devenir constante lo que constituye la estructura óptica de los seres y los acontecimientos carentes de teleología alguna. Su único fin es la muerte y en ese sentido el carácter destructivo anticipa el ser de las cosas, se adelanta a la acción destructora de la naturaleza pero en consonancia con ella, en armonía con la misma.

Un poco más adelante afirma que al carácter destructivo no le “ronda ninguna imagen”. ¿Qué significa esto? Desde nuestro punto de vista alude a la inexistencia de fin u objetivo alguno en ese devenir constante. La acción destructiva no sigue ninguna idea, no busca fines concretos ni se adecua a ningún concepto previo. Esa acción no es el resultado de una acción ‘inteligente’ al estilo clásico. No hay ‘inteligencia’ porque no hay orden previamente establecido sino que el orden se instituye en la propia acción. Es decir, hay conocimiento, pero no conocimiento representacional, el sentido no está previamente establecido sino que se configura en el mismo devenir contingente de las cosas, ya que el objetivo es “hacer espacio”, “crear huecos” para otros modos de ser y de hacer. “Enseguida habrá alguien que lo necesite sin ocuparlo”, dice a continuación, porque el objetivo no es crear algo estable o permanente sino abrir nuevos caminos. Así el carácter destructivo es una señal de la aparición de lo nuevo. Y ese es su sentido. El sentido entendido como señal, lo que alude a su concepción del lenguaje. Las cosas tienen un lenguaje propio, y la tarea a emprender consistirá en crear signos para descifrar y comprender esos lenguajes.

En su referencia al “hombre estuche” está haciendo una crítica al hombre moderno, y apelando al malentendido como forma de resistencia. Ese hombre moderno que cree en el progreso y el sentido de la historia y aspira a dejar su huella, la marca de su subjetividad, en dicho devenir eternidad, algo imposible ya que la estructura de lo real es precisamente la muerte. Así, el carácter destructivo podrá ser entendido como un revulsivo frente a la convicción moderna. Sólo a través de la destrucción pueden abrirse nuevos caminos, y quizá por ello la destrucción sea precisamente el medio para escapar del sinsentido y el absurdo de la historia. Es decir, la acción destructiva es revolucionaria, hace posible el advenimiento de lo nuevo y la ruptura con el pasado y consiste básicamente en abrir nuevos caminos sobre la convicción de la ausencia de sentido externo a la propia acción humana y el predominio de la instantaneidad y el presente. Sin embargo para ello hay que ‘ver’ la posibilidad entre las ruinas, hay que saber mirar y descubrir en

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, W. (2010): *Obras. Libro IV/vol. I*. Madrid: Abada, p. 346-347. El subrayado en negrita es nuestro. Fundamentalmente se han consultado las obras completas de Walter Benjamin publicadas entre 2006 y 2013 por Abada Editores, con edición a cargo de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäusser y colaboración de Theodor W. Adorno y Gebshom Scholem. La edición española ha sido coordinada por Juan Baja, Félix Duque y Fernando Guerrero.

lo dado tantas posibilidades como miradas seamos capaces de aportar, en una visión ‘caleidoscópica’ siempre abierta.

Hemos tomado como punto de partida este texto porque en él están apuntados una serie de conceptos clave en la reflexión filosófica benjaminiana mencionados anteriormente y que podemos resumir en los siguientes:

- El concepto de ‘historia’ y su rechazo de la idea de ‘progreso’.
- Su crítica a la teoría ‘representacional’ del conocimiento, y su visión de la ‘idea’ como ‘constelación’ de significados.
- Su referencia al ‘lenguaje’ y su apelación a la ‘señal’ frente al símbolo como dador de sentido.
- Su apelación al ‘montaje’ como método de conocimiento.
- La necesidad de ‘ruptura transformadora’ como medio de emergencia de lo nuevo.

Cabe señalar, antes de adentrarnos en el objeto del trabajo, que no es Benjamin un autor fácil de comprender aunque sí grato de leer, en todo caso no un filósofo al uso, podríamos decir. Huye de toda sistematicidad y su filosofía se presenta más como una obra literaria o ensayística más que como filosofía propiamente dicha, en la que los temas se superponen y enlazan unos con otros en una red de significados compleja a la que podríamos definir como “constelación”.

Y bien, en este entramado de conceptos mencionados ¿Qué pinta la idea de ‘experiencia’? Pues al fin y al cabo, es el término que da título a este trabajo.

Nuestra intención es mostrar cómo la noción de ‘experiencia’ es clave en la filosofía benjaminiana pues surge como un concepto capaz de enlazar ‘pensamiento’ y ‘acción’ haciendo posible rastrear “nuevos caminos entre las ruinas”, citando literalmente el texto mencionado.

## 2. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA

Si alguien quisiera aproximarse a su obra sin pretensiones eruditas podría fácilmente hacerlo a través de algunos textos sencillos como *Calle de dirección única*<sup>2</sup> o *Imágenes que piensan*<sup>3</sup>, deliciosas obras en los que el autor dirige su atención a pequeños acontecimientos de la vida diaria, detalles de su entorno inmediato en los que nos narra su experiencia de un modo bastante literario. Nuestra primera impresión cuando nos acercamos a ellos es pensar que la intención de Benjamin es únicamente comunicarnos sus vivencias, y hacerlo de forma bella.

Sin embargo, si uno se va adentrando en los textos, irá descubriendo que a esa aparente intención literaria le subyace otra intención que quizá prevalezca que es la de aportar sentido y ‘verdad’ a eso que cuenta, pretende descubrir en la particularidad, la nimiedad o la fugacidad del mundo y sus acontecimientos lo que de permanente y eterno hay en ellos. Es decir, subyace en la obra de Benjamin una pretensión filosófica por encima de la literaria que pone a esta al servicio de la filosofía, pues es la narración poética el método idóneo para hacer filosofía, que en Benjamin va a consistir en hacer, mediante la narración, ‘experiencia’, experiencia creadora y compartible.

Es decir, lo que pretende es hacer de la experiencia individual, nueva experiencia, crear las condiciones de posibilidad de aparición de lo nuevo en lo ya vivido. Y esto, no solo desde una

---

<sup>2</sup> BENJAMIN, W. (2010): *Obras. Libro IV/vol. I, op. cit.*

<sup>3</sup> *Íd.*

perspectiva individual sino colectiva, porque la experiencia es siempre experiencia de la colectividad. Es decir, la intención de nuestro autor es hacer visibles esos nuevos caminos que podemos rastrear sobre las ruinas de la historia.

Y para ello hace uso de la ‘narración’, la experiencia individual se hace colectiva y construye una cierta ‘comunidad de sentido’ contando, contándonos historias, en un lento proceso temporal que va haciendo experiencia, experiencia colectiva, configurado significados e interpretaciones diversas acerca de la realidad y el propio conocimiento. La narración construye ‘verdad’ y en ese sentido constituye la ‘sabiduría’ de una colectividad. La narración desempeña entonces un papel, no sólo comunicativo, sino también cognitivo y epistemológico.

Pero, ¿qué es la experiencia para Benjamin? La noción de experiencia es expuesta y desarrollada en diversos ensayos, especialmente en los textos titulados *Sobre el programa de la filosofía verdadera*<sup>4</sup>, en una parte de su *Crítica a la educación y la cultura*<sup>5</sup> y en un pequeño ensayo titulado *Experiencia y pobreza*<sup>6</sup>. Vamos a ver cómo podemos extraer una idea general de lo que Benjamin entiende por experiencia a través de la lectura de estos textos, y qué consecuencias podemos sacar de ello.

En la primera de las obras mencionadas, expone un esbozo de su teoría del conocimiento al hilo del sistema kantiano. Su objetivo fundamental es averiguar qué camino, en qué dirección ha de continuar la reflexión filosófica salvando los problemas planteados por las explicaciones sobre el mismo mantenidas por filosofías anteriores.

Sorprende leer en este texto, que el autor abogue por un ideal de filosofía sistemática propia del romanticismo, ya que parece entrar en contradicción con su propio quehacer filosófico más cercano a veces a la literatura que al análisis conceptual y bastante asistemático, ¿o resultará que esa contradicción es solo aparente?

Benjamin considera que una filosofía sistemática solo puede hacerse en conexión y continuidad con la filosofía kantiana, pues sólo éste fue capaz de sintetizar en una sola pretensión las exigencias de justificación y profundidad para el conocimiento, de manera que podamos efectivamente asentar en bases sólidas aquello que sabemos o creemos saber. Sin embargo, criticará la noción kantiana de experiencia porque olvida su dimensión temporal, lo que le impedirá dar cuenta de la complejidad y densidad de lo real, que desde su punto de vista habrá que abordar desde la inmediatez y la fugacidad de lo acontecido. La visión kantiana olvida la dimensión histórica y social de la experiencia, lo que le lleva a cosificar la realidad y a caer en un subjetivismo metafísico.

Benjamin, más cercano a la visión dialéctica del conocimiento, considerará que esa experiencia no es nunca meramente individual y que Kant, al reducir esa noción a unos mínimos, la ha convertido en un concepto vacío y sin contenido. El conocimiento objetivo del mundo debe poder contemplar su complejidad y dinamismo, su temporalidad y finitud. En palabras de Benjamin: ‘La filosofía ha de ser consciente de la eternidad y del tiempo’. Por ello hay que superar la visión reduccionista que introdujo en la teoría del conocimiento la epistemología moderna kantiana.

Por ello considera necesario que toda teorización de la experiencia dé razón de dos cuestiones cruciales:

---

<sup>4</sup> BENJAMIN, W. (2010): “Estudios metafísicos y de filosofía de la historia”, en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I*. Madrid: Abada, p. 162-175.

<sup>5</sup> BENJAMIN, W. (2010): *Obras. Libro II/vol. I, op. cit.*

<sup>6</sup> BENJAMIN, W. (2010): “Estudios metafísicos...”, en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I., op. cit.*, p. 216-222.

1. De la 'validez atemporal del conocimiento' (su universalidad, podríamos decir). (Y en esto Benjamin estaría de acuerdo con Kant).
2. De la 'dignidad de la experiencia' que es efímera y única (es decir, ha de recuperar el valor cognitivo de lo particular y contingente).

Se trata por tanto de hacer una revisión de Kant y de su noción de experiencia, de forma que podamos obtener y manejar una idea de realidad más certera y profunda, no reduccionista y preñada de metafísica. Con esta pretensión Benjamin introducirá una distinción entre dos formas o sentidos del término 'experiencia':

- "experiencia inferior": denomina de este modo al concepto manejado o implícito en la teoría kantiana, en la que se toman los objetos físicos como paradigmas de toda experiencia posible.
- Y "experiencia superior" dotada de mayor contenido y que amplifica a su vez lo que podamos entender por 'real'. La tarea última de la filosofía ha de consistir en establecer las condiciones de posibilidad de esa "experiencia superior".

Para Benjamin el concepto de "experiencia superior" posee un contenido metafísico ineludible que ha de ser fundado gnoseológicamente. Y ello porque está convencido de la carga cognitiva que esa experiencia metafísica trae consigo y trata de justificarlo teóricamente al hilo de la filosofía kantiana. En ese intento de justificación, cree que Kant comete dos errores fundamentales en el tratamiento que hace del problema del conocimiento y del término 'experiencia':

1. Por un lado sigue entendiendo el proceso de conocimiento como una 'cierta relación entre sujeto y objeto' lo que le obliga a postular la 'unidad originaria de un Sujeto' como receptor de impresiones (Yo transcendental)<sup>7</sup> con lo que el conocimiento supuestamente 'objetivo', resulta ser metafísico.
2. Por otro 'sigue estableciendo una cierta relación del conocimiento y la experiencia con una consciencia empírica humana'. Dado que Kant mantiene ese supuesto metafísico acerca del Yo, la experiencia del individuo concreto corporal-espiritual, dice Benjamin, se convierte en 'objeto' del conocimiento, es decir, se cosifica, y es tratado como tal por las diversas disciplinas científicas, especialmente la psicología, ciencia que establecerá los parámetros de lo 'normal' y analizará y clasificará los distintos tipos de demencia, incluyendo dentro de ella al 'sujeto que conoce'. En consecuencia 'la consciencia subjetiva se desplegará en distintas formas o graduaciones' a las que se asignarán valores distintos en función de los intereses de cada área de aplicación, haciendo desaparecer de este modo su contenido cognitivo en tanto que valor de verdad<sup>8</sup>. Digamos que el valor de verdad queda supeditado a los fines.

---

<sup>7</sup> "Porque es indudable que en el concepto kantiano de conocimiento desempeña una función fundamental la noción, aún sublimada, de un Yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base. Pero esa noción es mitológica, y por su contenido de verdad es equiparable a cualquier otra mitología del conocimiento." (BENJAMIN, W. (2010): "Sobre el programa de la filosofía venidera", en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I, op. cit.*, p. 166).

<sup>8</sup> "A las clases de consciencia empírica les corresponden otras tantas clases de experiencia como tal, que por cuanto hace a la verdad tienen, respecto a la consciencia empírica, solamente el valor de la fantasía o de la alucinación. Y ello por cuanto, en efecto, la existencia de una relación objetiva entre la consciencia empírica y el concepto objetivo de experiencia es sin más imposible". (*Íd.*, p. 167). Aquí se muestra claramente el

En definitiva, y como resultado de esos supuestos metafísicos contenidos en la teoría kantiana, la experiencia, que es fundamento de todo conocimiento objetivo según Kant, se transforma en una experiencia siempre subjetiva y ficcional, cuya base es una consciencia transcendental distinta a cualquier consciencia empírica y por tanto difícilmente calificable de ‘consciente’ u ‘objetiva’. La visión kantiana traerá como consecuencia el actual estado de cosas en el que el sujeto ha devenido mercancía y la realidad se ha convertido en una realidad mermada y cosificada incapaz de dar cobijo al espíritu, habitada por un individuo alienado y perdido en medio de una multitud indiferenciada y ausente, distraído por las fantasmagorías a que ha dado lugar esa realidad ficcional en la que no caben ni el conocimiento verdadero ni la auténtica experiencia, en palabras de Benjamin:

La concepción habitual que se practica del conocimiento sensorial, y espiritual, tanto en nuestra época como en la época kantiana y pre-kantiana, constituye una mitología [...]. La experiencia kantiana, por cuanto respecta a su ingenua concepción de la recepción de percepciones, es metafísica o mitológica. A su vez, la experiencia entendida en su relación con el ser humano corporal-espiritual individual y su consciencia, es en todas sus clases, mero objeto de este particular conocimiento real, en concreto de su rama psicológica, el cual articula sistemáticamente la consciencia empírica en las distintas clases de la demencia. El ser humano conocedor, la consciencia empírica conocedora, es pues una clase de consciencia demente. [...] A las clases de la consciencia empírica les corresponden otras tantas clases de experiencia como tal, que por cuanto hace a la verdad tienen, respecto a la consciencia empírica, simplemente el valor de la fantasía o el valor de la alucinación. Y ello por cuanto, en efecto, la existencia de una relación objetiva entre la consciencia empírica y el concepto objetivo de experiencia es sin más imposible<sup>9</sup>.

Para resolver este problema Benjamin propone modificar nuestro punto de partida: ‘ha de ser la estructura del conocimiento quien defina la estructura de la experiencia’ y no a la inversa. Se trataría de enfocar el problema del conocimiento, no desde la dualidad sujeto-objeto, entendida esta como una oposición entre entidades metafísicas, sino de ‘fundar la experiencia en el conocimiento’<sup>10</sup>. Y esta es la tarea que emprende, buscar nuevos métodos que produzcan otras formas de saber que nos permitan aprehender nuevas formas de experiencia. Para ello utilizará recursos tales como el microanálisis, el montaje y desmontaje, la fantasía como capacidad de interpolar en lo infinitamente pequeño o la iluminación del acontecimiento, a un tiempo intensa y fugaz, con el objetivo de *“aprehender la actualidad como el reverso de lo eterno en la Historia, sacando el molde de esa cara oculta de la medalla”*<sup>11</sup>.

Será en este momento cuando entre en juego la importancia del lenguaje. Leamos un texto que hace referencia a esto:

La gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica sólo puede obtenerse, desde luego, al ponerse el conocimiento en relación al lenguaje. La consciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente apriórico y seguro, la consciencia de estos aspectos de la filosofía comparables a la matemática, hizo que **Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje**, y no en las fórmulas ni en los números. [...] Un concepto de conocimiento adquirido en la **reflexión sobre la esencia lingüística del**

---

rechazo de Benjamin a posiciones relativistas o perspectivistas y su apuesta por una interpretación fuerte del término ‘verdad’.

<sup>9</sup> BENJAMIN, W. (2010): “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I, op. cit.*, p. 166-167.

<sup>10</sup> *Íd.*, p. 168.

<sup>11</sup> “Carta de Benjamin a Hugo von Hofmannsthal. Berlín, 8 febrero de 1928”, citada por Jacobo Muñoz en: ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. (1998): *Correspondencia, 1928-1940*. Madrid, Trotta. “Introducción”, p. 1.

**conocimiento debe crear sin duda un concepto correspondiente de experiencia que incluirá ámbitos que Kant no consiguió integrar en su sistema** [...] y así se puede formular por fin la exigencia de la filosofía verdadera con las palabras siguientes: crear, sobre la base del sistema kantiano, un concepto de conocimiento al que corresponda el concepto de una experiencia de la que el conocimiento sea la teoría<sup>12</sup>.

Es interesante la vinculación que establece entre conocimiento y lenguaje, que lo acercan a autores como Wittgenstein de manera que cualquier conocimiento vendrá mediado por el lenguaje, pero no sólo eso, sino que en la medida en que el conocimiento es esencialmente lingüístico, nuestra experiencia también lo será. Según Benjamin, *“el ser espiritual se comunica en el lenguaje, y no mediante el lenguaje”* porque *“el ser espiritual del hombre es el lenguaje”*<sup>13</sup>. De ahí la importancia de la palabra y la narración en nuestras construcciones cognitivas, en nuestras visiones del mundo, en la interpretación que damos a nuestras experiencias fenoménicas. Digamos que, desde su punto de vista, el lenguaje muestra el ser más propio y originario de las cosas. No se trata de una invención humana, al modo nietzscheano, ni de una metáfora, sino que en las propias cosas existe un lenguaje que las expresa, que muestra su modo de ser propio.

No hay cosa ni acontecimientos que puedan darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual. Usada de este modo la palabra lenguaje no es ninguna metáfora. [...] no podemos imaginarnos algo que no comunique su ser espiritual en la expresión: el mayor o menor grado de consciencia al que esa comunicación va en apariencia (o en realidad) efectivamente unida no ha de cambiar el hecho de que no nos podamos imaginar una total ausencia del lenguaje en algo existente. Porque una existencia que careciera por completo de relación con el lenguaje es de hecho una idea: pero una idea a la cual no se le puede sacar ningún partido ni siquiera en el ámbito de las ideas [...]<sup>14</sup>.

Por eso el lenguaje no ‘representa el mundo’ sino que lo ‘muestra’, y por ello la creación de nuevos lenguajes nos permitirá percibir otras formas de ‘ser’ a las que antes no teníamos acceso. Nos permitirá ampliar nuestra experiencia. Y es aquí donde adquiere valor el arte y los lenguajes artísticos. Benjamin considera que hay que crear nuevos lenguajes para alcanzar nuevos saberes y nueva experiencia.

### 3. EXPERIENCIA Y POBREZA

Pero abundando en el sentido del término ‘experiencia’, en otro texto con ese mismo título (*Experiencia*)<sup>15</sup>, Benjamin hace referencia a la madurez o la edad adulta, un sentido más cercano a la interpretación no filosófica habitual en nuestra lengua. La experiencia como lo contrapuesto a inexperiencia, que implica por tanto desconocimiento por falta de práctica, por falta de ‘vida vivida’, de manera que tendrá experiencia quien ya no es joven, quien ha ‘vivido’ y por ende ‘conoce’. El joven no ha tenido tiempo suficiente para ‘vivir’ aquello que le aportará conocimiento y le permitirá orientar su praxis de un modo más certero.

Ya hemos visto que Benjamin funda la experiencia en el conocimiento colectivo que trae consigo el hecho de vivir, vida que tiene siempre una dimensión social e histórica, al modo

<sup>12</sup> BENJAMIN, W. (2010): “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del Hombre”, en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I, op. cit.*, p. 172. La negrita es nuestra y no aparece en el texto original.

<sup>13</sup> *Íd.*, p. 145 y p. 153.

<sup>14</sup> *Íd.*, p. 14.

<sup>15</sup> BENJAMIN, W. (2010): “Primeros trabajos de Crítica de la educación y de la cultura”, en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I, op. cit.*, p. 55-57.

marxista pues la vida es siempre vida en relación con los otros y los otros. Así que quien no vive, o vive al margen de la sociedad y de la historia, no conoce y por tanto carece de experiencia.

Pero también a veces en nuestro imaginario colectivo asociamos el concepto de 'experiencia' con esa capacidad para aceptar 'lo dado', el estado de cosas existente. Sería la visión que los jóvenes tienen de la madurez como la incapacidad para ir más allá de lo existente, como la aceptación de la derrota de un conjunto de esperanzas o ilusiones que nunca llegaron a ser. Esta sería la experiencia del filisteo:

Nuestra lucha por la responsabilidad se desarrolla contra un enmascaramiento. La máscara del adulto se llama 'experiencia'. Siempre igual, inexpresiva, impenetrable. Este adulto ya lo ha vivido todo: la juventud, los ideales, las esperanzas, la mujer. Y todo era solo una ilusión [...].

Vamos a quitarle la máscara. ¿Qué ha experimentado este adulto? ¿Qué quiere demostrarnos? Que también él fue joven, que también quiso lo que nosotros queremos, que tampoco él creyó a sus padres pero que la vida le ha demostrado que tenían razón. El adulto sonrío con superioridad al decirnos que también eso nos sucederá a nosotros. De este modo desvaloriza de antemano los años que nosotros estamos viviendo, los convierte en la época de los dulces disparates juveniles, en la embriaguez infantil antes de la larga sobriedad de la vida seria. Así hablan los benévolos, los ilustrados. Conocemos a otros pedagogos cuya amargura ni siquiera nos concede los breves años de la juventud; ya quieren ponernos serio y crueles al entero servicio de la vida. Los dos desvalorizan nuestros años, hasta los destrozan. Y cada vez nos invade en mayor grado este sentimiento: tu juventud solo es una breve noche (en consecuencia llénala de embriaguez); luego llegará la gran 'experiencia', los años de los compromisos, la pobreza de ideas y la falta de brío. Así es la vida. Eso nos dicen los adultos. Así lo han experimentado ellos.

Sí, eso es lo que han experimentado, eso y nada más: la falta de sentido de la vida. La brutalidad. ¿Nos han animado alguna vez a lo grande, a lo nuevo, a lo futuro? Por supuesto que no, pues eso no se puede experimentar. El sentido, lo verdadero, lo bueno, lo bello, está fundamentado en sí mismo: ¿de qué nos sirve ahí la experiencia? Y aquí está el misterio: como el filisteo nunca alza su mirada hacia lo grande, hacia lo que tiene sentido, la experiencia se ha vuelto su evangelio. La experiencia se convierte para él en la fiel noticia de lo habitual de la vida<sup>16</sup>.

Por eso en la idea del hombre con 'experiencia' parece haber un cierto descreimiento respecto a las utopías o las 'vanas' esperanzas. La 'esperanza' es percibida como el refugio del perdedor. Benjamin, sin embargo, hace una crítica a esta última significación. Rechaza la posibilidad de entender la experiencia como resignación, o como aceptación de la inevitabilidad de los acontecimientos. Por el contrario, el verdadero conocimiento, que es en lo que consiste la experiencia, aporta verdad, y en tanto que conocimiento verdadero nos abre a nuevos ámbitos de significación, que es a lo que Benjamin denomina "espíritu". Es decir, la ausencia de consuelo y 'espíritu' no es auténtica experiencia.

Así, ¿por qué la vida carece para el filisteo de consuelo y sentido? Porque el filisteo conoce la experiencia y nada más. Porque está abandonado por el consuelo y carece de espíritu [...].

Pero nosotros conocemos otra cosa que la experiencia ni nos otorga ni nos quita: que existe la verdad, aunque todo lo que se haya pensado hasta ahora resultara un error. O que hay que ser leal, aunque nadie lo haya sido hasta ahora. La experiencia no puede arrebatarnos esa voluntad [...].

¿Viviremos acaso a la manera de quienes no conocen el espíritu, de aquellos cuyo yo indolente es lanzado por la vida como por las olas del acantilado? No. Cada una de nuestras

<sup>16</sup> BENJAMIN, W. (2010): "Experiencia", en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I, op. cit.*, p. 54-55.

experiencias tiene sin duda alguna contenido. Nosotros le daremos contenido desde nuestro espíritu. El hombre que carece de pensamiento se tranquiliza justamente en el error. ‘Nunca encontrarás la verdad’, le dice al investigador, ‘yo he hecho esa experiencia’. Pero para el investigador, el error es sólo una nueva ayuda para encontrar la verdad (Spinoza). La experiencia sólo carece de sentido y sólo está abandonada por el espíritu para el que de hecho carece de espíritu. [...]

Una vez más diremos: conocemos sin duda otra experiencia [...]. El filisteo hace su ‘experiencia’, la experiencia eterna de la carencia de espíritu. El joven quiere en cambio experimentar el espíritu; y cuanto más le cueste alcanzar lo grande, tanto más encontrará en su camino y en los seres humanos al espíritu. El joven será un hombre bondadoso. Qué intolerante es el filisteo<sup>17</sup>.

Recordemos la distinción marxiana entre vida auténtica e inauténtica. La vida auténtica es vida libre, realización humana mediante la praxis. La vida inauténtica es vida alienada, praxis truncada, podríamos decir. Del mismo modo, la vida del espíritu en Benjamin es vida libre, vida auténtica. Donde no hay vida no hay conocimiento verdadero ni experiencia, por tanto tampoco ‘espíritu’. Solo aquellas vivencias que puedan ser comprendidas bajo algún ámbito de significación nos aportarán conocimiento y ese ámbito de significación es lo que denomina “espíritu”. Es decir, solo la experiencia hace posible la existencia real y auténtica del hombre. Pero también puede darse una forma de experiencia no-significada, aunque en este caso no será experiencia real sino irreal, señala Benjamin, no estará vinculada al mundo de la vida y por ello no servirá como horizonte sobre el cual proyectar nuestras ilusiones o esperanzas. Será por tanto una experiencia perdida, empobrecida.

Lo interesante para nosotros de estos escritos es la clara vinculación que se establece entre los términos de experiencia, conocimiento y vida.

Hemos constatado hasta ahora cómo la intención de Benjamin es revalidar la noción de experiencia como fundamento de la vida auténtica, que en nuestro autor adquiere un sentido emancipador ya que hace posible la existencia auténtica. Sin embargo, al observar y analizar la sociedad de su época, la Alemania de entre guerras, el autor percibe con desaliento que la experiencia se ha empobrecido hasta límites insospechados. Reproduzco aquí parte de un texto muy bello y casi visionario: *Experiencia y pobreza*.

La cotización de la experiencia se ha derrumbado, y todo nos indica que va a seguir cayendo... Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse patente un proceso que no se ha detenido desde entonces. ¿No se observó al acabar la guerra que la gente volvía enmudecida del frente? No más rica en experiencia comunicable sino mucho más pobre. Lo que diez años después se derramó en la riada de libros sobre la guerra era cualquier cosa menos experiencia transmitida oralmente. [...] Nos hemos vuelto pobres. Hemos ido perdiendo uno tras otro, pedazos de la herencia de la humanidad; a menudo hemos tenido que empeñarlos en la casa de préstamos por la centésima parte de su valor, a cambio de la calderilla de lo ‘actual’. Nos espera a la puerta la crisis económica, y tras ella una sombra, la próxima guerra. Aguantar hoy se ha convertido en cosa de unos pocos poderosos... Y los otros tienen que arreglárselas, una vez más, con poco. Recurren a los hombres que han hecho su causa de lo completamente nuevo y que, además, lo basan en el conocimiento y la renuncia. En sus edificios, sus cuadros y sus historias, la humanidad se prepara para sobrevivir a la cultura, si es que esto le fuera necesario. Y lo más importante es que lo hace riendo. Y tal vez esa risa pueda sonar bárbara en uno u otro sitio. Bueno. El individuo puede ceder a veces un poco de humanidad a esa masa que, un día, se la devolverá con intereses<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *Íd.*, p. 54-56.

<sup>18</sup> BENJAMIN, W. (2010): “Estudios metafísicos...”, en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I., op. cit.* “Experiencia y pobreza”, p. 217-218.

Analicemos un poco este texto y veamos qué nos quiere decir Benjamin. En principio parece que perder experiencia implica borrar las huellas, borrar la sabiduría contenida en la narración de la colectividad, dejar al hombre sin referentes, porque es la experiencia lo que conecta al hombre con la cultura o la 'vida del espíritu' en términos benjaminianos, ya que la experiencia de la que nos habla no es experiencia individual sino colectiva, y eliminar la experiencia supone eliminar la cultura y con ella la historia. Si no hay ámbitos de significación de una colectividad, si no hay 'espíritu', no hay cultura ni historia. Hay que empezar de nuevo. A esta situación la denomina Benjamin "nueva barbarie", y se pregunta a dónde conduce o va a conducirnos esa pobreza de experiencia. Aparentemente sólo quedan ruinas, las ruinas de la historia que el Ángel de Paul Klee contempla con horror. Pero... ¿Todo es ruina? ¿Podríamos encontrar un camino dónde todo está perdido? Benjamin cree que ante esta pobreza de experiencia caben dos opciones:

- Una negativa, que lleva a las personas al enmudecimiento, al deseo de liberarse de la experiencia entendida como sabiduría social y reivindicar su pobreza, buscar el vacío o la ensoñación de una vida sin cultura, sin vínculos sociales, sin sabiduría. La vida en la inmediatez, donde la existencia se satisface en cada momento de la manera más simple, sencilla y confortable.
- Una positiva: "la pobreza de experiencia lleva a comenzar de nuevo, a comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco mirando siempre hacia adelante", o a "renunciar a parte de su humanidad en la esperanza de que esta renuncia sea recompensada en el futuro", parafraseando el texto de Benjamin. Es decir, el sentido positivo es que hay que volver a empezar, hay que 'hacer' de nuevo.

Parece que es en este segundo sentido donde puede reconocerse el valor emancipador en la pérdida de experiencia. Se trata de un valor revolucionario, que dará lugar a un hombre nuevo, que ha renunciado a los ideales modernos y tiene que experimentar de otra manera, sentir y percibir de otro modo, y para ello hacen falta nuevos lenguajes que hagan posible esa nueva experiencia, la cual a su vez configurará una nueva realidad y una nueva humanidad.

En este mismo texto, *Experiencia y pobreza*, Benjamin alude a la obra de Scheebart, novelista contemporáneo de Julio Verne, que de alguna forma predijo las consecuencias del advenimiento de la sociedad industrial y tecnológica, pero en otro sentido a como lo hizo Verne. Si este imaginó ingenios y artefactos producidos por el desarrollo de la técnica y la razón positivista, las obras de Scheebart anticipan imaginativamente los efectos del desarrollo tecnológico, no en lo referente al entorno material sino en lo que atañe al espíritu del hombre. Este explica cómo la modificación del entorno produce un tipo de ser nuevo, con un nuevo lenguaje, al que se resiste a denominar "humano". Podríamos suponer que esa resistencia se deba al rechazo del autor a la idea de hombre propuesta por la filosofía moderna, o a que mediante ese rechazo quiere constatar que se trata de un ser distinto, no-humano. Mediante esta referencia a Scheebart, Benjamin trata de explicar las consecuencias, tanto positivas como negativas, de esa pobreza de experiencia y dirige su atención a las nuevas formas artísticas que a su vez remiten a las nuevas formas de lenguaje de que hacen uso las vanguardias como expresión de una nueva época. Es decir, los nuevos lenguaje que permitirán abrir caminos donde sólo había ruinas.

Pero aquí se muestra con claridad que nuestra pobreza en experiencia es sólo una parte de la gran pobreza, que ahora ha vuelto a recibir un rostro, tan agudo y exacto como el de los mendigos medievales. Porque, qué valor tiene la experiencia cuando la cultura no nos conecta con ella. [...] Esta pobreza de experiencia es pobreza, pero no sólo de experiencia privada sino de experiencia de la humanidad. Es por tanto una especie de nueva barbarie.

¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un concepto nuevo de barbarie, positivo. ¿A dónde lleva esa su pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia delante. Entre los grandes creadores siempre ha habido los implacables que han hecho tabla rasa. [...]

Las mejores cabezas ya llevan mucho tiempo sacando conclusiones de estas cosas. Y su rasgo característico es la falta total de ilusiones sobre nuestra época y, junto a ello, su entera aceptación, sin abrigar reservas frente a ella.

En esta acción de comenzar desde el principio pensaron los artistas [...] que se apartan de la imagen, propia del hombre tradicional, siempre solemne y noble, adornado con todas las diversas ofrendas del pasado, para dirigirse por su parte al contemporáneo desnudo que, gritando como un recién nacido, se encuentra en los sucios pañales de esa época.

Pobreza de experiencia: esto no hay que entenderlo en el sentido de que la gente desee una experiencia nueva. No, bien al contrario quieren librarse de las experiencias, desean un entorno en el que puedan manifestar sin más, pura y claramente, su pobreza (interior y exterior), es decir, que surja algo decente [...].

Ellos han ‘devorado’ la cultura y con ella al ‘ser humano’, están ahitos y cansados. Nadie se siente pues más afectado que ellos por las palabras de Scheerbart: ‘Estáis muy cansados porque no concentráis vuestros pensamientos alrededor de un plan sencillo y grandioso’<sup>19</sup>.

Y ese plan sencillo y grandioso del que habla el texto es, sin duda, un proyecto revolucionario. Una esperanza nueva que proyecta un nuevo mundo, y que será posible solo a través de ese empobrecimiento de experiencia, y ese digamos que sería su aspecto positivo, lo que nos lleva a la última parte de nuestra exposición.

#### 4. HACIA LA EMANCIPACIÓN POR EL LENGUAJE

En el resto del artículo mencionado en el apartado anterior, *Experiencia y pobreza*, Benjamin hace una serie de alusiones a las nuevas formas artísticas que van surgiendo en su época al hilo de las vanguardias. En arquitectura menciona a Loos, Le Corbusier, que utilizan nuevos materiales, el acero y el cristal, creando nuevas formas y lenguajes que podrían interpretarse como un rechazo de los modos constructivos de la modernidad y que expresan la necesidad de inventar formas constructivas que se acomoden mejor a la nueva ‘cultura’ o los nuevos modos de vida. Las viejas formas arquitectónicas de la burguesía que buscaban saturar el espacio y dejar su impronta, ‘hacer historia’, ya no parecen adecuadas. Por el contrario, las nuevas formas de arte se rebelan contra esto: “Borra las huellas”, dice el estribillo del primer poema de *Aus dem Lesebuch für Städtebewohner* (‘A partir de la lectura de libros para los resistentes de la ciudad’) de B. Brecht. Se trata de formas artísticas que impiden ‘dejar huella’ para priorizar la instantaneidad. Y esto, desde el punto de vista de Benjamin, esta ruptura con el pasado y con la historia, puede traer algo bueno.

Si el lenguaje hace experiencia, creando nuevos lenguajes construiremos nuevos modos de experiencia. Benjamin utilizará el lenguaje y la narratividad como métodos acordes a esa pretensión de alcanzar una nueva forma de conocimiento y experiencia. Como ya hemos mencionado anteriormente, interpretando lingüísticamente un conjunto de experiencias inconexas, les daremos coherencia y sentido, unificándolas en una síntesis de significado y construiremos nueva experiencia, pues en el lenguaje está el ser propio de las cosas. El ser de las cosas es lenguaje. Recordemos que para Benjamin no hay conocimiento a-lingüístico, y que toda experiencia tiene su base en ese conocimiento que siempre se adquiere mediante el lenguaje: “La reflexión sobre la esencia lingüística del conocimiento debe crear sin duda un concepto

---

<sup>19</sup> *Íd.*, p. 220-222.

correspondiente de experiencia que incluirá ámbitos que Kant no consiguió integrar en el sistema” y que para él la experiencia es la “multiplicidad continua y unitaria del conocimiento”<sup>20</sup>, por tanto no hay acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, animada o inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje. Es decir, para Benjamin todo conocimiento es lingüístico, pues es el medio que utilizan los seres para comunicar su contenido espiritual, pero ese lenguaje no es solo lenguaje verbal, sino formal. De ahí la importancia de los lenguajes artísticos, que son formas de comunicación de contenidos espirituales, aunque no necesariamente verbales ni verbalizables. Por eso Benjamin, al explicar la actualidad de la pobreza de experiencia, hace referencia a las artes plásticas y a la arquitectura. Porque son formas de arte no verbales pero sí comunicativas que sin embargo utilizan sus propios sistemas lingüísticos, los cuales se van modificando a medida que se transforma la propia realidad y constituyen su estructura propia.

¿Pero a qué se refiere Benjamin cuando habla de ‘contenido espiritual’? A aquello que da ser a las cosas, a lo que aporta sentido y verdad, de modo que todo lo existente tiene su modo de ser propio y por tanto su sentido ya que “*no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual*”<sup>21</sup>. Por eso los lenguajes artísticos se van modificando a medida que la propia naturaleza y la propia realidad lo hacen, pues simplemente busca el sistema de signos que le permita acceder a ese lenguaje que está inserto en las cosas y mediante la cual son y se expresan.

Y esto es lo que pretende hacer Benjamin cuando, mediante la narración poética, nos cuenta sus vivencias, sus viajes, cuando nos describe las ciudades que ha conocido o el sueño que tuvo la noche anterior. Aportar sentido a sus vivencias y hacer aflorar su ser, su verdad, por medio de la narración. Benjamin utilizará el lenguaje y la narratividad como métodos acordes a esa pretensión de alcanzar una nueva forma de conocimiento y experiencia. Esto determinará una de las características básicas del estilo filosófico de Benjamin: eliminar del discurso la categorización propia de la filosofía clásica, y sustituirla por un lenguaje narrativo-poético. Este autor sustituye el concepto y las categorías utilizadas tradicionalmente por un lenguaje sugerente y literario mediante el cual conseguirá concretar de forma máxima la singularidad de una realidad múltiple corporeizada en plurales dimensiones fenoménicas, las cuales a su vez tienen un carácter dinámico y temporal y por tanto se hayan en constante flujo, desplegándose dialécticamente en ese transcurrir del tiempo donde se aúnan lo viejo y lo nuevo, lo particular y lo universal, lo permanente y lo efímero y haciendo posible ampliar de este modo o ‘ensanchar hacia adentro’ (utilizando la expresión de Aragon) indefinidamente los límites de lo real.

## 5. CONCLUSIONES

Benjamin, como el creador-artista moderno, al menos tal como nos lo describe Baudelaire<sup>22</sup>, busca captar aquello que hay de eterno en lo cambiante, de esencial en lo superfluo, de verdadero en lo bárbaro o lo ingenuo, y ello sólo se hace posible mediante la originalidad de ese nuevo método que ilumina el instante aprehendiendo su eternidad y hace posible una nueva forma de experiencia. Al igual que el artista moderno, Benjamin pretende alcanzar una ‘verdad’ a la que nadie ha accedido con anterioridad o que permanece oculta. Y esa ‘verdad’ está inscrita en el ámbito de lo vital, de la experiencia, de lo sensible. Por ello hemos de iluminar el instante vivido

<sup>20</sup> BENJAMIN, W. (2010): “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I*, op. cit., p. 220-222.

<sup>21</sup> BENJAMIN, W. (2010): “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en BENJAMIN, W.: *Obras. Libro II/vol. I*, op. cit., p. 145.

<sup>22</sup> BAUDELAIRE, Ch. (1995): *El pintor de la vida moderna*. Murcia: Colegio oficial de Aparejadores y Arquitectos técnicos, p. 80.

en sus aspectos más fútiles, más cotidianos, más banales, para hacer posible descubrir su verdadero ser.

Si la posición kantiana había constreñido los límites de lo real hasta hacerlo exiguo, este limitado e insatisfactorio concepto de realidad queda transfigurado ante una nueva visión caleidoscópica del quehacer benjaminiano que le permite mantener un juego, a un tiempo analítico y rememorativo, entre lo concreto y lo imaginado, entre pasado y futuro, permitiendo aflorar las fuerzas figurativas de la colectividad expresadas en la narración. En la narración se manifestará esa fantasía figurativa fruto del transcurrir temporal de una sociedad que es capaz de traspasar sus límites históricos y llegar hasta el presente proyectándose al futuro.

Es así como Benjamin pretende ampliar los límites de esa ‘experiencia mutilada’ propia del pensamiento moderno, reductible a un conjunto de apariciones fenoménicas, y recuperar la riqueza antigua de experiencias en la fusión entre presente y pasado, vigilia y sueño, lo viejo y lo nuevo, lo concreto y lo atemporal. Esta nueva experiencia será una ‘experiencia superior’ que nos aportará auténtica sabiduría y contribuirá a deshacer los equívocos y contradicciones presentes en la actualidad como consecuencia del desarrollo y asunción de una interpretación errónea y contradictoria sobre la objetividad del conocimiento propia del pensamiento moderno. Y en ello reside el valor emancipador de la verdadera experiencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. (1998): *Correspondencia, 1928-1940*. Madrid: Trotta.
- BAUDELAIRE, Ch. (1995): *El pintor de la vida moderna*. Murcia: Colegio oficial de Aparejadores y Arquitectos técnicos.
- BENJAMIN, W. (2006-2007): “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán”, en *Obras. Libro I/vol. I*. Madrid: Abada.
- BENJAMIN, W. (2006-2007): “El origen del Trauerspiel alemán”, en *Obras. Libro I/vol. I*. Madrid: Abada.
- BENJAMIN, W. (2007): “Primeros trabajos de crítica de la educación y de la Cultura”, en *Obras. Libro II/vol. I*. Madrid: Abada.
- BENJAMIN, W. (2007): “Estudios metafísicos y de Filosofía de la Historia”, en *Obras. Libro II/vol. I*. Madrid: Abada.
- BENJAMIN, W. (2008): “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica”, en *Obras. Libro I/vol. II*. Madrid: Abada.
- BENJAMIN, W. (2010): “Calle de dirección única”, en *Obras. Libro IV/vol. I*. Madrid: Abada.
- BENJAMIN, W. (2010) “Imágenes que piensan”, en *Obras. Libro IV/vol. I*. Madrid: Abada.