

Walter Benjamin y los dos paradigmas de la teoría crítica

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA

Resumen

Este artículo presenta la figura de Walter Benjamin como un punto de conexión entre los dos grandes “paradigmas” de la Teoría Crítica que representan Adorno y Habermas. En la teoría del lenguaje de Benjamin están anticipadas tanto la teoría del conocimiento de Adorno como la idea de una interacción social libre de dominación que constituye el núcleo de la teoría sociológica de Habermas. El artículo apunta la posibilidad de tender puentes, a partir de la obra de Benjamin, entre la obra de estos dos autores.

Palabras clave: Walter Benjamin, teoría del lenguaje, Teoría Crítica.

Abstract

This paper presents Walter Benjamin as a bridge between the two main “paradigms” of Critical Theory, represented by Adorno and Habermas. Benjamin’s theory of language anticipates both Adorno’s theory of knowledge and the idea of a free social interaction which is the main concept of Habermas’s sociological theory. This paper explores the possibility of connecting the works of these two philosophers departing from Benjamin’s positions.

Keywords: Walter Benjamin, theory of language, Critical Theory.

1. Los dos paradigmas de la teoría crítica

Hablar de la “Escuela de Frankfurt” no deja de ser un tanto impropio. En Frankfurt no hubo una “Escuela”, sino un instituto de investigación que reunió a pensadores y sociólogos con intereses muy diversos. Naturalmente, existían afinidades entre ellos: una orientación marxista, un proyecto común caracterizado por Horkheimer como “filosofía social” en el texto fundacional de la teoría crítica¹. Un destino común también: todos ellos emigraron (o murieron) tras la toma del poder por Hitler. Pero ya la propia denominación de “filosofía social” entraña cierta vaguedad que permite dar cabida a trabajos de signo muy diverso: la filosofía social es, por decirlo de manera muy general, una sociología que asume temas de relevancia filosófica y que se mueve a un nivel de abstracción muy alto, o es una filosofía que se ocupa de problemas que también interesan a las ciencias sociales. De hecho, la Escuela de Frankfurt produjo desde 1924 trabajos muy diversos: desde estudios propiamente sociológicos a obras de estética, de crítica literaria, de psicología social, de epistemología de las ciencias sociales, etc. En la “Escuela de Frankfurt” ha habido de todo, y por eso no puede hablarse propiamente de una Escuela². Pero sobre todo, falta la continuidad generacional que justificaría este título. La Escuela de Frankfurt es una escuela sin maestros ni discípulos, o una escuela en la que cada generación ha llevado a cabo una ruptura con la anterior.

Tampoco el concepto de “teoría crítica” puede servir para caracterizar unívocamente a todos los pensadores frankfurtianos. Horkheimer define la teoría crítica, frente a la teoría “tradicional”, como una forma de práctica científica que no contribuye a la reproducción de la sociedad, sino que la juzga críticamente y apunta expresamente a su transformación³. Pero el modo de entender el ejercicio de la teoría crítica ha sido muy diferente en unos y otros autores. Suele hablarse de dos generaciones de la Escuela: la primera, representada fundamentalmente por Adorno; y una segunda, cuya figura principal es Habermas⁴. Para caracterizar la diferencia

¹ Horkheimer, M.: “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt, Fischer, 1972.

² Sobre la diversidad de orientaciones dentro de la Escuela de Frankfurt y entre sus continuadores contemporáneos, cf. Habermas, J.: “Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule”, en A. Honneth /A. Wellmer (eds.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin-New York, De Gruyter, 1986.

³ Horkheimer, M.: “Traditionelle und kritische Theorie”, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 1937.

⁴ Horkheimer ocupa una posición intermedia entre Adorno y Habermas. Fue el impulsor en los años treinta de un tipo de investigación sociológica interdisciplinaria similar a la que en los años setenta intentó recuperar Habermas en el Instituto Max Planck de Starnberg. Pero luego, a partir de *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer abandona su propio proyecto original y queda a la sombra de Adorno. Sobre esto puede consultarse el artículo de Habermas, J.: “Max Horkheimer: Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes”, en Habermas, J.: *Texte und Kontexte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.

entre ambas generaciones, Axel Honneth ha hablado de un “cambio de paradigma”⁵ en la comprensión de la teoría crítica. Este cambio afecta, según Honneth, a tres dimensiones fundamentales: el marco categorial de la teoría crítica, su forma de exposición y su dimensión política.

La categoría central del pensamiento de Adorno es la concepción de la racionalidad moderna como razón instrumental. Los totalitarismos del siglo XX no son otra cosa que la culminación de un proceso histórico de racionalización que tiene sus raíces en los orígenes mismos de la subjetividad, y sus primeros documentos en los albores de la cultura: ya en el mito homérico de Odiseo reconoce Adorno los rasgos de una subjetividad que sólo puede constituirse así misma a través de la dominación de la naturaleza exterior y de sus propias pulsiones. La racionalización es, pues, equivalente a la dominación. Como alternativa a esta racionalidad instrumental que se extiende imparablemente a todos los ámbitos de la sociedad y la cultura, Adorno desarrolla el concepto de “mímesis”, que viene a designar una forma de relación no objetivante con la naturaleza y con el propio sí-mismo. El arte y la filosofía como teoría crítica son los ámbitos en que puede realizarse esta racionalidad “mimética”. En cambio, la ciencia moderna es una encarnación de la racionalidad instrumental, y de ahí que Adorno (y con él Horkheimer, pese a su propia concepción originaria de la teoría crítica como modalidad de las *ciencias* sociales) se distancie de ella: la forma de exposición, el *estilo* de la teoría crítica no es el tratado científico, sino el ensayo. Su modelo no es el *Discurso del método* cartesiano, sino la ensayística de Montaigne. Pues sólo el ensayo, el despliegue libre y acaso desordenado de los pensamientos, se libera de los cauces objetivantes del racionalismo moderno que penetran de punta a cabo las obras “rigurosas”, científicas. Por último, este marco categorial y esta manera de concebir el ejercicio de la teoría crítica pierden en buena medida el anclaje con la política: contra el supuesto marxista, compartido aún por el primer Horkheimer, de un proceso de ilustración que conduciría al despertar de la conciencia de clase en el proletariado y, con ella, a la transformación social, Adorno considera que la única forma posible de resistencia ante el despliegue imparable de la racionalidad instrumental es el ejercicio individual, solitario, de la racionalidad “mimética”. La obra de arte auténtica, la escritura, la dialéctica negativa, sustituyen en esta teoría crítica a la acción política que debería establecer una sociedad emancipada.

El núcleo del “cambio de paradigma” que representa la teoría crítica de Habermas en relación con la de Adorno es una concepción más amplia de la racionalidad: frente a la identificación adorniana de racionalidad y razón instrumental, Habermas desarrolla un concepto de razón comunicativa, tan originaria como la

⁵ Honneth, A.: “Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie”, en W. Bonss/ A. Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, p. 87. En lo que sigue me apoyo en la argumentación de Honneth en este artículo.

razón instrumental, en tanto que igualmente necesaria para la autoconservación del individuo y para la reproducción de la sociedad. Si el proceso histórico de racionalización, y especialmente la racionalización de la sociedad moderna, ha conducido a formas extremas de dominación y violencia, ello no se debe, como pensaron Adorno y Horkheimer, a una conexión necesaria entre razón y dominación, sino a que por causas históricas contingentes la modernidad ha desarrollado una racionalización *unilateral*, en la que ha primado la razón instrumental sobre la razón comunicativa. Este concepto de razón comunicativa permite a la teoría crítica recuperar tanto su voluntad de constituirse como ciencia social, condición que originariamente le diera Horkheimer, y su dimensión política. La teoría crítica puede tomar como criterio normativo de sus investigaciones sociológicas *empíricas* el grado de implantación social de la razón comunicativa. No necesita refugiarse en lo que Honneth ha llamado la “posición defensiva”⁶ ante las ciencias que caracteriza a la obra de Adorno. Por último, partiendo del concepto de razón comunicativa es posible también desarrollar una teoría política, anticipar los rasgos de una sociedad emancipada: la resistencia a la razón instrumental no necesita quedar circunscrita al ejercicio solitario de la *mimesis*, sino que puede encarnarse en instituciones.

Adorno y Habermas son las dos grandes figuras contrapuestas de la teoría crítica. Sus obras son muy distintas, y sus adeptos todavía hoy se enzarzan en discusiones sobre quién de los dos representa la forma más genuina o más fecunda de la teoría crítica. Mi intención no es entrar aquí en esta discusión, sino analizar desde ella la posición de otra importante figura de la Escuela de Frankfurt: Walter Benjamin. A diferencia de otros nombres hoy más o menos olvidados, Benjamin es otro de los frankfurtianos más estudiados. Pero sus escritos ocupan una posición peculiar en la constelación de autores de la Escuela, pues no se corresponden con ninguna de las dos corrientes o “paradigmas” que he esbozado. Benjamin no pertenece, desde luego, a la estela de científicos sociales del Instituto de Investigación Social, a la línea que emparenta a Horkheimer con Habermas a través de figuras como Neumann, Kirchheimer, Borkenau o Wittfogel.⁷ Benjamin es, junto con Adorno, quizás el menos “científico” de los frankfurtianos: fue ante todo un brillante ensayista y crítico literario. Pero, a diferencia de Adorno, no dejó ningún tratado filosófico comparable a *Dialéctica Negativa*. No está, pues, en la estela de la sociología frankfurtiana, pero tampoco fue un filósofo como lo fue Adorno. Sin embargo, su figura merece atención en el marco de la disputa en torno a las dos generaciones de la teoría crítica porque en algunos de sus ensayos Benjamin anticipa *las dos* alternativas a la razón instrumental moderna que más tarde desarrollarían, cada uno por

⁶ Honneth, A.: *loc. cit.*, p. 88; también Honneth, A.: *Kritik der Macht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 115-120.

⁷ Esto se debe a que Benjamin sólo tuvo una relación circunstancial con el Instituto de Frankfurt. Cf. sobre esto Wiggershaus, R.: *Die Frankfurter Schule*, München, dtv, 1988, pp. 217 y ss.

su lado, Adorno y Habermas. En efecto, tanto el concepto adorniano de *mimesis* como la *razón comunicativa* habermasiana están ya esbozados en los escritos de Benjamin, en concreto en sus reflexiones de filosofía del lenguaje.

Mi intención es, por tanto, examinar ambos conceptos en algunos ensayos de Benjamin, con el fin de plantear una pregunta a la que no puedo, sin embargo, dar respuesta: ¿no sería posible encontrar, a través de la concepción del lenguaje de Walter Benjamin, un vínculo entre la *mimesis* y la *comunicación*, los conceptos centrales de las dos versiones más potentes de la teoría crítica?

2. El lenguaje como mimesis y el conocimiento como traducción

Walter Benjamin escribió en 1918 un ensayo titulado *Über das Programm der kommenden Philosophie*⁸. El título de este ensayo es ambiguo, porque no deja claro de entrada si esa filosofía futura, esa filosofía que ha de venir o que ya está llegando, es la filosofía que el propio Benjamin se proponía realizar o la que ya otros habían comenzado. El título puede anunciar tanto una descripción como una declaración programática. En realidad se trata de ambas cosas. Benjamin define en estas páginas su propia posición frente a lo que entonces sucedía en la filosofía alemana: el triunfo progresivo de la fenomenología sobre la caduca filosofía neokantiana. En una nota a la edición alemana de este ensayo⁹, Gershom Scholem nos informa de que él y Benjamin leyeron juntos la obra de Hermann Cohen *Kants Theorie der Erfahrung* durante el verano de aquel año. La filosofía futura que el ensayo bosqueja es la respuesta del propio Benjamin al neokantiano Cohen.

Benjamin comienza aceptando las conclusiones fundamentales de la filosofía kantiana: las condiciones subjetivas de posibilidad de la experiencia establecen los límites del conocimiento. Platón y Kant son los filósofos que, a juicio de Benjamin, han comprendido la necesidad de subordinar la “profundidad” de toda experiencia a la exigencia previa de su justificación. Con ello estos filósofos “no han expulsado de la filosofía la exigencia de profundidad, sino que le han hecho justicia de manera única al identificarla con la exigencia de justificación”¹⁰. Pero el error de la filosofía kantiana consiste en haber estrechado *demasiado* el campo de la experiencia posible, hasta el punto de limitar la capacidad humana de conocimiento al ámbito de los objetos más triviales: la realidad que permite fundamentar un conocimiento verdadero y cierto “es una realidad de rango inferior, tal vez del rango más bajo”¹¹. Esa realidad es la de los objetos físicos situados en el espacio y en el tiem-

⁸ Benjamin, W.: *Angelus Novus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988 (en lo que sigue, citado como AN), pp. 27 y ss.

⁹ AN, 27.

¹⁰ AN, 28.

¹¹ Ibid.

po, la realidad que se nos da directamente en la percepción y que constituye igualmente el punto de partida y de llegada de las ciencias de la naturaleza. Las categorías de la *Crítica de la razón pura*, heredadas por el neokantismo, únicamente poseen validez para este género de conocimiento y para los objetos que le corresponden. Así lo reconocen los propios neokantianos, que no ven en ello ninguna limitación de la experiencia, sino su forma más alta. “La filosofía como crítica”, escribe Cohen en un ensayo sobre Kant, incluido en la *Historia del materialismo* de Lange, “consiste (...) en la prueba de sí misma, en el descubrimiento del pensamiento puro en los fundamentos y los métodos fundamentales de la ciencia matemática de la naturaleza”¹².

Ahora bien, si Kant reprochaba a Aristóteles el haber obtenido por vía empírica y más bien arbitraria su lista de categorías, Benjamin reprocha a su vez a Kant el haber construido las suyas “de manera totalmente unilateral por referencia a una experiencia mecánica”¹³. Como ya hiciera Hegel y más tarde la fenomenología, Benjamin acusa a Kant y a los neokantianos de haber privado de su validez, por un prejuicio favorable a la física de Newton, a regiones enteras de la experiencia posible. De lo que se trata es, pues, de romper ese cerco tan estrecho. De lo que se trata es de mostrar la validez de *otras* formas de experiencia. Y Benjamin no tiene ningún reparo en recuperar el nombre de metafísica para esa experiencia que la filosofía debe rescatar contra la crítica kantiana del conocimiento: “se trata por tanto de obtener los prolegómenos de una metafísica futura sobre el suelo de la típica kantiana, y con ello tener presente esta metafísica futura, esta experiencia superior”¹⁴.

Benjamin se suma de este modo a la revuelta filosófica de su época contra el criticismo de Kant y los neokantianos. Pero a partir de este punto, Benjamin se distancia de la fenomenología y toma un camino original. A diferencia del método fenomenológico, Benjamin parte del *lenguaje* como hilo conductor hacia la construcción de la nueva metafísica: “la gran transformación y corrección que hay que emprender en el concepto del conocimiento unilateralmente orientado en sentido matemático-mecánico sólo puede obtenerse refiriendo el conocimiento al lenguaje, como ya intentó Hamann en tiempos de Kant”¹⁵. Y si el medio de esta gran transformación filosófica es para Benjamin el lenguaje, el fin al que apunta, la forma específica que adquiere la metafísica futura de Benjamin no es otra que la religión. Poder hablar de Dios filosóficamente es la meta de la nueva filosofía que el joven Benjamin se propuso construir a través de una reflexión sobre el lenguaje.

En la nota mencionada más arriba, Scholem señala que este escrito pertenece a una época en la que Benjamin “todavía consideraba posible un sistema de filoso-

¹² Cohen, H.: *Kant* (1896), en H. J. Sandkühler (ed.), *Marxismus und Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 57.

¹³ AN, 37.

¹⁴ AN, 30.

¹⁵ AN, 38.

fia”. Naturalmente, ese sistema nunca se realizó: Benjamin fue un ensayista que no dejó ningún tratado sistemático de filosofía o de metafísica. Pero en sus ensayos más filosóficos puede reconocerse el desarrollo de las ideas esbozadas en este escrito de juventud. En particular, Benjamin desarrolló con detalle su teoría del lenguaje en otros trabajos. Un texto imprescindible a este respecto es el ensayo titulado *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*. Benjamin expone en este escrito una teoría del lenguaje cuyas raíces pueden hallarse en el idealismo objetivo de Hegel o de Schelling. Así como estos filósofos hicieron valer la estructura objetivamente racional de la realidad frente a la concepción kantiana de un “caos de sensaciones” que sólo se torna inteligible por las operaciones de la subjetividad trascendental, así Benjamin sostiene que el lenguaje no es privativo de la conciencia o del hombre, sino una propiedad que se extiende a toda la realidad: “La existencia del lenguaje se extiende (...) a absolutamente todo. No hay acontecimiento o cosa, ni en la naturaleza animada ni en la inanimada, que no participe en cierto modo del lenguaje, pues es esencial a cada cosa comunicar su contenido espiritual”.¹⁶ Si la realidad presenta una estructura inteligible, si algo puede conocerse y *decirse* de ella, es porque posee ya un lenguaje propio, independiente del lenguaje o el entendimiento humanos, en el que de algún modo las cosas comunican lo que son. Pero es importante comprender correctamente en qué sentido piensa Benjamin que las cosas “se comunican”. No se trata, naturalmente, de que posean la intención de expresar algo y se sirvan del lenguaje como de una herramienta que les permita hacerlo. Precisamente la omnipresencia del lenguaje, su carácter de propiedad universal, obliga a concebirlo como algo distinto de un instrumento en poder de una conciencia. Las cosas no *hablan*, pero sí se *expresan*, o como Benjamin lo dice, expresan su “contenido espiritual”, lo que hay en ellas de inteligible. La función *expresiva* del lenguaje es, pues, su dimensión más fundamental. Pero se trata aquí de una expresividad que no se funda en una intención de expresar, o si se quiere, de una expresividad que no remite a un sujeto que se expresa. En rigor, el lenguaje objetivo, el lenguaje de las cosas, no expresa nada, o nada distinto de sí mismo: “¿Qué comunica el lenguaje? Comunica la esencia espiritual que le corresponde. Es fundamental saber que esta esencia espiritual se comunica *en* el lenguaje, y no *por medio* del lenguaje. No hay, pues, quien habla el lenguaje [*Sprecher der Sprache*], si con esta expresión nos referimos a quien se comunica *por medio* de estos lenguajes”¹⁷. Así como para Schelling ningún sujeto constituyente estaba detrás de la estructura racional del mundo que se nos da en la experiencia, así para Benjamin nada y, sobre todo, *nadie* está detrás del lenguaje de las cosas. Ellas mismas son lo que expresa su lenguaje.

¹⁶ AN, 9.

¹⁷ AN, 10.

El lenguaje humano es únicamente una modalidad, un caso particular de este lenguaje expresivo universal. Pero se trata de una modalidad muy especial, pues a diferencia de todos los otros, el hombre es el ser cuya esencia se expresa a su vez nombrando a los otros seres: “La esencia lingüística del hombre es su lenguaje. Esto significa: el hombre comunica su propia esencia espiritual *en* su lenguaje. Pero el lenguaje del hombre habla en palabras. Por tanto, el hombre comunica su propia esencia espiritual (en la medida en que es comunicable) *nombrando* todas las otras cosas”.¹⁸ De este modo, Benjamin puede dar cabida en su propia construcción a la concepción “burguesa”¹⁹ que ve en el lenguaje un fenómeno exclusivamente humano y que lo define ante todo por sus funciones representativa y apelativa, y por su carácter simbólico. Estas funciones se subordinan, de acuerdo con Benjamin, a la dimensión expresiva fundamental, propia de todo lenguaje y también del lenguaje humano.

Esta concepción del lenguaje que libera a éste de todo antropocentrismo culmina, de forma consecuente, en un pensamiento teológico. Como todo lenguaje, también el lenguaje humano es ante todo la expresión de una esencia; y como en todo otro lenguaje, el destinatario último de esta expresión no es el hombre, sino Dios: “La concepción burguesa del lenguaje (...) afirma lo siguiente: el medio de la comunicación es la palabra, su objeto la cosa, su destinatario el hombre. En cambio, la otra [concepción, JLL] no conoce ningún medio, ningún objeto y ningún destinatario de la comunicación. Dice: *en el nombre la esencia espiritual del hombre se expresa a Dios*”.²⁰

Estas dos concepciones del lenguaje difieren también por lo que respecta a la relación de los signos con el mundo. La teoría “burguesa” es esencialmente nominalista: las palabras mantienen una relación convencional y enteramente contingente con los objetos. Benjamin rechaza este nominalismo y atribuye una cualidad “mágica”²¹ a la capacidad expresiva del lenguaje. En un texto muy breve, titulado *Sobre la facultad mimética*,²² Benjamin propone el concepto de “ semejanza no sensible” [*unsinnliche Ähnlichkeit*] para caracterizar esta misteriosa relación que el lenguaje mantiene con el mundo. Este concepto sólo puede comprenderse negativamente partiendo de la semejanza sensible: las cosas se asemejan entre sí por sus propiedades sensibles (“la naturaleza produce semejanzas”²³, dice Benjamin), y estas similitudes naturales nos dan la primera y más inmediata idea de semejanza de que disponemos. Pero esta forma de semejanza no es la única. Los juegos infantiles, por

¹⁸ AN, 11.

¹⁹ AN, 12.

²⁰ AN, 12-13.

²¹ AN, 11.

²² AN, 96 y ss.

²³ AN, 96.

ejemplo, consisten en imitar, en imitarlo todo, a los adultos, a los objetos, “el molino de viento y el ferrocarril”²⁴. En estos juegos se realiza una forma de semejanza distinta de la que existe entre los simples objetos de la naturaleza. Se trata aquí de una semejanza que ya no es inmediata, sino mediada, espiritualizada. Aquí lo imitado y lo imitador no permanecen en la pura exterioridad mutua de los semejantes sensibles, de aquellos objetos cuya semejanza, con ser la más exacta, es también al mismo tiempo un hecho bruto, debido a una causalidad ciega. En los juegos infantiles lo imitador y lo imitado se relacionan mediante una actividad consciente, intencionada, y si bien la semejanza es aquí menos exacta que en el caso de la semejanza sensible, la relación de los términos es, paradójicamente, mucho más estrecha. También los símbolos que pueblan el mundo para el pensamiento mágico constituyen, para Benjamin, una modalidad de la semejanza no sensible. Y basta dar unos pasos más en el camino de la mediación de las semejanzas para obtener ese tipo de semejanza no sensible que caracteriza al lenguaje: así como la semejanza no sensible es la relación que, por ejemplo, en la antigua astrología vinculaba a los astros con los destinos humanos, así también es la que mantienen la palabra y su objeto. Pero Benjamin rechaza la interpretación de esta teoría en el sentido de un origen onomatopéyico del lenguaje, por considerarla una forma errónea de captar esa semejanza, de hacerla inteligible devolviéndola al reino de la sensibilidad. “ «Cada palabra – y el lenguaje todo, se ha llegado a afirmar – es onomatopéyica». Es difícil ya sólo precisar el programa que pudiera encerrar esta proposición”²⁵. El puente invisible entre las palabras y las cosas no debe buscarse en la similitud sensible de las onomatopeyas, pero tampoco en la conexión puramente arbitraria que definen las teorías nominalistas del lenguaje. Las palabras *imitan* a las cosas, pero las imitan de forma no sensible, invisible, misteriosa.

Inmediatamente nos asalta la pregunta de si es posible tomar en serio esta concepción del lenguaje que Benjamin propone. Como hipótesis científica, la idea de una relación de semejanza no sensible entre la palabra y el mundo parece poco plausible. No obstante, Benjamin intentó dar a esta teoría del lenguaje un respaldo científico en un ensayo publicado en 1935, precisamente en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, titulado *El problema de la sociología del lenguaje*.²⁶ Un repaso detallado de las principales teorías del lenguaje de la época, desde Karl Bühler hasta Piaget, Husserl o Carnap, sirve a Benjamin para fundamentar el primado de la función *expresiva* del lenguaje sobre sus funciones representativa y apelativa. Para Benjamin, el primado de la función expresiva reduce la importancia de la conciencia y los actos de significación para la explicación del sentido de las expresiones lingüísticas. El lenguaje no puede concebirse como un instrumento en poder de una

²⁴ Ibid.

²⁵ AN, 98.

²⁶ Benjamin, W.: “Problem der Sprachsoziologie”, en AN, 67-92.

conciencia constituida con independencia de él, ni obtiene su sentido prioritariamente de los actos de significación. Al contrario, el lenguaje es ante todo “una manifestación, una revelación de nuestra esencia más íntima y del vínculo psicológico que nos vincula con nosotros mismos y con nuestros iguales”.²⁷ Posee, pues, una autonomía expresiva frente a las intenciones de los hablantes. Pero esta capacidad expresiva hace posible la función representativa, de tal modo que el lenguaje que expresa esa “esencia más íntima” del hablante es también, al mismo tiempo, el lenguaje revelador de la verdad de los objetos.

Pero quizás no es necesario recurrir a la lingüística para fundamentar esta concepción del lenguaje, porque no se trata aquí, o no en primer término, de una hipótesis científica. Lo que Benjamin describe es más bien la relación del lenguaje con las cosas que se nos manifiesta en la experiencia de la escritura. Quien escribe con una intención que va más allá de informar sobre algo en el mundo, quien se detiene a describir lo que ve, se ve obligado a reproducir con sus palabras algo que no es la simple denominación de la cosa, su nombre o su definición por géneros y especies, pero que tampoco es lo que la cosa le sugiere, las cadenas de asociaciones que enlazan el objeto descrito con su propia vida, con su historia personal. La escritura se toma el trabajo de dar palabras a algo que no cae bajo ningún concepto universal, pero que tampoco es un fragmento del mundo privado de quien escribe. Para Benjamin, ese algo es la propia lengua de las cosas, que quien escribe de algún modo *traduce* al lenguaje humano. Escribir, o mejor: describir, es traducir al lenguaje humano la lengua que las cosas ya poseen. Es *imitar* en la propia lengua las inflexiones de la lengua de las cosas.

Benjamin extiende esta concepción del lenguaje y la escritura a la teoría del conocimiento. O tal vez sería más correcto decir que una y otra son para Benjamin lo mismo, pues sólo a través de ese misterioso poder de imitación espiritual que anida en el lenguaje es posible acceder al mundo. Pero esto supone que más allá del lenguaje están las cosas, dotadas de su propia lógica, de su propio lenguaje: “No podemos representarnos en ninguna cosa la ausencia completa de lenguaje”²⁸. La ampliación de la filosofía kantiana que Benjamin se propone llevar a cabo en su “filosofía venidera” se funda, por tanto, en una crítica del idealismo trascendental: el pensamiento y el lenguaje humanos no *constituyen* el mundo, sino que lo *imitan*, lo copian, o lo traducen. El lenguaje humano es una *traducción* del lenguaje del mundo. Un ensayo titulado *La tarea del traductor*²⁹ aclara esta concepción del conocimiento como traducción. Conocer es traducir interminablemente a las palabras humanas la lengua de las cosas. En la traducción de un poema no interesa ante

²⁷ AN, 92.

²⁸ Benjamin, W.: “Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, AN, 9.

²⁹ Benjamin, W.: “Die Aufgabe des Übersetzers”, en *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977 (en lo que sigue, citado como IL), p. 50 y ss.

todo reproducir el *sentido* del texto traducido, lo que el poema comunica, sino algo distinto, “lo inaprehensible, lo misterioso, lo ‘poético’”³⁰ del poema. Así, el traductor de poesía sólo puede traducir “poetizando él también”. Por eso ninguna traducción puede ser fiel al original, pero lo que se exige del traductor no es fidelidad, sino que el original siga viviendo de algún modo en la traducción. Y en ese seguir viviendo “el original cambia”³¹. Si se concibe el conocimiento como traducción, es evidente que la verdad ya no puede pensarse como una relación de “adecuación” a las cosas, como un reflejo. Y Benjamin rechaza expresamente la teoría de la verdad como copia³². Sólo la totalidad inalcanzable de las menciones, las traducciones posibles de las cosas, constituye la lengua verdadera, una totalidad que sólo Dios posee y que a nosotros, los hombres, sólo nos es dada como ideal regulativo.

Dios es la pieza que completa la teoría del lenguaje de Benjamin, la pieza que da sentido a la construcción entera. Pues Dios es quien posee el lenguaje verdadero, el lenguaje que no traduce el mundo, sino que llama a las cosas por sus *nombres propios*. Benjamin recoge a su manera el motivo de la intuición intelectual, clásico del idealismo alemán: así como en el idealismo trascendental el entendimiento no crea su objeto, sino que sólo lo conoce como algo exterior y condenado a permanecer incognoscible tal como es en sí, así los nombres de las cosas sólo son nombres propios en la palabra de Dios que los crea al tiempo que los nombra, quedando el lenguaje humano reducido a la condición de una *traducción*: “Las cosas no tienen nombres propios a no ser en Dios. Pues naturalmente Dios las convocó por sus nombres propios en su palabra creadora. Pero en el lenguaje de los hombres, las cosas están sobredenominadas [*sind sie überbennant*]. En la relación de las lenguas humanas con las cosas hay algo que podría denominarse aproximadamente ‘sobred denominación’ ”³³.

Esta sobred denominación es la “más profunda razón lingüística” del obstinado “mutismo” del mundo y de toda la “tristeza” de la condición humana.³⁴ La expulsión del Paraíso no fue otra cosa que la pérdida de la comunidad de lenguaje con Dios, la condena a traducir el sentido del mundo, en lugar de poseerlo de antemano. E igualmente, la redención debe pensarse como una liberación de la sobred denominación, como la caída del velo de nuestro lenguaje que nos abre el acceso a los nombres verdaderos:

Los *hassidim* tienen una sentencia sobre el mundo venidero que dice: allí todo estará dispuesto como entre nosotros. Tal como es nuestra habitación ahora, así será también en el mundo venidero; donde duerme ahora nuestro hijo, allí dormirá también en el

³⁰ IL, 50.

³¹ IL, 53.

³² Ibid.

³³ AN, 24-25.

³⁴ AN, 25.

mundo venidero. Lo que cubre nuestro cuerpo en este mundo, eso mismo vestiremos en el mundo venidero. Todo será como aquí – sólo un poco diferente. Así es también la fantasía. Sólo extiende un velo sobre la distancia. Todo permanece tal como es, pero el velo se agita, y tras él algo cambia inadvertidamente. Es un cambio, un desplazamiento; nada permanece y nada desaparece. Pero de este movimiento surgen de pronto los nombres, se introducen sin palabras en el caminante, y mientras sus labios los forman, él los reconoce.³⁵

*

No es difícil reconocer en la concepción benjaminiana del lenguaje algunas de las ideas fundamentales de la filosofía de Adorno. La relación entre estos dos autores es compleja tanto en el terreno personal como en el filosófico, y sin duda presenta influencias recíprocas.³⁶ Sería, por tanto, una simplificación inaceptable afirmar simplemente que los textos de Benjamin prefiguran las obras de Adorno, o hacer de Adorno un continuador de Benjamin. No obstante, lo cierto es que el propio Adorno reconoció en Benjamin un precursor o, al menos, un espíritu muy afín al suyo. Para confirmarlo basta leer la introducción que Adorno escribió para su edición de los escritos de Benjamin.³⁷ Quebrantar la hegemonía del concepto, rastrear formas nuevas de experiencia no restringida por un marco categorial prefigurado socialmente, descifrar en las cosas sentidos inusitados y reveladores: la búsqueda paciente de lo no-idéntico, que es el núcleo de la filosofía de Adorno, es al mismo tiempo el programa de Benjamin.

La crítica del idealismo, y muy especialmente del kantiano, es el punto de partida común a ambos filósofos. “Benjamin”, escribe Adorno, “no ha reconocido en ninguna de sus expresiones el límite que fue evidente a todo el pensamiento moderno, el mandamiento kantiano de no extraviarse en mundos inteligibles o, como Hegel lo llamaba irritado, allí donde están las ‘casas de mala fama’”³⁸. También Adorno quiere dar expresión a una forma de experiencia que se libere de la asfixia del trascendentalismo kantiano y que, al mismo tiempo, libere a los objetos de la

³⁵ Benjamin, W.: “In der Sonne”, en AN, 182.

³⁶ Una buena exposición de la relación entre Adorno y Benjamin puede leerse en Wiggershaus, R.: *Die Frankfurter Schule*, op. cit., cap. 3, pp. 217-246. Y frente a la concepción generalmente aceptada de la influencia de Benjamin sobre Adorno, de la que hemos partido también en este escrito, J. Muñoz ha subrayado en su introducción a la correspondencia entre ambos (Adorno, Th. W. / Benjamin, W.: *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 9 y ss.) la influencia de Adorno sobre Benjamin, decisiva para la apropiación por parte de éste de una metodología materialista.

³⁷ Adorno, Th. W.: “Einleitung zu Benjamins «Schriften»”, en *Ges. Schriften*, t. 11, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, pp. 567-583.

³⁸ *Ibid.*, p. 568.

“furia”³⁹ con que el pensamiento de la identidad se abalanza sobre ellos, devorándolos y reduciéndolos a ejemplares anónimos de conceptos universales. Pero sobre todo, es el concepto de *mimesis* el que conecta las filosofías de Adorno y Benjamin. Es verdad que en este punto existen diferencias importantes entre ambos autores: Adorno no describe el ejercicio de la *mimesis* como una forma de experiencia relacionada esencialmente con el lenguaje, como la traducción del lenguaje que anida secretamente en las cosas, sino más bien como una relación cognoscitiva de la conciencia y los fenómenos que es posible establecer, en dos modalidades distintas y mutuamente complementarias, en el terreno de la filosofía y en el arte.⁴⁰ Pero estas diferencias son secundarias frente a la reivindicación común de los elementos miméticos del lenguaje o de la experiencia como alternativa al pensamiento de la identidad (Adorno) o al lenguaje sobredominado (Benjamin). El concepto de *mimesis* es el verdadero punto de conexión entre Adorno y Benjamin.

Adorno señala que Benjamin (a diferencia de, por ejemplo, su contemporáneo Bergson), no se molestó en enfrentarse al racionalismo moderno construyendo una elaborada teoría de la experiencia. Toda lo que dejó dicho a este respecto queda en ensayos breves, fragmentarios, en esbozos que ejercitan la experiencia mimética que al mismo tiempo describen; ensayos que, por decirlo con Wittgenstein, *muestran*, más bien que *dicen*, la teoría del conocimiento de Benjamin, que se limita a *pensar de otro modo*, o a escribir de otro modo. Y es Adorno quien recoge las intuiciones de Benjamin y les da la forma de una teoría filosófica, quien acuña los conceptos que designan eso que Benjamin hace sin decirlo. De ahí que, como señala Adorno, “si se busca en la filosofía de Benjamin lo que resulta de ella [*was heraustritt*], uno se ve necesariamente decepcionado”⁴¹. De algún modo, es en la teoría crítica del propio Adorno donde debe buscarse lo que “resulta” de la escritura fragmentaria de Benjamin, de la filosofía convertida en traducción y *mimesis*.

³⁹ Adorno, Th. W.: *Negative Dialektik*, en *Ges. Schriften*, t. 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 33.

⁴⁰ En el ámbito de la filosofía, es decir, de la razón teórica, Adorno describe la *mimesis* del siguiente modo: “La conciencia debería sumirse en cierto modo inconscientemente en los fenómenos hacia los que toma posición (...) Si el pensamiento se enajenase realmente en la cosa, si se rigiese por ésta y no por su categoría, el objeto comenzaría a hablar por sí mismo bajo la paciente mirada del pensamiento.” (*Negative Dialektik*, op. cit., p. 38). En el arte, en cambio, la *mimesis* consiste más bien en una modalidad de la praxis, en “la afinidad no conceptual de lo producido subjetivamente con lo otro de sí, lo no puesto”, praxis ésta que entraña un momento cognitivo o que “define el arte como una forma de conocimiento” (*Ästhetische Theorie*, en *Ges. Schriften*, t. 7, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pp. 86-87).

⁴¹ Adorno, Th. W.: “Einleitung zu Benjamins «Schriften»”, op. cit., p. 578.

3. Lenguaje e interacción: la crítica de la violencia

Si la concepción del lenguaje de Walter Benjamin entronca directamente con la filosofía de Adorno, no deja de ser sorprendente que otro texto de Benjamin en el que el lenguaje ocupa también una posición decisiva anticipe de forma inequívoca el núcleo de la teoría crítica de Habermas. Se trata del ensayo *Para la crítica de la violencia*, en el que Benjamin expone dos importantes tesis de filosofía política: la consideración del derecho como un forma de violencia⁴²; y la contraposición entre toda forma de violencia (incluida la violencia que encarna el derecho) y el lenguaje, la interacción lingüística o, por decirlo ya en el vocabulario de Habermas, la acción comunicativa. El lenguaje permite establecer formas de interacción de las que queda excluida la violencia. Como veremos, Benjamin se limita a sugerir esta alternativa a la violencia, y no asume como propia una posible filosofía política que defendiese la sustitución de la violencia por la interacción lingüística. Esta filosofía política será la de Habermas, pero no la de Benjamin, quien la rechaza poco después de esbozarla con el argumento de que es imposible “representarse una solución concebible de las tareas humanas (...) suspendiendo completamente y por principio toda forma de violencia”⁴³. Sin embargo, este argumento no pretende desmentir la tesis de que en el lenguaje anida la *única* posibilidad de una interacción no violenta, sino que más bien le sirve a Benjamin para introducir una tercera posibilidad, alternativa tanto a la violencia del derecho como a la interacción lingüística en la que toda violencia ha desaparecido. Esa tercera posibilidad es lo que Benjamin llama la “violencia divina”, y constituye el núcleo de la crítica filosofía política que Benjamin esboza en las últimas páginas del ensayo. Pero a pesar de este giro, a pesar de que Benjamin no hace suya su propia intuición fundamental, lo cierto es que ésta se encuentra inequívocamente presente en su escrito: la única alternativa a la violencia es el lenguaje.

“La tarea de una crítica de la violencia”, comienza Benjamin su escrito, “puede redefinirse como la exposición de su relación con el derecho y la justicia”⁴⁴. Es decir: la cuestión moral y jurídica que plantea la violencia es la de si tenemos derecho a recurrir a la violencia, si alguna forma de violencia es legítima o justa. Ahora bien, este planteamiento del problema que sin duda parece el más natural o incluso el único posible, se basa en un supuesto fundamental que Benjamin pone en cues-

⁴² En alemán esta tesis es más plausible que en nuestro idioma: el término “*Gewalt*” significa igualmente violencia y poder autorizado, legitimado jurídicamente (en el sentido en que hablamos, por ejemplo, de poder ejecutivo, legislativo y judicial). Derrida llama la atención sobre este doble significado de la palabra “*Gewalt*”, que tiene cierta importancia para comprender el texto de Benjamin. Cf. Derrida, J.: *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 76.

⁴³ Benjamin, W.: “Zur Kritik der Gewalt”, en AN, 59.

⁴⁴ AN, 42.

ción. Ese supuesto es la *relación de medio a fin*, la estructura teleológica o instrumental de la acción. La compleja argumentación de Benjamin se propone mostrar, en efecto, que mientras se plantee el problema de la violencia en *estos* términos, mientras se plantee desde la perspectiva de la legitimidad de ciertos medios violentos para la consecución de fines que se consideran legítimos, no se habrá avanzado gran cosa en la crítica de la violencia, y en último término se podrá seguir justificando prácticamente cualquier recurso a la violencia, cualquier abuso.

Benjamin interpreta el iusnaturalismo y el positivismo jurídico como dos respuestas posibles y opuestas a la cuestión de la legitimidad de la violencia desde la perspectiva de la relación de medios y fines. El iusnaturalismo toma como punto de partida ciertos fines que se consideran justos “por naturaleza” (no importa, para la argumentación de Benjamin, si estos fines se consideran inscritos en la razón o en la naturaleza humana, o si los conocemos de algún otro modo). Ahora bien, si se acepta esta posición, y la violencia se interpreta únicamente como una propiedad de los medios, entonces su justificación no presenta apenas dificultades: “Si la violencia es medio, podría parecer que está dado sin más un criterio para la crítica de la violencia. Este criterio se impone al preguntarnos si la violencia es en determinados casos un medio para fines justos o injustos.”⁴⁵ Será legítimo el recurso a la violencia cuando ésta permita realizar fines justos. Para el iusnaturalismo, el fin siempre justifica los medios. Pero a juicio de Benjamin, el iusnaturalismo deja sin respuesta la cuestión de si la violencia es aceptable *incluso* cuando realiza fines justos. Y de hecho el iusnaturalismo ha servido históricamente para legitimar formas extremas de violencia en nombre de fines morales. Hegel ya habló, en la *Fenomenología del espíritu*, del terror de la virtud revolucionaria; Benjamin, por su parte, también recuerda que el iusnaturalismo sirvió “como fundamento ideológico del terror en la Revolución Francesa.”⁴⁶

El positivismo jurídico pretende poner coto a la ligereza con que el iusnaturalismo permite legitimar la violencia. Si el iusnaturalismo parte de fines justos para juzgar la *legitimidad* de los medios, en cambio el positivismo renuncia a adoptar una perspectiva moral como punto de partida y se limita a examinar los medios desde el punto de vista de su *legalidad* [*Rechtmässigkeit*], pues sólo el estricto cumplimiento de ésta garantiza la legitimidad de la acción, sean cuales sean los fines que ésta se proponga realizar. Benjamin subraya el carácter complementario, aunque antagónico, de iusnaturalismo y positivismo: “El derecho natural aspira a ‘justificar’ los medios por la justicia de los fines; el derecho positivo a ‘garantizar’ la justicia de los fines por la legalidad [*Berechtigung*] de los medios.”⁴⁷ Pero esta complementariedad no resuelve los problemas de ninguna de estas dos posiciones,

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ AN, 43.

sino que más bien conduce a un círculo vicioso en el que ambos, iusnaturalismo y positivismo, sucumben por igual.

En efecto, más que criticar la violencia, el iusnaturalismo permite ejercerla con buena conciencia. El positivismo, en cambio, tiene a juicio de Benjamin varias ventajas frente al iusnaturalismo. En primer lugar, la ventaja de no dar por supuestos ciertos fines naturalmente justos, y de subrayar el carácter histórico, *positivo*, de todo derecho, lo que en última instancia remite al *reconocimiento* intersubjetivo de tales fines como fuente de su legitimidad: “Los fines que carecen de este reconocimiento pueden llamarse fines naturales; los otros, fines jurídicos.”⁴⁸ Y en estrecha relación con esto, la segunda ventaja del positivismo frente al naturalismo consiste en proscribir toda forma de violencia que pudiera ejercerse en nombre de fines que *parecen* justos a la conciencia individual. El monopolio estatal de la violencia se fundamenta en una concepción positivista del derecho, mientras que el iusnaturalismo concede igualitariamente el derecho a recurrir a medios violentos para perseguir aquellos fines que cada cual tiene por justos. Pero también el positivismo tiene una importante debilidad por lo que respecta a la crítica de la violencia; una debilidad que, si se observa de cerca, es simétrica y complementaria a la del iusnaturalismo. La proscripción de la violencia individual que se ejerce en nombre de fines pretendidamente naturales, desemboca fácilmente en una defensa del derecho por el derecho mismo, con independencia de si éste es justo o injusto, o de la autoridad moral que pueda asistir a quienes lo incumplen. “El interés del derecho en la monopolización de la violencia frente a la persona particular no se explica por la intención de salvaguardar los fines del derecho [*Rechtzwecke*], sino por la intención de salvaguardar el derecho mismo”⁴⁹. La violencia del derecho sólo protege al derecho mismo, y el positivismo jurídico es ciego para las razones morales: tanto aquellas sobre las que debería basarse en última instancia su legitimidad, como las que pueden hacer valer quienes la niegan.

Benjamin cree reconocer, pues, una dialéctica de iusnaturalismo y positivismo, un movimiento por el que ambas posiciones se rebasan mutuamente y que las mantiene presas en un terreno que no permite desarrollar una verdadera crítica de la violencia, pues ésta reaparece una y otra vez por ambos lados. Si el iusnaturalismo autoriza al individuo a ejercer una violencia ciega y despiadada en nombre de sus fines particulares, en cambio el positivismo responde autorizando al Estado a ejercer sobre el individuo una violencia no menos brutal, sólo que esta vez en nombre de lo universal, que en última instancia no es otra cosa que su propia autoconservación. De ahí que Benjamin pueda reinterpretar la oposición entre iusnaturalismo y positivismo como una oposición entre dos formas de violencia, la “violencia que

⁴⁸ AN, 45.

⁴⁹ AN, 46.

establece el derecho” [*rechtsetzende Gewalt*] y la que “conserva el derecho” [*rechtserhaltende Gewalt*].⁵⁰

Benjamin examina varias figuras que encarnan estas dos formas de violencia o alguna forma híbrida: el “gran criminal”, la huelga general, el derecho de guerra, la institución de la policía, la pena de muerte. La primera y la última son quizás las más interesantes, pues representan del mejor modo el carácter perfectamente simétrico de la violencia subjetiva y de su respuesta en la violencia del Estado. El gran criminal transgrede hasta tal punto el derecho vigente, lo pisotea tan despiadadamente, que su acción constituye para el derecho o el Estado una grave amenaza: la amenaza de una conculcación total. La violencia extrema del gran criminal ya no se ejerce, como la violencia del revolucionario “iusnaturalista”, en nombre de fines que tienen al menos la pretensión de ser universales; pero conserva de la violencia iusnaturalista el carácter de una renovación, el anuncio de la irrupción de un orden nuevo que destruye el anterior. Precisamente este carácter de conculcación total del orden vigente explica la “simpatía de la multitud contra el derecho”, “la secreta admiración del pueblo” hacia estos criminales, por inaceptables o aún monstruosos que sean sus actos.⁵¹ Estos actos desencadenan necesariamente el castigo ejemplar, la pena de muerte en la que la violencia que conserva el derecho encuentra su expresión más acabada, “pues en el ejercicio de la violencia sobre la vida y la muerte el derecho se refuerza a sí mismo más que en ninguna otra acción jurídica [*Rechtsvollzug*].”⁵² Pero este acto en el que el derecho se manifiesta en toda su majestad, en el que la violencia que conserva el derecho vence y aplasta a la violencia que conculca el derecho, es al mismo tiempo el que más repugna al “sentimiento refinado”, que olvida el escándalo y la indignación que provocaron en él los actos del criminal y ya no ve nada más que la dureza y la crueldad del derecho que se impone implacablemente sobre el individuo. Precisamente la consumación del derecho manifiesta que hay en él “algo podrido”.⁵³

Ese “algo podrido” es la violencia misma. Una violencia que no desaparece ni en el iusnaturalismo ni en el positivismo, sino que se reproduce en dos formas antagónicas y simétricas que se reclaman mutuamente. La cuestión es, entonces, saber si existe alguna alternativa a la violencia, alguna crítica de la violencia que alumbrase formas de relación entre los hombres de las que la violencia quede enteramente excluida y ni la moral ni el derecho, ni lo particular ni lo universal, puedan ya justificarla. ¿Pero cuál puede ser la alternativa a la violencia, si el derecho está completamente penetrado de ella, si la distinción tradicional entre estado de naturaleza y estado jurídico no coincide con la distinción entre formas violentas y formas no

⁵⁰ AN, 49-50.

⁵¹ AN, 46.

⁵² AN, 51.

⁵³ Ibid.

violentas de interacción? O, como Benjamin se pregunta: “¿Es posible en general un arreglo no violento de los conflictos?”⁵⁴

Benjamin da una respuesta afirmativa a esta pregunta: sin duda existen formas de relación entre los hombres en que la violencia queda fuera, y “las relaciones entre personas privadas están llenas de ejemplos de ello”.⁵⁵ La alternativa a la violencia ha de buscarse más acá de toda institución jurídica o política, en un ámbito de interacción que precede al derecho. Debe buscarse en “la cultura del corazón”⁵⁶, en la confianza mutua y la voluntad de convivir pacíficamente, en la cortesía incluso. Pero el ejemplo más perfecto es el diálogo: “Hay una esfera de acuerdo [*Übereinkunft*] humano que carece hasta tal punto de violencia que es enteramente inaccesible a la violencia: la auténtica esfera del ‘entendimiento’ [*Verständigung*], el lenguaje.”⁵⁷ Benjamin considera, además, que ésta es la forma originaria de interacción, y que sólo *más tarde* queda teñida por la violencia del derecho. Ese momento llega cuando queda penalizada la mentira, el engaño, y por tanto el habla queda de algún modo juridificada. Cuando quien miente o incumple lo prometido puede ser castigado, cuando la voluntad de entenderse se ve suplantada por el derecho a exigir del interlocutor que diga o haga ciertas cosas aunque no quiera decirlas o hacerlas, cuando la comunicación ya no prosigue en razón del acuerdo alcanzado o confirmado con cada acto de habla, sino porque existe la amenaza de sanciones externas que uno de los hablantes esgrime frente al otro, entonces las relaciones de entendimiento se transforman ya en relaciones jurídicas, y el habla cae en el círculo irremediable de la violencia.

Las implicaciones políticas de estas ideas son fáciles de determinar. Si el derecho es ya una forma de violencia, no hay reforma jurídica capaz de acabar con ésta. La consecuencia política de la crítica radical de la violencia sería, pues, “la tarea de la aniquilación del poder estatal [*Staatsgewalt*]”⁵⁸. En una palabra: el anarquismo. En la filosofía política de Sorel encuentra Benjamin argumentos para oponerse no ya al reformismo político (que Benjamin ataca, con argumentos muy similares, en su célebre ensayo *Sobre el concepto de historia*⁵⁹), sino incluso a una revolución estatista, como la revolución soviética, que sólo sustituye unas formas de violencia jurídica por otras, o que sólo logra que cambien los amos de la “masa de productores”⁶⁰. La utopía política de Benjamin, la que se sigue de su crítica de la violencia, es el anarquismo, entendido como una forma de organización social en la que el habla sustituyese a la violencia, pero *también* al derecho.

⁵⁴ AN, 54.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ id.

⁵⁸ AN, 57.

⁵⁹ IL, 251 y ss.

⁶⁰ AN, 56-57.

*

Benjamin apenas esboza estas implicaciones políticas. No toma el camino abierto por su propia concepción de una interacción mediada por el lenguaje como alternativa a toda forma de violencia. Ya hemos señalado la razón de ello: ni la especie humana puede sobrevivir sin alguna forma de organización institucionalizada de la convivencia, ni la abolición de sus servidumbres históricas podría lograrse por vías pacíficas: “Toda representación de una solución concebible de las tareas humanas, por no hablar de una liberación [*Erlösung*] del círculo embrujado de todas las condiciones existenciales que la historia mundial ha conocido hasta ahora, sigue siendo irrealizable si se suspende completamente y por principio toda forma de violencia.”⁶¹ El poder y la violencia son, pues, ineliminables de la historia humana, tanto si esta historia prosigue la acumulación de ruinas en que hasta ahora ha consistido, como si se trata de suspenderla para que irrumpa en ella una nueva época, el tiempo de la redención. Por eso Benjamin, en las últimas páginas de su escrito, reúne en un mismo concepto de “violencia mítica” las dos formas de violencia que había distinguido anteriormente, la violencia que instauro el derecho y la que lo conserva, y contrapone a ambas un tercer tipo, la “violencia divina”. La crítica de la violencia no conduce a la suspensión de ésta, sino a su eliminación por medio de un tipo nuevo, históricamente inédito. Una vez más es posible reconocer aquí la influencia de Sorel: la violencia divina es aquella que destruye las formas existentes de dominación pero no instauro otras nuevas; es la que se abate “sin anunciarse previamente, sin amenaza, fulminantemente”⁶² y hace justicia en una situación de opresión, pero sin reproducir a su vez la opresión. Así como el lenguaje mágico se define por su carácter esencialmente *expresivo*, frente al lenguaje instrumental propio de la concepción “burguesa”, así la violencia divina “no es medio, sino manifestación”⁶³, pura expresión de la ira ante la opresión presente, liberada de la lógica de medios y fines constitutiva de las dos formas de violencia mítica.

Las referencias a Sorel y la idea de una violencia sin finalidad, aunque también sin fundamentaciones racionales claras, deben mucho al anarquismo y al surrealismo, pero también recuerdan demasiado al culto fascista de la violencia por la violencia. Habermas señala a este respecto que el texto de Benjamin, escrito en 1920, pertenece a una época en que aún no eran claramente visibles los peligros de una concepción irracionalista y “expresionista” de la política.⁶⁴ Quizás si este ensayo

⁶¹ AN, 59.

⁶² AN, 63.

⁶³ AN, 60. La violencia divina se sacude el “dogma fundamental” de la violencia mítica, que Benjamin expone en dos ocasiones (AN, 43, 59) con las mismas palabras: “Los fines justos pueden alcanzarse por medios justificados, los medios justificados pueden aplicarse a fines justos”.

⁶⁴ Habermas, J.: “Crítica concienciadora o crítica salvadora”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 327. En cambio, Derrida, en *Fuerza de ley*, op. cit. (cf. sobre todo el segun-

hubiese sido redactado algunos años más tarde, cuando la influencia de Adorno y Brecht indujo a Benjamin a emprender una aproximación al marxismo siempre muy personal y heterodoxa, su crítica de la violencia habría podido adquirir otros contornos. Sea como fuere, lo cierto es que Benjamin no creyó posible que la filosofía política pudiese tomar como fundamento normativo el modelo de una interacción libre de dominación y mediada por el lenguaje. Pero no menos cierto es que este modelo está trazado con toda claridad en su ensayo sobre la violencia. También el segundo gran paradigma de la teoría crítica tiene en Benjamin un precursor inequívoco.

4. Conclusión: el lenguaje y la teoría crítica

Los dos paradigmas fundamentales de la teoría crítica frankfurtiana, el de Adorno y el de Habermas, están anticipados en la obra de Benjamin, concretamente en dos aspectos de su concepción del lenguaje. Quizás la diferencia entre ambos paradigmas podría compararse, a la luz de la filosofía de Benjamin, con la diferencia entre la función representativa y la función apelativa del lenguaje. Un lenguaje cuya semántica se hubiese liberado del avasallamiento de la lógica identificadora del racionalismo moderno es el instrumento cognoscitivo que pretende desarrollar la teoría crítica de Adorno; un lenguaje utilizado como principio de integración en todos los contextos de interacción social es el criterio normativo de la teoría crítica de Habermas. “Instrumento cognoscitivo” y “criterio normativo” no son lo mismo, del mismo modo que no son iguales ni las obras ni las intenciones de Adorno y Habermas. Como sociólogo, Habermas no necesita “instrumentos” alternativos al racionalismo moderno, de la misma manera que como ensayista Adorno no necesita “criterios normativos” que amplíen la concepción de la racionalidad presupuesta en las ciencias sociales positivistas. Cada uno de estos dos autores ha librado su propia batalla contra sus propios enemigos, que no siempre han sido los mismos. Pero es interesante, a mi juicio, notar que es precisamente el *lenguaje*, un determinado uso del lenguaje (en la escritura y el pensamiento solitario, por un lado; en la interacción social, por el otro) el concepto central de ambos paradigmas, y el que los convierte en paradigmas de teoría crítica.

Esta circunstancia confiere a Benjamin una importancia especial entre los autores de la Escuela de Frankfurt. Por lo pronto, una importancia histórica: Benjamin puede considerarse hasta cierto punto como un precursor de ambas teorías, como de

do ensayo, titulado “Nombre de pila de Benjamin”, y el *Post-scriptum*), ha subrayado las afinidades entre este escrito de Benjamin y el pensamiento más reaccionario de los años 20, hasta el punto de sugerir que Benjamin podría haber sido una especie de teórico de la “solución final” *avant la lettre*. Esta ocurrencia de Derrida es, a mi juicio, muy poco plausible.

hecho reconocen tanto Adorno como Habermas⁶⁵. Pero tal vez también una importancia sistemática, teórica: si en ambos casos es el lenguaje el núcleo de la teoría crítica, ¿no cabría esperar que el estudio de la teoría del lenguaje de Benjamin revelase una unidad entre ambos paradigmas de la teoría crítica, insospechada incluso para sus propios autores? ¿No sería posible conectar la semántica de un lenguaje libre y la pragmática del lenguaje de una sociedad libre? ¿Qué función desempeña el lenguaje semánticamente libre en la interacción comunicativa? ¿Y qué función, a su vez, desempeña la interacción comunicativa en la posibilidad de un lenguaje semánticamente libre? ¿No podría suceder que se exigiesen mutuamente la libertad social habermasiana y la libertad del individuo adorniano en su trato no objetivante con el mundo?

Tal como señalé en la introducción, no me es posible dar respuesta a estas preguntas. Pero el análisis de la teoría del lenguaje de Benjamin ha servido, al menos, para poder plantearlas.

Bibliografía

- ADORNO, Th. W.: “Einleitung zu Benjamins «Schriften»”, en *Ges. Schriften*, t. 11, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, pp. 567-583.
BENJAMIN, W.: *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977
BENJAMIN, W.: *Angelus Novus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988
HABERMAS, J.: “Crítica concienciadora o crítica salvadora”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.

⁶⁵ Adorno, en su “Introducción” ya citada a los escritos de Benjamin; y Habermas, al final del artículo ya citado “Crítica concienciadora y crítica salvadora”.