



FACULTAD DE FILOSOFÍA

Trabajo Fin de Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna

POLÍTICA Y EXPERIENCIA TRÁGICA DEL DESENCANTO.

Tutor: Cat. D. Manuel Barrios Casares

José Eloy Díaz Sanchez

Curso 2021/2022

POLÍTICA Y EXPERIENCIA TRÁGICA DEL DESENCANTO.

Resumen: En su conferencia, *La ciencia como vocación*, el filósofo Max Weber indica un proceso clave para comprender la racionalización que ha experimentado el mundo moderno: *el desencantamiento del mundo (Entzauberung der Welt)*. En el contexto de la *crisis de la modernidad*, este término se ha usado desde distintos puntos de vista variando su sentido original. En la presente investigación intentaremos dilucidar la naturaleza de la *experiencia del desencanto* en su muchos contextos y sentidos, con el objetivo de establecer una clave hermenéutica desde la que aproximarnos a una lectura de una selección de obras de Walter Benjamin, como autor clave para considerar la posibilidad de una reflexión políticamente comprometida de la *experiencia desencantada*.

Palabras Claves: *Desencantamiento; encanto; Max Weber; Walter Benjamin; pobreza; romanticismo.*

POLITICS AND THE TRAGIC EXPERIENCE OF DISENCHANTMENT.

Abstract: In his lecture, *Science as a Vocation*, the philosopher Max Weber points to a key process for understanding the rationalisation that the modern world has undergone: *the disenchantment of the world (Entzauberung der Welt)*. In the context of the *crisis of modernity*, this term has been used from different points of view, varying its original meaning. In this research we will attempt to elucidate the nature of the experience of disenchantment in its many contexts and meanings, with the aim of establishing a hermeneutical key from which to approach a reading of a selection of Walter Benjamin's works, as a key author to consider the possibility of a politically engaged reflection of the disenchanted experience.

Keywords: *Disenchantment; charm; Max Weber; Walter Benjamin; poverty; romanticism.*

Contenido

PREFACIO	4
INTRODUCCIÓN	6
I. Genealogía del desencanto, sus contextos y polisemias	8
Max Weber. Una posible taxonomía del desencanto	9
Distintos usos y polisemias.....	16
Sergio Givone, la experiencia trágica.....	30
II. Una lectura de Walter Benjamin	35
Crítica a las ingenuas posturas reencantadoras	39
La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica	41
Politización y <i>espíritu romántico</i>	49
El surrealismo: última instantánea de la inteligencia europea.....	49
Urgencia de la distancia	54
Tesis sobre filosofía de la historia	54
EPILOGO.....	63
Bibliografía	66

PREFACIO

El estudio de las implicaciones o sugerencias políticas que devienen de la experiencia trágica del desencanto se debe a unas razones bien concretas y particulares. Anteriormente nos hemos dedicado, en el contexto de un trabajo de fin de grado, al estudio de un autor particularísimo: Gaston Bachelard. Indagamos su formulación de la imaginación poética en el marco hermenéutico del desencanto. Lo expresamos así queriendo decir con ello que abordamos ese trabajo desde la convicción de que la experiencia trágica del desencantamiento del mundo, de la progresiva secularización de la que ha sido testigo la reciente época moderna, podía brindarnos claves para comprender la necesidad de formulaciones tales como las bachelardianas. Diríamos también que este autor resulta paradigmático –como también lo será el que nos ocupe la segunda parte de este trabajo– en su confrontación con dicha experiencia.

Gaston Bachelard es un filósofo de la ciencia, con una exquisita formación en el ámbito de la historia de la ciencia. Sus textos de este corte siguen la lógica racional de la progresiva secularización del saber históricamente científico. En este sentido, sus referencias a la alquimia y distintas teorías animistas de la naturaleza resultan esclarecedoras. Con esto, vemos que Bachelard tiene un íntimo contacto con lo que denominamos *experiencia trágica del desencanto* al bregar con dichas teorías, sacando a relucir las *erradas* premisas animistas de esta.

No obstante, Gaston Bachelard no sólo dedica su pensamiento a la filosofía de la ciencia, sino que dedica ciertas obras a lo que aunábamos en el término *imaginación poética*. En estos casos, se trata de un estudio *mitopoiético* de aquello que queda del otro lado de la secularización, es decir, las cargas valorativas que se encuentran selladas en los elementos naturales –en particular, los elementos fundamentales de las cosmogonías clásicas: el agua, el fuego, la tierra y el aire–. En esta dedicación, aunque de manera no explícita, leemos un rescate de los valores encantados *superados* por la racionalidad, aquellas oscuridades disipadas por la luz ilustrada, aunque con el apoyo de *ciencias* tan confusas como el psicoanálisis jungniano y una fenomenología de pluma

libre y minimalista en doctrina. Es aquí donde nace esta especie de *órgano* humano que llamábamos *imaginación poética*.

Se trata, entonces, de practicar una ojeada desinteresada y puramente gozosa de aquello que el desencanto ha desechado como escoria: los elementos encantados del mundo. Pero nos surge aquí la necesidad de un estudio crítico, con vocaciones o preocupaciones políticas, de cómo se configura este contacto con el desencanto, pues, la resolución bachelardiana de un cierto reencantamiento del mundo, por vía de la imaginación poética, se presta a la inauguración narcisista de un espacio de goce poético-valorativo que presupone una intersubjetividad originaria de corte antropologizante. Se corre aquí el peligro de viciar estas consideraciones hacia posturas esteticistas, que imposibilitan un tratamiento crítico de estas cuestiones capaz de orientarlas hacia la constitución de una genuina preocupación política, a ojos de los acontecimientos ocurridos en el siglo XX. Esteticismos cuyos rendimientos negativos se diagnosticaban en las consideraciones realizadas por Walter Benjamin –el autor al que aludíamos antes como protagonista de la segunda parte de este trabajo– en su conocido ensayo, en su conocido ensayo, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En el epílogo de este escrito nos encontramos con su diagnóstico al respecto de posturas futuristas –que se presentan paradigmáticas de este esteticismo– (Benjamin, 2008):

«*Fiat ars, pereat mundus*», dice el fascismo, y espera que la guerra, tal y como la confiesa Marinetti, la satisfacción artística de la percepción sensorial modificada por la técnica. Resulta patente que esto es la realización acabada del «arte pour l'art». La humanidad, que antaño en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte.

En cualquier caso, ante el fenómeno del desencanto se suscitan problemáticas de alta relevancia crítica: la cuestión del *sentido*, del esteticismo, de lo mitológico en la cultura ilustrada, etc. A fin de cuentas, abordamos esta reflexión sobre el desencanto, desde un primer momento y con la intención apuntando a que esto cambie y se haga claro, como un momento de sospecha trágica frente a lo anteriormente asumido y que ahora se presenta como ideológico o dogmático. Por ello, nos resulta necesario plantear la posibilidad de una vocación crítica y política en relación a este ámbito, viendo en la obra de Walter Benjamin indicaciones de valor a este respecto.

INTRODUCCIÓN

Conforme hemos ido dedicando tiempo a el rastreo crítico de los peligros de posturas al respecto del desencanto, principalmente aquellas posturas ingenuas que se arrojan a una fundación reencantada de sentido, hemos ido perdiendo de vistas los límites claros del eje vertebrador de nuestro estudio: la propia categoría de *desencanto*. En este contexto, entenderlo como categoría afectiva, como figura de una exégesis histórica o como núcleo duro de la racionalidad nos lleva a juicios dispares en el despliegue de la actividad reflexivo-crítica.

Para aclarar, por tanto, de qué se trata cuando hablamos de *desencanto* habremos de comenzar haciendo una suerte de genealogía del término y analizar su polisemia en aquellos contextos en los que opera. El ejercicio taxonómico de la primera parte hemos de entenderlo desde su función esclarecedora, pues, en el desarrollo de esta misma primera parte se podrá leer entre líneas los problemas que nos llevaría tomarnos dicha taxonomía desde una rigidez férrea.

Como referencias para esta genealogía encontramos en primer lugar la obra señera de Max Weber, pero también, al hilo de la misma una aglutinación de otros textos en los que cabe apreciar divergencias de sentido con respecto a la noción weberiana de *desencanto*, tanto como discursos adscritos sin más a su línea de interpretación. Una vez familiarizados con la problemática, nos parece fundamental indicar su carácter trágico, lo que nos lleva a una lectura del texto *Desencantamiento del mundo y pensamiento trágico* del italiano Sergio Givone.

Para completar este estudio realizaremos a lo largo de toda la segunda parte una lectura de distintos textos del filósofo Walter Benjamin. En su figura encontramos que la experiencia trágica del desencanto juega un papel crucial a la hora de acercarse a las distintas urgencias de su tiempo (crisis política, social y económica, crisis de la narratividad, cambio de estatus de la obra de arte, transformación técnica del mundo, etc.), viendo en él una cristalización ejemplar y consciente de nuestra problemática. Consideramos que, si bien hemos debido recurrir a distintos autores para ejemplificar y trazar diferencias y similitudes en las asunciones de la cuestión del desencanto en tanto diagnosis sobre la época, ninguno de ellos penetra en el tema tan directa y profundamente

como lo hiciera Benjamin en sus deslumbrantes consideraciones. De él extraemos también, y así podrá hallarlo el lector de este trabajo, una serie de rendimientos e implicaciones políticas que nos parecen consustanciales al despliegue de la problemática abordada.

Por último, en la sección epilógica, nos esforzaremos en repensar la temática de manera global y menos apegada a textos concretos para presentar una síntesis en la que se atiendan las tensiones internas y dilucidar posibles puntos de fuga.

I. Genealogía del desencanto, sus contextos y polisemias

Como ya advertimos en la Introducción, reservamos esta primera parte al cumplimiento del propósito de aclararnos y enmarcar el contexto desde el que vamos a hablar aquí de desencanto. Por ello, tomaremos a Max Weber como autor clave para situar la cuestión, en la medida en que la acuñación técnica del término “Entzauberung” para describir el carácter de los procesos de racionalización del mundo moderno procede de él, e indagaremos en las distintas facetas que este nos presenta, manteniéndonos en la circunspección de este mismo autor. Como resultado de esta primera etapa, nos toparemos con tres sentidos generales en el uso del concepto *desencanto* o *desencantamiento del mundo*, al que les atribuiremos los siguientes apellidos: *desencanto epistemológico*, *desencanto afectivo* y *desencanto político*.

Posteriormente, en una sección adscrita a este primer punto, añadiremos otras perspectivas desde las que, bajo nuestro juicio, se hace operativo el término, con el objetivo de limitar y también *deslimitar* cuando sea necesario la rigidez de la taxonomía propuesta a partir de la lectura de los textos del sociólogo alemán. Otro objetivo de esta sección se orienta a familiarizarnos con la complejidad inmanente al estudio al que nos enfrentamos, y a practicar la orientación hermenéutica que tiene como clave la experiencia trágica del desencanto.

Por último, trataremos de abordar la, ya adelantamos, difícil tarea de expresar la consistencia trágica de la experiencia que intentamos plantear. Nos servirán para anotar esta dimensión las reflexiones de Sergio Givone principalmente, que, en parte, responden a las consideraciones weberianas. No obstante, recurriremos brevemente a la filosofía nietzscheana con la esperanza de agregar más cuerpo y profundidad a nuestro trato con lo trágico.

Max Weber. Una posible taxonomía del desencanto

Asumimos que *Max Weber* se presenta como el principal habilitante del concepto *desencantamiento del mundo*. Eso lo hace en su famosa conferencia en *Múnich* a principios de noviembre de 1917 (Weber, 2020) titulada *La ciencia como profesión*¹.

Aquí la expresión *desencantamiento del mundo* (*Entzauberung der Welt*) se emplea para designar un proceso que indica la creciente *racionalización* que la historia universal ha experimentado. La racionalización se entiende como un proceso en el conocimiento en el que se incrementa, por así decirlo, el índice de *cognoscibilidad*. No se trata de que conozcamos más *de facto* el mundo y el sujeto en él, sino que este, cada vez más inserto en el proceso de racionalización, adquiere la capacidad de conocer más ámbitos de la realidad. Se trata evidentemente de un proceso que se remonta a los antecedentes del racionalismo y la Ilustración y que tiene en movimientos intelectuales y sociales como éstos algunos de sus signos de identidad genealógica más acusados. En este sentido, remite a una experiencia de mundo en la que ya no se supone la existencia de un sentido oculto, o de una transcendencia (en términos de lo que Charles Taylor designa como propio de una época secular) o de trasmundos nietzscheanos. En la racionalización se da la afirmación del carácter inmanente de la realidad y su traducción en términos de *dominio* mediante el *cálculo*. Nada queda fuera de esta lógica racional. Todo es susceptible de conocer mediante la racionalidad.

En ocasiones se traduce el *desencantamiento* por *desmagificación* (por la raíz de la palabra “*Entzauberung*” en alemán, “*Zauber*”, magia, hechizo, a la que se añade como prefijo la partícula negativa “*ent*”, que indica el deshacer o sustraer algo, y la desinencia activa del sustantivo “*ung*”). La magia es aquí la figura de *lo encantado*. Como ejemplificación de esta actitud del *encanto*

¹ En otras ocasiones se ha traducido como *La ciencia como vocación*. Sin embargo, el término alemán *Beruf* hace referencia, precisamente, a lo profesional, esto es, a la forma mundana en que se ejerce la vocación: la dedicación en cuanto a aquella actividad desde la que *uno se gana la vida*. Este uso del término se hace más pertinente atendiendo al contenido del texto en cuestión: «Pero no se trata ya de la cuestión de la vocación *para* la ciencia, es decir, del problema de qué significa la ciencia como profesión para quien se dedique a ella, sino que la cuestión es otra: ¿qué es la *profesión de la ciencia* en el conjunto de la vida del hombre y cuál es su valor? (Weber, 2020, págs. 73, 74)». Como es sabido, Lutero acuña técnicamente el término alemán “*Beruf*” para traducir la *klésis* de la que habla San Pablo cuando se siente llamado a ejercer su profesión de fe como apóstol. Weber entiende que este sentido se “mundaniza” en el capitalismo sin perder por ello en principio su dimensión espiritual “ascética”. A eso es a lo que llaman “*ascetismo intramundano*”, clave de la actitud ética de la que surge el capitalismo, según desarrolla por extenso en su famoso trabajo, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 2004).

podemos encontrar a los hechiceros que, para Weber, cumplen el papel, por primera vez, de *funcionarios* de un mundo superior, pleno de sentido. Esto es, existe un *trasmundo* que se separa de la realidad material. Esta está regida por la ley del trasmundo, quién domina de manera subterránea. En este punto, el dominio puede ser apelado en figuras mediadoras como los hechiceros. Nos situamos, aquí, en el marco de cosmovisiones cuyos convencimientos tienen asunciones animistas o espiritualistas de la naturaleza y de la realidad. Escapar de estas convicciones trasladándolas al ámbito de la superstición configuraría el tránsito hacia perspectivas más desencantadas.

Por lo tanto, vemos que esta noción de *desencantamiento* tiene, primeramente, una vocación *epistemológica*, es decir, tiene que ver con la manera en que conocemos el mundo. Desencantamiento o *desmagificación* alude primeramente al convencimiento de que lo que no sabemos es cuestión de tiempo saberlo, que nada en nuestras condiciones de vida y en la realidad está bajo el mandato de fuerzas ocultas que responden a un trasmundo incontrolado. La traducción de esto significa que todo es susceptible de ser *dominado* mediante el *cálculo*. Decimos, pues, que esta significación del *desencanto* es de corte epistemológico en la medida en que interviene de lleno en cómo comprendemos el mundo, en la manera en que actúa nuestra *inteligencia*.

Hemos de atender, con todo, a una de las consecuencias de este proceso de racionalización en el que interviene el *desencanto*. Si bien se gana en cognoscibilidad, con el abandono del mito, de la explicación mitopoiética, se diagnostica una pérdida de *satisfacción*. En este texto, dicho diagnóstico está enfocado en la figura del *científico profesional*, sin embargo, nos atrevemos a interpretar que hay vocación de generalidades. En la vida moderna, se da una insatisfacción que, para Weber, se hace más patente en la figura del científico. La tarea de este está destinada a la superación futura, es decir, sus mayores aspiraciones investigadoras están avocadas a la discusión y superación por parte de futuros científicos que, con suerte, se ayuden de los logros pasados. El conocimiento científico se acerca a la verdad definitiva –en el sentido general de respuestas acertadas y con aspiración definitiva a toda cuestión– de manera asintótica, es decir, nunca de manera conclusiva. La tensión científica incrementa esa aproximación infinita. El conocimiento científico tiene un punto de fuga que deja insatisfecha toda vida dedicada a la pregunta por la verdad. Por ello, se pregunta Weber:

¿Pero este proceso de desmagificación continuado a lo largo de milenios en la civilización occidental y este «progreso», del que la ciencia forma parte como miembro y fuerza impulsora, tiene un sentido más allá de lo puramente técnico y práctico? Estas preguntas las encuentran ustedes planteadas con la máxima radicalidad en las obras de Leo Tolstoi. [...] Todo el problema de sus cavilaciones giraba en torno a la pregunta de si la muerte es un fenómeno con sentido o no. Y su respuesta es que para el hombre civilizado no lo es, y no lo es precisamente porque la vida del individuo civilizado, metida en el «progreso», en lo infinito, no puede tener, de acuerdo con su propio sentido inmanente un final, ya que siempre hay progreso continuo por delante del individuo inserto en ese proceso. Ninguna persona que muere llega a la altura que está la infinitud. (Weber, 2020)

En este fragmento, la noción de desencantamiento comienza a rastrear campos que escapan a las consideraciones sobre el conocimiento, es decir, a la epistemología, abordando una dimensión más afectiva y vivencial del desencanto. Surge aquí el diagnóstico de una insatisfacción, que se incrementa en la medida en que aumenta la especialización de la profesión de la ciencia, como resultado del progreso racionalista, cuna del desencantamiento. Se *tensa* la experiencia del hombre. En la vida del científico profesional, la visión de conjunto y las respuestas de sentido se diluyen en esta especialización. La insatisfacción se revela en esta figura [del científico] de manera paradigmática, ya que, por su definición de científico, la vida nunca alcanza satisfactoriamente el curso del progreso racional: “Ninguna persona que muere llega a la altura que está en la infinitud²” (Weber, 2020, pág. 72).

Como decimos, esta insatisfacción tiene un trasunto en la vida ordinaria del individuo moderno. Caracterizar pormenorizadamente dicha insatisfacción no es lo que procede desarrollar en el curso de la presente investigación. Sin embargo, podemos dar algunas pinceladas que mantengan cierta adherencia al texto de Weber. En este sentido, el individuo moderno *civilizado* ordinario transita en su vida por un mundo con una abrumadora carga cultural, con problemáticas de gran calado y un alto desarrollo tecnológico, a sabiendas de que él es en mayor medida indiferente a dicho mundo. Podríamos hablar aquí de una *alienación* del individuo, en la medida en que *su vida* está principada por la contingente pertenencia a una circunstancia, que en mayor medida es indiferente para con esta [su vida]. Aquí podemos trazar puentes en relación con el

² Podemos comenzar a entrar en el juego de dobleces que irá ganando protagonismo a lo largo del trabajo. En el uso weberiano de la *infinitud* de este fragmento ya se aprecia la figura de la secularización si a continuación de este texto nos asomamos a lo que nos dice Hans Blumenberg en *La legitimación de la Edad Moderna* (Blumenberg, 2008, pág. 23). En este punto, la infinitud ha sido secularizada: se ha hipostasiado del discurso teológico, pero sin dejar de acudir *vicariamente* a un sentido propiamente teológico.

estudio que configurará la segunda parte del trabajo, pues en cierto modo, esto que venimos extrayendo de Weber lo encontramos claramente en el texto *Experiencia y pobreza* de Walter Benjamin. En este texto, presenta este mismo diagnóstico:

Una generación que fue al colegio todavía en tranvía de caballos se encontraba ahora a la intemperie y en una región donde lo único que no había cambiado eran las nubes; y ahí, en medio de ella, en un campo de fuerzas de explosiones y torrentes destructivos, el diminuto y frágil cuerpo humano. (Benjamin, 2007, pág. 217).

A la vuelta de este campo de batalla de la Primera Guerra Mundial, los mínimos y quebradizos supervivientes no traen noticias frescas sobre el sentido de todo aquel acontecimiento, no narran su agencia en la historia, sino que son presos de la *mudez*.

En cualquier caso, nos dice Weber, plantear esta cuestión en su problematicidad no tiene cabida en el ámbito de la *ciencia*. Su estudio ha pasado la barrera de la especialización que la introduce de lleno en el ejercicio de investigaciones con unos marcos concretos, en los cuales se escapan preguntas a propósito de la existencia. No así, deja de evidenciarse en la figura del científico el diagnóstico de una indigencia moderna, con la que relacionamos un cierto *desencantamiento afectivo*, del que venimos hablando en nombre de la *insatisfacción* del científico profesional.

Hasta ahora, en el texto de Weber como inaugural en el uso del término desencanto, podemos averiguar dos sentidos dentro de su polisemia. Se trata de un sentido *epistemológico*, referido a la manera en que conocemos el mundo, en especial en el ámbito de la ciencia contemporánea, y otro sentido que hemos denominado *afectivo*, refiriéndonos con él a una suerte de *sentimiento* de pérdida, en la línea de un sentido existencial en sintonía con un posible sentido histórico o trascendente. Ahondando en este segundo, su pronóstico no lo observamos en primer momento en Weber, sino que, radicalizando la genealogía, se nos conduce a consideraciones típicamente románticas. Podemos pensar cómo el Romanticismo alemán es testigo de la experiencia de pérdida. Esta es verbalizada acudiendo a la *metaforología teológica*: la indigencia

terrena se presenta como una “retirada de los dioses”³. Esta estructura experiencial del desencanto es la que conduce a los románticos a la búsqueda de los absolutos, la necesidad de reconciliación con lo perdido. Vemos con esto que el romanticismo representa una paradigmática *salida* –o contemplación de salida– del estado de indigencia. Si bien, en cuanto salida podemos y debemos de problematizar dicho romanticismo, cosa que trataremos en la segunda parte del texto, abordando el texto de Walter Benjamin dedicado al Surrealismo (Benjamin, 2007, págs. 301-316).

Por otra parte, cabría decir que mientras la caracterización del primer sentido puede presentarse habitualmente como manteniendo una cierta asepsia o neutralidad axiológica, que sería ya ella mismo signo distintivo de la secularización o el desencanto realizados, en las descripciones y diagnósticos epocales que inciden en el segundo sentido se percibe con claridad un tinte de crítica que introduce un vector crítico respecto a la asunción puramente afirmativa del fenómeno. Si no estamos frente a una toma de partido, es decir, una vuelta de conciencia del desencanto mismo, estas perspectivas sientan las bases que posibilitan repensar el desencanto por entero. De lo contrario, de esta comprensión *epistemológica* se podría derivar una concepción *ontológica* severa sin mayores rodeos. En el mismo Weber, en su texto *Sociología de la religión* (Weber, 1978, pág. 95), podemos encontrar esta derivación ontológica: “La tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal”. En este fragmento podemos encontrar cómo rápidamente desde el desencantamiento, como proceso intelectual cuya cualidad esencial podría ser el desprendimiento de vicios epistemológicos –que derivarían en una comprensión de mundo de corte animista, espiritista, o, en todo caso, esotérica–, a la primacía de una ontología mecanicista-casual. Esta problemática es fundamental en el contexto de las críticas al positivismo a comienzos del siglo XX.

Indagando aún más en los textos de Weber, en concreto en su segunda conferencia *La política como profesión* que se empareja con la ya mencionada, se tratan distintos aspectos que

³ Schiller en su poema *Los Dioses de Grecia* nos dice: “¿Dónde, mundo bello, te encuentras? ¡Retorna | tú, de la natura, dulce edad florida! | Ay, sólo en el reino *hadado* [énfasis agregado] de los cantos | vive todavía tu pasmosa huella. | Se anega en tristeza la campiña yerma, | ningún ser divino a mi vista parece, | ¡ay! del cuadro aquel palpitante de vida | solo ‘ la sombra quedó” (Schiller, 2005, pág. 27). Podemos ver en esta manera romántica de problematizar el desencanto cómo la presencia del *canto* y la patria de los poetas como aquellos lugares que deficitariamente mantienen contacto con la magnificencia divina; aún queda *encanto* en ellos.

merecen un tratamiento. Si bien el texto fundamentalmente tiene un carácter histórico-sociológico, Weber pone sobre la mesa una problemática que responde a una realidad que aquí hemos de tematizar. Esta tiene que ver con lo que se ha denominado crisis de la modernidad y en particular la indicación del desfondamiento de lo moderno que se viene dando en la historia de occidente y que encuentra su escatología en el siglo XX⁴. Este desfondamiento en íntima relación con el proceso de secularización política estructura una tercera acepción del desencanto: el *desencanto político*.

Lo que nos interesa principalmente de este texto es el estudio que Weber hace de los fines y los medios, a propósito del buen político. Tras un análisis histórico del devenir de los distintos perfiles de agencia política, donde se pone de manifiesto el ascenso burgués, la profesionalización de la política, la relevancia de la interesante figura del funcionariado *sin rostro* hasta la lógica de partidos que estructura lo presente, todo ello remitiendo a un esbozo de lo que significaría ser un buen profesional de la política, se hace una distinción conceptual fundamental.

Se habla de *éticas de convicción* y de *éticas de responsabilidad* como dos marcos valorativos que rigen las acciones de la política: “Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a *dos* máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la «ética de la convicción» o conforme a la «ética de la responsabilidad»” (Weber, 1986, pág. 163). Aunque las acciones motivadas por fe en tales o cuales convicciones no estén exentas de responsabilidad, ni viceversa, lo interesante es que podemos identificar qué ética es la que prima en cada caso. Las acciones que responden a la primera máxima son aquellas que se hacen en nombre de una *causa* a la que se le compromete, sin atender a las consecuencias que dicha acción genere. En el segundo caso, la ética de la responsabilidad funda sus acciones en la valoración de las posibles consecuencias, en la medida en que se ha de responder por ellas.

⁴ Aquí se está asumiendo un desarrollo que no está exento de objeciones. A grandes rasgos, podemos referirnos a este [desarrollo] como el conflicto entre el *deber ser* y el *ser*, en la cuna de lo moderno. El despertar kantiano de los dogmatismos racionalistas y la integración dialéctica de esta problemática por parte de Hegel serían momentos de este desarrollo general. La crítica a la legitimidad de esta modernidad, a la solidez de estos, ahora denominados, *metarelatos* constituye bajo esta perspectiva el fin de este proceso. Los sistemas metodológicos que se hacen cargo de la realidad en su totalidad es lo que aquí está en jaque. O, más bien, que la realidad mantenga una correlación íntima con dichos sistemas totalizadores.

El ámbito moral, al que nos vamos a ir refiriendo más abajo, no queda exento de este razonamiento.

Lo que indica, entendemos que fundamentalmente para la interpretación de Weber, la diferencia entre estos dos marcos es que para los individuos cuyas acciones se mueven por convicciones, las malas consecuencias inesperadas que se generen están exentas de culpa, dado que la acción en cuestión responde a una causa mayor que se sitúa por encima de las contingentes consecuencias. Sin embargo, en el caso de la ética de la responsabilidad, la culpa o la necesidad de responder por los actos es vehicular.

Para ilustrar la ética de convicciones, Weber referencia el *Sermón de la Montaña* (Weber, 1986, pág. 161). Bajo esta perspectiva, dicho marco de acción se entiende como una determinación vocacional que subsume toda actividad bajo un poder superior dador de sentido. Sin embargo, a pesar de la necesidad de un sentido totalizador de un proyecto político, este no debe embargar las acciones concretas del político. Caer en este embargo sería negar la democracia y con ello la acción política pasaría a una lucha de verdades ya dadas. Es decir, las convicciones se tratan como revelaciones o premisas dogmáticas que comportan una visión del mundo y una misión política, y que, a fin de cuentas, su elección se debe a cuestiones de fe (Weber, 1986, pág. 157). El buen político, para Weber, aun asumiendo sus convicciones, debe ser capaz de guardar una distancia con ellas para no dejarse llevar por el *pathos* inserto en ellas, posibilitando con ello actuar de manera responsable.

El desencanto político que descubrimos en las entrañas de este planteamiento se advierte cuando preguntamos por qué estas dos máximas se presentan contradictorias. Se trata de que la realidad no tiene por qué responder por las convicciones de un político. La realidad es en mayor o menor medida indiferente para con la verdad o el sentido que indiquen las convicciones. En este punto surge el carácter trágico de la acción política, que viene de lo que podemos llamar la *indiferencia de la realidad* o, convocando al filósofo Hans Blumenberg, el *absolutismo de la realidad*. De nuevo, esta no responde a las teorías desde la que se dirigen las acciones del político. Dichos marcos de acción, que para este constituyen la verdad y el buen funcionamiento de la realidad, es reducido bajo la perspectiva weberiana a una cuestión de convicción.

El actor político no sabe a ciencia cierta si la consecuencia de sus acciones serán las esperadas, y en gran medida está probado que históricamente estas suelen distar mucho del planteamiento original (Weber, 1986, pág. 156). Este [el político] se asemeja a un héroe trágico que, movido por una convicción firme, ha de vérselas con la frustración de un destino indiferente,

por el que ha de responder. Sin esta afirmación, no tendría sentido la distinción weberiana y su apuesta por la ética de responsabilidad.

En el contexto de las críticas a la modernidad o a la racionalidad moderna, se habla de una aprehensión sin disculpas de las injusticias o catástrofes como momentos necesarios dentro de una progresiva emancipación racional, en un sentido hegeliano simplista. El fin de esta racionalidad progresista de un siempre más y mejor que se situaba en el fondo del convencimiento progresista constituye el desencanto político del que se hace eco Weber. Adelantamos ya que ponemos esto en conexión con la trágica esperanza que estudia Ernst Bloch en su conferencia *¿Puede frustrarse la esperanza?* (Gómez, 2007, pp. 165-173). Este pensador marxista heterodoxo pone sobre la mesa, tratando la cuestión de la esperanza, el color político que la experiencia del desencanto comporta, indagando aún más en esa perspectiva desencantada que se hace autoconsciente de su condición.

Distintos usos y polisemias

Parece que todo apunta a que el desencanto, a pesar de sus distintas nociones, incluso dentro del mismo texto de Weber, hace alusión primeramente a una privación: la privación de encanto ya sea este en su sentido mágico-científico, afectivo o político. Es de vital importancia aclarar a qué nos referimos con la palabra *encanto* cuando hablamos de una carencia de este.

En este punto, nos parece pertinente rescatar primeramente los estudios que, haciéndose cargo de la experiencia religiosa, como paradigma de experiencia *encantada*, han constituido un esquema. Nos referimos principalmente a la habilitación que Mircea Eliade hace de las figuras de lo sagrado y lo profano en su obra *Lo sagrado y lo profano* (Eliade, 2014) y los binomios *trascendencia* e *inmanencia* de Charles Taylor (Taylor, 2014), junto sus consideraciones acerca de la *secularidad*. Atendemos a estos autores y sus teorías como un refuerzo o enriquecimiento de lo que ya veníamos hablando cuando nos circunscribíamos más arriba al texto de Weber *La ciencia como vocación* (Weber, 2020).

En su obra, Mircea Eliade se sirve de la fenomenología y la historia de las religiones para describir y diferenciar el ser humano presente del por él acuñado *homo religiosus*. Acudiendo a civilizaciones arcaicas y a «tribus del mundo no occidentalizado» da cuenta de cómo la existencia de dichos individuos está marcada por la experiencia de *hechos sagrados*. Estos hechos sagrados generan experiencias de gran significado dentro de la existencia social e individual; fundan una visión cosmológica y existencial. Para el *homo religiosus* todas las dimensiones de su vida individual y grupal están embriagadas de sentido a diferencia de la asunción profana –Eliade cita como radicales dentro de su estudio las nociones de espacio, tiempo, naturaleza y, por último, la existencia en cuanto tal, como una suerte de paso de lo extrínseco al ser humano a lo intrínseco (aunque estos términos puedan ser problemáticos). En lo profano reina la insignificancia, la homogeneidad, la indiferencia, el *avalorismo*, etc. Por otro lado, los hechos sagrados son irrepetibles y particulares, mientras que en la existencia profana los eventos se dan desde la contingencia y toman el signo del anonimato.

Charles Taylor, por su parte, plantea el interrogante de por qué en la actualidad la fe o vida religiosa institucionalizada se da desde la marginalidad estadística de la población, mientras que a lo largo de la historia las posturas no creyentes o ausentes de fe representaban esta marginalidad, es decir, qué ha ocurrido para que en la actualidad lo «raro» sea creer en Dios cuando a lo largo de toda la historia lo «raro» era la ausencia de esta creencia. A este cambio del estado de cosas es a lo que Taylor se refiere cuando habla de la llegada de *la era secular*.

Entrando en el texto de Taylor, se denomina *trasfondo* a esto que ha cambiado (Taylor, 2014, pág. 37). Los trasfondos o marcos contextuales son el lugar en cierta medida irreflexionado desde el que podemos formular interrogantes acerca de distintas cuestiones. El examen acerca de la creencia en Dios, que es muy posible, incluso frecuente en la actualidad, es un interrogante carente de fundamentos en trasfondos anteriores, donde la vida religiosa se da de manera mucho más presente. Es desde el contemporáneo marco contextual que podemos realizar afirmaciones tales como que la religiosidad antigua era ingenua y la actual ha de ser reflexiva.

Por qué ha cambiado el trasfondo o la llegada de la era secular es el interrogante que vehicula todo el texto. Pero antes, hay que aclarar en qué consiste el carácter definitorio de esta era, es decir, la secularización. Para esto, Taylor diferencia tres tipos de secularización. La primera secularización es aquella que se refleja en el ordenamiento civil, en el Estado. Desde esta

secularización se explica la noción escolar de *la separación Iglesia-Estado*. La segunda interviene en las comunidades de individuos, con mayor intimidad en sus existencias o experiencias, y se trata de un progresivo alejamiento de Dios. Esto se indica en que progresivamente hay un menor número de individuos creyentes. El tercer y último tipo de secularización, que es el que más le interesa al autor, da de lleno en el *estado de la fe* (Taylor, 2014, pág. 22). Ya no se trata de que haya mayor número de infieles, sino que la fe ha perdido solidez. Ser creyente ya se da desde la disidencia y presentado como una opción más de creencia de vida.

Frente a lo anterior, la interrogación comienza a apuntar a la experiencia vital de los individuos. Y surgen tres modos de enfrentar la vida con respecto a una noción fundamental de la propuesta de Taylor: el “lugar” de *plenitud* vital. Esta plenitud se entiende vagamente como vivir una vida satisfactoria y feliz, encontrar tu camino en el que te realices de manera superlativa. Se hace alusión a aquellos espacios vitales que tienen un gran significado para los individuos.

Ayuda a la comprensión de esos lugares de plenitud seguir los distintos modos de la experiencia vital. En primer lugar, encontramos ese modo de existencia que está apegada a su lugar de plenitud. Podemos pensar aquí, en un contexto creyente en la figura del santo. Este se hace uno con la divinidad –su plenitud– en la medida en que es consagrado. En segundo lugar, se recurre al término baudelairiano de *spleen* para presentar la existencia indigente, nihilista, que se da con una distancia abismal con respecto a ese lugar de plenitud. Por último, encontramos un punto intermedio entre el apego y la distancia absoluta donde se encontraría la vida media del individuo ordinario, ya sea este creyente o no. En este punto, las aspiraciones al lugar de plenitud no tienen por qué dirigirse a un más allá, como sí es el caso de creyente, sino que esta adquiere una dimensión, en principio, puramente *terrena*, que veremos más abajo en detalle.

El horizonte de vida de este modo intermedio de experiencia vital va variando según la *interpretación moral/espiritual* de cada individuo. Para Taylor, en esta interpretación se decide la relación con la plenitud. Sin embargo, y esto es particular de la era secular, dicha interpretación es una opción entre muchas. Uno elige a qué santo rezarle de manera en mayor o menor medida consciente, qué serie de convicciones van a conformar los pilares en su desarrollo vital. Incluso el creyente, cuya decisión de interpretación no parece que nazca desde la voluntad subjetiva, es decir, que su creencia *se le impone desde fuera*, está constantemente tentado por la duda respecto a la supuesta verdad de su credo ya que existen otras opciones de interpretación. Nos dice Taylor que

lo que nos hace decidimos por nuestra opción de interpretación es que esta se presenta como la abrumadoramente más plausible (Taylor, 2014, pág. 37). Entonces, ocurre un fenómeno que nos salva de la ingenuidad atribuida a las antiguas creencias: vivimos, por un lado, *vinculados* a nuestra opción interpretativa y, por otro, somos capaces de *desvincularnos* de ella al hacernos cargo de la noticia de que existen otras opciones posibles.

Pero la secularización, por lo general, siempre dialoga con la religión, es decir, la relación o grado de secularidad comporta una relación o grado de religiosidad en la medida en que mientras uno se radicaliza el otro pierde peso. Por ello, Taylor ha de responder por aquello a lo que negativamente refiere la secularidad: en qué consiste la religión.

Antes de introducirse en la problemática de la naturaleza de la religión, hace más patente su importancia en el ámbito de la secularidad replanteando la modulación anterior que hizo de ella. En este caso, la división triádica es abordada desde un ámbito más *material*, como si se tratara de indicar el contenido, ya no *formal*, de cada uno de los tipos de secularización. La primera de ellas significaría que la religión *se retira* de lo público –esta sería la relación con el ordenamiento civil que antes advertíamos. En el segundo momento secular, la religión pasa a ser un tipo de creencia o práctica que puede estar o no en retroceso –con esto se indica un alejamiento de Dios en términos más bien cuantitativos. Por último, en la era secular en la que centra su interés, la religión es una creencia o compromiso que se encuentra primeramente bajo examen –este estado interviene de lleno en lo cualitativo de la religión, en el *estado de fe*.

Una vez expresada explícitamente el papel de la religión en la secularización, el autor intenta responder el interrogante de en qué consiste la religión, en la actual era secular. Para ello, se limita a tener como referencia la historia de occidente y el modo en que la religión se ha dado aquí desde los términos *inmanencia-trascendencia*. Si entendemos que el ámbito de lo inmanente es aquello que es susceptible de conocer, apegado al mundo natural en el que cotidianamente nos movemos y regido por leyes naturales o civiles, aquel ámbito de lo trascendente constituiría el más allá de este, una esfera poblada por dioses y magias incognoscibles que actúan o no con el mundo del más acá, el inmanente. La religión vendría a ser, simplemente, la creencia en esa trascendencia.

Sin embargo, para Taylor este esquema es demasiado simple y vago. Se requiere un enriquecimiento que encuentra en la relación entre la bienaventuranza humana, fundamental para el humanismo, y distintas nociones de fe, sobre todo cristianismo y budismo. En resumen, la

bienaventuranza humana, el buen desarrollo de la vida humana, su fortuna y felicidad, no bastaba para las distintas civilizaciones, de manera que se requería de una renuncia a esta, aun reconociéndole su valor, para optar por un bien mayor y trascendente. En el desarrollo de la historia judeocristiana, es decir, la historia occidental, esta bienaventuranza de la inmanencia es fundamental junto con la menesterosidad de un bien final trascendente, es decir la primera es asumida como un bien que no basta para alcanzar la plenitud vital, sino que se requiere de su renuncia a favor de un bien trascendente. Con el paso del tiempo surge un *humanismo exclusivo* cuya preocupación se centra en dicha bienaventuranza humana sin necesidades de trascendencia. Y lo que la era secular trae de novedoso es que la concepción humanista autosuficiente o exclusiva se presenta como una opción mayoritaria dentro de las interpretaciones morales o espirituales.

Volviendo a cómo esta intervención de la bienaventuranza en el discurso enriquece el esquema de inmanencia-trascendencia, esta última es entendida desde tres dimensiones. Primero, como un bien superior a la bienaventuranza humana realizada. En segundo lugar, esa superación de la perfección meramente humana se comprende junto con la creencia de un poder superior al poder humano, un Dios trascendente. Y por último, atendiendo a la historia cristiana, la trascendencia implica que «nuestra vida» no es una vida *animal* circunscrita meramente por el nacimiento y la muerte, sino que esta se sitúa vinculada con un sentido trascendente, con un «más allá» de la vida (Taylor, 2014, págs. 47-48).

Asumiendo las perspectivas ya expuestas, volvamos a nuestra diferenciación del desencanto epistemológico y afectivo, concretando en mayor medida las referencias al encanto perdido en ambas perspectivas. En el primer caso, se trata del destierro de trasmundos, de realidades superiores o ajenas a la terrenal o profana –usando los términos de Eliade–, de un sentido trascendental del curso de los acontecimientos, y al que solo se accede desde la figura mediadora de los chamanes, los magos, los sacerdotes, etc. El desencanto epistemológico supone, por tanto, abandonar estos esquemas de comprensión del mundo a favor de una racionalización progresiva del mismo. En el texto de Mircea Eliade encontramos recursos para comprender este esquema, ya que el proceso racionalizador del que habla Weber se vincularía, en este contexto, con un proceso de *profanación* del mundo. La asociación valorativa de elementos trasmundanos se desvanece bajo esta óptica de lo *racional*.

Autores como Ray Brassier, se hace eco de este desencanto del mundo, en su sentido epistemológico. En su obra *Nihil desencadenado* (Brassier, 2017), Brassier encuentra en este desencanto una oportunidad especulativa. Al igual que Weber, el autor extrae unos rendimientos racionalistas del desembarazo de identidades encantadas, ahora reveladas como fantasmagóricas. La propuesta del *Realismo Especulativo*, en concreto su carácter realista, apoya su génesis en este desencanto del mundo epistemológico. Y junto con esta premisa, Brassier construye su texto con una consideración sobre el nihilismo (Brassier, 2017, pág. 17):

[...] el nihilismo no es una exacerbación patológica del subjetivismo que lleva a la anulación del mundo y a reducir la realidad a un correlato del ego absoluto, sino, más bien, el corolario inevitable de la convicción realista de que existe una realidad independiente de la mente que, pese a las presunciones del narcisismo humano, se muestra indiferente a nuestra existencia y ajena a los “valores” y “significados” con los que revestimos para que nos resulte más acogedora.

Aquí aparece indicado el diagnóstico del desencanto afectivo de manera negativa. Es decir, para el proyecto de Brassier no cabe pensar el nihilismo y el desencantamiento del mundo desde la figura existencial de la indigencia. Ambas nociones tienen un perfil puramente epistemológico. Sin embargo, este desencanto afectivo que él niega lo podemos encontrar en el punto de vista de Charles Taylor. En esta formulación, el valor del encanto reside en la vivencia⁵ de valor de uno mismo y de su vida. La indigencia que genera un *desencanto afectivo* se traduce perfectamente en la experiencia del desgaje de la historia para con la vida humana. Esta problemática, eminentemente moderna, se declara ejemplarmente en el texto de Walter Benjamin *Experiencia y pobreza* (Benjamin, 2007, págs. 216-222), que traemos a colación de nuevo. Si recordamos la cita independiente referida a Weber más arriba, podemos armar el paralelismo ya mencionado: aquella experiencia de no estar a la altura, propia del científico profesional, es a lo que Benjamin se refiere cuando se esfuma la potencia narrativa de elevar la experiencia de los excombatientes al curso de la historia universal.

El tratamiento de Taylor, en concreto la vocación existencial que podemos extraer de él, responde a este fenómeno de indigencia valorativa, bajo la figura del *spleen*, como desgaje con el

⁵ En este contexto, es enriquecedora la problematización que se hace de la *experiencia*, desde autores como Claude Romano (Romano, 2012) adscrito a la corriente de la fenomenología francesa. Aquí la distinción entre los términos alemanes *erlebnis* (vivencia subjetiva-psicológica) y *erfahrung* (experiencia ontológica) es fundamental.

lugar de plenitud. En el contexto de la creencia religiosa cristiana esto está declarado de manera explícita: indica la llegada de la era secular, el sistemático examen a la fe en cuanto tal. Sin embargo, esto no interviene en el marco de la creencia religiosa exclusivamente. Esto anteriormente no se hizo evidente. El autor apunta tres modos en que los presupuestos o interpretación moral/espiritual del no creyente se relacionan con el lugar de plenitud vital. Se tratan de convicciones de naturaleza filosófica. En este caso, no se trata la experiencia de un individuo estadísticamente ordinario, como sí lo era en el momento de distinguir los tipos de secularidad y la llegada de la era secular⁶. En su lugar, se señalan convicciones de tipo filosófico. Tenemos: 1) aquellas tendientes a una concepción *Naturalista* que encuentran en el poder de la razón humana la dignidad más alta, sin tener que acudir a nociones sobrenaturales –en este contexto sitúa el autor a perspectivas kantianas; 2) los puntos de vistas que ven a la razón de manera desvinculada a la vida humana y a la unión de esta con el ámbito de los sentimientos –como sería el caso de las exigencias románticas; y 3) una vez desembarazados los elementos anteriores y enfrentándose a un mundo, en cualquier caso, ausente de sentido, ven ahora la dignidad humana en la entereza del ser humano que se mantiene erguido –las posturas posmodernas se acercan, según la óptica del autor, a este punto de vista.

Aunque lo anterior es una reconstrucción positiva frente a la indigencia humana, por ello mismo, vemos que se hace cargo de esta experiencia de desencanto afectivo. En la cuna de la variante política del desencanto, comprendemos esta indigencia. Sin embargo, la preocupación de esta modalidad de desencanto no es la de salvaguardar la significatividad de la vida individual, sino que sus aspiraciones comportan a *los demás*, por ello la llamamos política.

A su vez, en las salidas que indica Taylor del desencanto afectivo del no creyente, advertimos injerencias en el plano político del desencanto. Si el encanto afectivo de estas perspectivas saca rendimiento de la experiencia valorativa individual, el encanto político se presenta como una posibilidad social en común a partir de estos elementos hipostasiados de la vida humana. Adquiere un sentido más bien *histórico*, intersubjetivo, social o político. Es decir, el reencanto afectivo del racionalismo que formula Taylor reside en que la vida del individuo está

⁶ Cuando se hablaba de la relación existencial común con el lugar de plenitud referido a una vida religiosa, se trataba de un creyente usual tipo. Sin embargo, como decimos, en el caso de la vida *atea* se remite a concepciones que requieren un conocimiento de la historia de la filosofía profundo y con ello afirmaciones con un peso dogmático fuerte. El no creyente del que habla Taylor es un representante racionalista, romántico o posmoderno, en cada caso, y no un individuo no creyente ordinario.

sintonizada con el poder supremo de la Razón, su vida es plena en la medida en que sigue los designios de este poder superior, mientras que el (re)encanto político sitúa al común de los individuos en un proyecto histórico-político que llena de sentido, ya no la vida individual de los sujetos, sino en un sentido comunitario. Este reencanto posibilita nociones como comunidad, *polis*, nación, etc.

En este pasaje del texto de Taylor también se da cuenta de un fenómeno propio de la modernidad, insertado en el contexto de *las ambivalencias de la modernidad*⁷. Siguiendo a Bauman (Bauman, 2005), entendemos esta problemática como una lectura de la modernidad, en la que se advierte de que esta no ha sido plenamente consciente de una contradicción de imposible resolución. Según esta perspectiva, la modernidad es baluarte del orden, de la comprensión y dominación de un todo cognoscible cuyo agente es la Razón. Sin embargo, la realidad es absurda y contingente resistiéndose a dicho ordenamiento. Para lograr superar este obstáculo la modernidad genera teorías totalizadoras, relatos de comprensión, que para verse legitimados introducen en su seno el caos o la *ambivalencia*. La lógica interna de estos relatos es ambivalente. Entendemos con esto que las raíces de sus formulaciones, los fundamentos desde los que se edifican, tienen una dimensión de vaguedad que hace posible la *afiliación significativa total*⁸.

Por su parte, Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la ilustración* dan cuenta de dicho fenómeno de ambivalencia desde otra perspectiva. La Ilustración como desenmascaramiento de los mitos, esto es, con su potencialidad desencantada, en sentido epistemológico, genera a su vez un mito. Hay dos movimientos: un primer paso del *mythos* al *logos*, agenciado por la Ilustración y, en segundo lugar, una mitologización del *logos*. Desde la teoría crítica, aquella potencia emancipadora de la razón ilustrada se desvela como opresora en sus últimas consecuencias. No es casualidad que esta obra se presente como predecesora del texto de Zigmunt Bauman *Modernidad y ambivalencia* (Marrero & Trajtenberg, 2009).

⁷ A este respecto, podemos encontrar consideraciones fundamentales en el texto *Modernidad y Ambivalencia* de Zygmunt Bauman (Bauman, 2005).

⁸ Estamos, en este punto, asumiendo unas premisas que no se han hecho explícitas. Hablamos de una asunción general y posiblemente simplista del lenguaje como herramienta para la generación de dichos relatos. Para llegar a afirmar la ambivalencia de los relatos modernos hemos de aceptar en primer momento que más allá de que la realidad sea esencial o accidentalmente caos desordenado, el lenguaje humano en su génesis es poético. Trazar una correlación directa entre el lenguaje y la realidad desde este punto sería insostenible.

Más allá de estas consideraciones al respecto de lo moderno, que situamos en la Escuela de Frankfurt y en Bauman y responden al desastre del holocausto, la fundación de estas ambivalencias o contradicciones de lo moderno nacen de lo que Reinhart Koselleck tematizó como un desacople entre las *experiencias* y las *expectativas* (Habermas, 1993, pág. 24). Incluso podemos pensar en el espíritu romántico en el que los dioses se han retirado del mundo, cada vez más yermo, pero aún se mantienen las ansias de un contacto con lo divino, todo esto expresado desde una tensión trágicamente irresoluble. La experiencia nos conecta con una realidad menesterosa e indigente –pensemos en las reacciones literarias modernas en Arthur Rimbaud, Charles Baudelaire, Conde de Lautréamont, entre muchas figuras de finales del siglo XIX–, sin embargo, las expectativas o esperanzas del desarrollo progresista, apoyadas en el efectivo avance tecnológico, tensaban la vida de los individuos. Desde esta formulación se abren caminos a estudios acerca de la vivencia temporal, en los que el mismo Koselleck se inserta (Koselleck, 2007). Estos estudios sobre la constante aceleración de la vida, la necesidad de acople al mecanismo de la maquinaria moderna, se corresponden con un desencanto, en este caso, desengaño, de las promesas modernas. Incluso Koselleck determina que existe una correlación entre las teorías apocalípticas cristianas y esta moderna aceleración, siendo esta última la misma consumación del *tiempo histórico* como pura aceleración *atropellante* (Zamora, 2008).

Traemos a colación la reflexión del pensador Ernst Bloch en *¿Puede frustrarse la esperanza?* (Moore, y otros, 2007, págs. 165-173). En este texto entran en juego varias nociones fundamentales que hemos intentado poner en pie al respecto del desencanto. Se trata de la diferencia propuesta del desencanto afectivo al político. También se advierten distintas salidas de escape de estos estados de desencanto que requieren ser pensadas.

En este texto no se habla expresamente del desencanto, como tampoco en los textos que venimos tratando. Queda por clarificar qué relación guarda dicho desencanto con la tematización de la esperanza que trata Bloch que localizamos en la problemática de la *frustración de la esperanza*, es decir, esta frustración implica una experiencia de desencanto, se tratarían de experiencias hermanas.

En el uso cotidiano del término desencanto, encontramos también una acepción que apunta a la frustración de expectativas, de distanciamiento trágico de algún proyecto u objeto en general que viene marcado por la frustración, por el desmantelamiento de una creencia cuyo valor

esperanzador nos mantenía atados a la misma. En otras palabras, podemos hablar del desenmascaramiento de una *ilusión*. Una ilusión no solo es un engaño, sino que conlleva también una actitud esperanzadora, que le corresponde al *ilusionado*. Para este, la ilusión no es simplemente una mentira. Sólo una vez se haya frustrado la esperanza ilusionante, esta se presenta como tal, y, por otro lado, el ejercicio de espera del individuo –en este caso, bajo la modalidad que denominamos esperanza– ahora desilusionado se revela como, por ejemplo, credulidad, ingenuidad. Sin embargo, la ilusión quizás es el tipo más caricaturesco o banal de la esperanza a la que nos quiere remitir Ernst Bloch. Por ello, quizás, el esquema de conexión con el desencanto está mucho más claro en su contexto que en el de la que Bloch llama esperanza *docta* (Moore, y otros, 2007, pág. 167), que se da con otras matizaciones.

El corto texto de Bloch responde a la pregunta que tiene como título: *¿Puede frustrarse la esperanza?* En principio la respuesta es afirmativa, finalmente, necesariamente afirmativa. Primeramente, debemos comprender qué se entiende por esperanza. Para ello, no se extiende mucho el autor, sino que el sentido o los sentidos de dicho término se van tratando a lo largo del texto. Con ello, apremia al lector a que extraiga rendimientos de las consideraciones y matices que se van tratando a cada línea, aspecto del que nos valemos como legitimación para construir nuestro puente.

Entendemos por esperanza la figura general de la espera de algo querido que se expresa en la proyección de un futuro deseado. Sin embargo, hay distintos tipos de esperanza. Esta se puede dar como sueños alertos, atentamente vigilados, o, apelando a la terminología que hemos usado antes, meras ilusiones⁹. La esperanza ilusionada, o ilusoria, es una *pura ensoñación* que no se preocupa por la realidad material –usamos este término de modo general a sabiendas de que es ciertamente intrigante. Si bien, este tipo de esperanza *ilusiona*, el autor nos advierte de que se trata de un *romántico autoengaño*¹⁰, de un generar castillos en el aire que puede conllevar peligros de irresponsabilidad o de sobremotivación fanática. Frente a esta “esperanza de baja estofa” (Moore, y otros, 2007, pág. 165), nos encontramos a la ya referida *docta spens* o *esperanza fundada*. En este caso, la esperanza no se presenta como ilusión, sino que es consciente de su naturaleza

⁹ Este último tipo de esperanza es la traducción de aquella a la que el autor hace referencia como *wishful thinking, pensamiento ilusorio* (Moore, y otros, 2007, pág. 165).

¹⁰ Esta apelación general a lo romántico tiene su fondo. Intentaremos rastrearlo con mayor detenimiento en la sección de la segunda parte dedicada al texto de Walter Benjamin *Surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea* (Benjamin, 2007, págs. 301-316).

“proyectiva”. No es *pura ensoñación* sin mediación, sino que está *mediada*, es decir, conoce el camino a su consecución. No es producto de una “mera confianza subjetiva y abstracción objetiva” (Moore, y otros, 2007, pág. 167). No obstante, conocer los medios de su conquista no aporta garantía o seguridad, pues, toda esperanza está preñada de frustración.

Nos dice el autor que la frustración es una posibilidad de toda esperanza, es más, necesariamente tiene que estar en el horizonte de expectativas de toda esperanza *que se precie*. De nuevo hay aquí una diferencia cualitativa entre distintas esperanzas, que trata de la diferencia antes aducida. Pero, algo que no expresa Bloch y que creemos que es de vital importancia, de cara a lo que aquí nos ocupa, es que la distinción de ambas modalidades de esperanza parte primeramente de la experiencia frustrada, que nosotros vinculamos con la experiencia desencantada. Con ello, queremos decir que no es posible pensar estas modalidades esperanzas si no es desde el desencanto. Si hablamos de *ilusiones*, sólo estas se nos presentan engañosas cuando se adquiere la distancia que obliga la frustración. Una vez se han frustrado los sueños ilusorios estos se presentan como tal y, sólo entonces, percibimos la credulidad o ingenuidad de la que se era preso. En el caso de la *docta spens*, o esperanza fundada y mediada, la frustración es el punto de partida que asegura la toma de conciencia y la anticipación de esta. Esta esperanza es asumida como tal y consecuentemente, es decir, tiene a la frustración como una posibilidad, o mejor dicho, como una probabilidad. En otras palabras, para el *wishful thinking* la frustración desvela su carácter ilusorio, mientras que, en la esperanza fundada esta frustración es tenida siempre en consideración, ya que es consciente de que se trata de una esperanza.

Veamos en qué medida esta frustración se vincula con el desencanto que venimos trabajando, de manera más pormenorizada. Pues bien, las frustraciones de lo ilusorio o del puro ensueño son un tipo de desencanto puramente afectivo, que redundo en el correlato subjetivo. Estas posturas las podemos ver como un reencantamiento ingenuo del mundo, que da la espalda al fenómeno del desencanto, a la probable frustración. Por otro lado, las esperanzas doctas, fundadas y mediadas, que son controladas a cada instante con el correlato objetivo, aunque están sujetas a un desencanto afectivo, en la medida en que comportan una *querencia* subjetiva, principalmente se miden con el desencanto político. Este último en cuanto no se reduce al malestar individual, sino que implica al otro, a la edificación de un sentido intersubjetivo, ha de ser consecuente y responsable con el proyecto que está en juego, asumiendo su falibilidad. Toda esperanza conlleva la carga de la frustración, eso nos dice Bloch. Pero no todas las esperanzas son conscientes de ello.

Si observamos esta problemática desde la posibilidad de *reencanto*, de revalorización convencida de un proyecto con sentido, el análisis de Bloch lo podemos leer como una advertencia. Si bien, el transcurso de los hechos que propone Bloch sitúa la esperanza como primera y la frustración como segundo momento, nosotros hemos intentado identificar la primacía de la frustración en lo que podemos llamar un transcurso *lógico*, por diferenciarlo de aquel experimentado. Nos referimos a que para distinguir entre tipos de esperanza o realizar una evaluación de esta en general, ha de darse una frustración que nos imponga la distancia respecto de ella. Sólo desde esta concesión de primacía de la frustración o la experiencia desencantada cobra sentido pensar las esperanzas blochianas como posibilidades de reencantamiento. Aquí se inserta la crítica del autor a las salidas del estado desencantado, que antes hemos indicado. Su propuesta se sitúa en la necesidad de un reencanto esperanzador mediado, fundado. Y este reencanto es consecuente, en cada momento, de esa naturaleza de toda esperanza que “no pacta con el mundo existente” (Moore, y otros, 2007, pág. 167). Desde aquí se niega un reencanto ingenuo, que da la espalda a la frustración de la esperanza, a su carácter desencantado. En aquellas ilusiones antes tratadas, presas de la credulidad, se es ingenuo para con esta experiencia. Hay un peligro inscrito en estas esperanzas del que el siglo XX ha sido testigo, y es que el *no pacto con el mundo* termine traduciéndose en una imposición:

[...] cuan a menudo los movimientos del sueño alerta, no ya particulares sino públicos, han estado nadando sin meterse siquiera en el agua. Cuántas veces la juventud, y no sólo ella, resulta seducible por los cazarratas, debido a una esperanza ciegamente escapista, extraviada y simpatizante. Cuánta brasa y falsa degradación se invirtió en ello; qué vacía decepción fue el lógico fin, lo único consecuente en todo ello. Aquí encaja todo romántico autoengaño, junto con la estafa que de él se aprovecha. [...] no se puede pasar por alto que hasta una seria imaginería de salvación, si se lleva de un modo *abstracto* o incluso sin un constante *control* al paso de lo real, puede conducir a su contrario. (Moore, y otros, 2007, pág. 166)

Dentro de la propuesta blochiana y centrándonos en la agencia de constituir una esperanza fundada, la diferencia cualitativa de esta con respecto a la ilusoria reside en la presencia de no solo un desencanto afectivo, sino de un desencanto político. La diferencia entre estos desencantos ya dijimos que alumbraban una conciencia de desfondamiento en el ámbito de lo público, histórico o político. Con Bloch, podemos ver que este desencanto no se retira con un nuevo apego afectivo, con una sobrecarga valorativa a algún elemento o con una nueva esperanza ilusionante. Este apego

ingenuo conlleva peligros, y no sólo en el ámbito de la conciencia, en cuanto la frustración se da con facilidad. Estos son elucubraciones de falso mesías, que concluyen lógicamente con baños de sangre (Moore, y otros, 2007, pág. 166). Para evitar esto, como decimos, es necesario el control y la distancia *de partida*, motivada por un desencanto político que sale de un mero estado de conciencia a una práctica de constante crítica y mediación.

Hablamos en este punto de crítica, inmanente al desencanto político, en cuanto que esta mediatiza la relación con las cosas, traduciendo la experiencia kantiana de superación del dogmatismo y del escepticismo en una superación de la pura ensoñación ilusionante y la negatividad o privación paralizante de encanto –con esto queremos decir sentido, proyecto, afirmación o positividad. Entendemos que hacia aquí se dirige la propuesta de Ernst Bloch.

Finalmente, poniendo negro sobre blanco la relevancia de este texto con la cuestión que nos compete, vemos que en el texto de Bloch está en juego el papel del desencanto tanto afectivo como político. Y esto se fundamenta en la necesidad que leemos en el autor de salir de un estado de indigencia o pesimismo, tras lo acontecido en el siglo XX, el fracaso moderno de la cultura, que lo lleva a preguntarse acerca de la esperanza. En nuestros términos, ante un desencanto a nivel afectivo y político, surge la necesidad de aquello que es privado, el encanto. Ahora bien, nos advierte, el destino de todo encanto es su desmantelamiento, y no tener esto en cuenta redundante, entre otras posibilidades, en la experiencia totalitaria del siglo pasado. En su caso, es obligatorio abrazar el desencanto político que no se deja satisfacer por una transformación de encantos redentores, como podría ser en el caso del desencanto afectivo. Este se mantiene y sólo desde él mismo se atiende, con la distancia que otorga, a la nueva esperanza, que, si no se supiera falible, no sería esperanza.

Para concluir este apartado dedicado a la práctica de una taxonomía del término *desencanto* y distintas posiciones que han afrontado esta cuestión, podemos reconstruir ya no desde la diferencia, sino desde su relación íntima, la unión de los tres tipos de desencantos. Se trataría de un desarrollo histórico que adquiere el carácter de trágico, que trataremos en el siguiente punto.

Sin más rodeos, asumimos el desencanto del mundo como una figura histórica, irreversible y contradictoria, citando al autor que nos competirá a continuación, *Sergio Givone* (Givone, 1991). Sin embargo, podemos entender los distintos usos del desencanto como etapas de una metamorfosis. 1) Partimos de una progresiva racionalización, de un desencanto epistemológico, mediante la que los trasmundos van siendo cada vez más despreciados, en virtud de un dominio de la realidad mediante el cálculo –se trataría de una modificación presuntamente aséptica–; 2) el desembarazo de las magias y de las cosmovisiones animistas genera un estado psicológico de extranjería que se indica con el desencanto afectivo, acentuando la pérdida e indigencia humana – dialécticamente opuesta a la neutralidad del primer desencanto, aquí hay una crisis axiológica–; y 3) la incapacidad de cerrar esta *herida*, la escisión de una existencia indiferente y la necesidad de un sentido, tensa la vivencia humana hacia un compromiso con la contrariedad de un desencanto que no se queda en la esterilidad de un embargo pesimista-romántico de corte puramente afectivo, adquiriendo la forma de lo que nosotros denominamos un trágico desencanto político.

Sergio Givone, la experiencia trágica

En la obra *Desencanto del mundo y pensamiento trágico* (Givone, 1991), Sergio Givone indica que la herencia del término weberiano de *desencanto del mundo* está incurriendo en un mal uso. En este contexto, el error consiste en entender el desencanto como un diálogo con el *pasado*. La tarea de este sentido inadecuado de desencanto consistiría en abordar los vínculos con lo perdido, ya sea salvándolos o destruyéndolos. Ya hemos visto, cómo, por un lado, el desencanto epistemológico ve en esta retirada de dioses o trasmundos una oportunidad racional o especulativa y cómo, por otro lado, hay pensadores sitiados por un espíritu romántico que intentan rescatar la vinculación con lo religioso-encantado para aportar un sentido o explicar una actualidad desencantada. Esta última salida, se vincula también con teorías de la secularización que postulan un trasvase de las estructuras religiosas a las seculares, iluminando un destino oculto o una vinculación originaria de la trayectoria religiosa misma. Es decir, y a modo de caricatura, las estructuras de lo mundano son consecuencia del sino inscrito en la misma religión, no siendo contradictorias a esta última, sino la consumación de su desarrollo, que *ya estaba escrito*¹¹.

Sin embargo, para el autor, la radicalidad del desencanto del mundo embarga esta tarea, pudiéndola declarar ingenua. Según su diagnóstico, lo que se indica con el desencanto es una *ruptura irreversible con el pasado*. Se trata de una *figura histórica* determinada que ya no habla con el pasado mismo, como un elemento hipostasiado que se ha desprendido o desgarrado –dejando, como decíamos, flecos detrás que apunten a su reconstrucción o destrucción– y con el que se ha marcado una distancia, sino que es la constatación de una “memoria histórica del no-más” (Givone, 1991, pág. 12), que se presenta contradictoria. Si bien este pasado se vuelve inaccesible, hay una tensión hacia él, o, en palabras del italiano, “la esencia del mundo desencantado –lo que conserva en el desencanto– es la memoria de la imposibilidad y la necesidad de recordar” (Givone, 1991, pág. 13). Por este motivo, para Givone, el desencanto del mundo está plenamente vinculado con el pensamiento trágico, como necesidad de una *nueva filosofía* que pueda abordar un mundo desencantado *desde* este desencanto mismo.

¹¹ La primera parte del texto de Hans Blumenberg *La legitimación de la Edad Moderna* (Blumenberg, 2008), pone en jaque estas interpretaciones teleológicas de un desarrollo histórico que se dibuja bajo una batuta divina mediada por la *secularización*.

Cabe preguntarle al autor, ¿es que el desencanto es una experiencia trágica –y frente una experiencia trágica, un pensamiento trágico– o es el pensamiento trágico el único capaz de trabajar con esta contradicción inmanente al mundo desencantado?, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de una experiencia *trágica*?, y, apurando, ¿en qué consiste el pensamiento *trágico*?

Leyendo con mayor atención, lo que el autor nos dice acerca del desencanto del mundo se dirige al recuerdo. Según esta perspectiva, reconstruir o destruir los lazos con el pasado por medio del recuerdo es algo destinado al fracaso, porque peca de ausencia de lucidez y exceso de romanticismo. El desencanto del mundo es la noticia de que el pasado se vuelve inmemorial y, a su pesar, este mundo está necesitado de recuerdo. De esta manera, los lazos con el pasado no son recuperables o destruibles en ninguna instancia, lo que queda es un abismo infranqueable. En definitiva, el problema que Givone identifica en el mundo desencantado no tiene tanto que ver con el *pasado en sí mismo*, sino con la problematización del *recuerdo en cuanto tal*. Es decir, ahondando en la metáfora del desgarrar, cuestionar qué se debe hacer si recoser los flecos o desprendernos de ellos no es muy atinado. La figura del desencanto es la conciencia de la pérdida consumada que se expresa, por necesidad, contradictoriamente en las siguientes cuestiones: ¿Cómo recordar lo inmemorial y cómo responder a la necesidad de encanto? ¿Este doble movimiento es, precisamente, el atributo trágico de la experiencia desencantada?

Efectivamente, de estas palabras no se sigue que el pasado haya sido absolutamente destruido. Sino que ya no constituye la misma experiencia encantada que antaño. La experiencia desencantada indica que el presente no participa de las estructuras vivenciales del pasado, y que estas son irrecuperables. Desvelando que la preocupación primera, en el momento desencantado, se trasvasa del pasado mismo al ejercicio del recuerdo, en el mejor caso. Aquí la urgencia derivada de la indigencia solo es expresable en términos trágicos, conscientes del *carácter definitivo de la ruptura con el pasado*. Por lo tanto, lo que encontramos es que aquellas instancias encantadoras del mundo pretérito *ahora* resultan inoperantes, la confianza en estas conexiones se ha quebrado. De este modo, la manera en que nos acercamos a este [el pasado] ha de darse desde la conciencia *irreversible*, trágica, de que dichas instancias son irrecuperables. Necesariamente, es menester repensar la experiencia con el pasado *desde* esta brecha.

Givone nos advierte de que el desencanto es una figura histórica irreversible y contradictoria, como ya hemos dicho. Y con ello, se marca el camino a la respuesta que antes

exigíamos al respecto de la especificidad trágica de algo así como una *experiencia trágica*. De momento, tan sólo constatamos la contradicción sin salvedad o resolución. Tenemos la necesidad de poner de relieve *todo lo demás* que se da por dicho en el texto del italiano. Sin embargo, en cuanto nos adentramos en la literatura acerca de lo trágico, nos encontramos con el obstáculo de la positividad. Para explicar en qué consiste lo trágico nos introducimos en un juego que se mueve entre, por un lado, la tensión obligada a no reificar la experiencia y, por otro, el peligro de la vaguedad de un lenguaje pseudomístico.

Consideremos el párrafo 28 de *Humano, demasiado humano* de Friedrich Nietzsche, para arrojar luces a la tensión inscrita en lo trágico. Se titula *Palabras desacreditadas* y estas son *optimismo* y *pesimismo*, la creencia en que vivimos en el mejor de los mundos posibles o el peor queda aquí desarticulada. Se trata de una lucha teodiceica que ya no tiene sentido, pues Dios se ha convertido en una *hipótesis inútil*. Lo que queda tras esta desacreditación es un punto medio tensado, negando la posibilidad humana de radicalizar uno de los dos extremos. Es impensable la vida celestial del optimista, así como la instalación del infierno, propia del pesimismo.

Ahora bien, más allá de las resonancias nostálgicas de esta terminología teológica, la posibilidad o imposibilidad de reconstrucción de aquello perdido con el desfundamiento de la premisa divina, lo que prima aquí es la pérdida de fondo, que se manifiesta en el *descrédito*. Podemos traer a colación una consideración nietzscheana clásica que se hermana con este esquema: con la disolución del mundo inteligible, no solo se pierde este trasmundo, sino que en consecuencia el sensible también se desvanece¹². Con la pérdida de los valores encantados de la vieja imagen del mundo, no es que se quede un hueco rellenable de otros valores, sino que es la misma instancia del encanto la que se derrumba.

En este caso, también estamos frente a una relación dialéctica que alumbramos como polaridades radicales de mundo, en un sentido ontológico y, por supuesto, para Nietzsche moral. Sin embargo, como hemos indicado, lo que nos es aquí y ahora relevante no es la complejidad dialéctica de los polos, sino precisamente el hecho del *descrédito*. Aquí está la relación con el más propio uso del término *desencanto del mundo* de Givone y lo que entendemos que colma de

¹² Se trata del sexto momento de la *Historia de un error* en el texto *Crepúsculo de los ídolos* (Nietzsche, 1980)

carácter trágico a la experiencia desencantada. La *insalvedad* del descrédito, el hecho de que dichos polos se vuelvan inoperantes, sospechosos.

Al ocuparnos en esclarecer esta *insalvedad, descrédito, inoperancia*, o como se quiera llamar, que es específico de lo trágico, creemos que es enriquecedor asomarnos, aun con el peligro de difuminar el presente pasaje, ver las diferencias y similitudes entre la *experiencia* de Nietzsche y el dadaísta Hugo Ball.

Si nos acercamos al desarrollo intelectual y vital de Nietzsche, observamos la experiencia trágica del desencanto, cuya toma de conciencia nos la notifica, precisamente, su obra *Humano, Demasiado Humano*, ya de manera explícita en el *Prefacio*. Centramos esto en el tránsito de su etapa de juventud, en la que su vocación immoralista se cristalizaba en la *metafísica del artista* y el giro de la relación con Wagner cuando, efectivamente, tomó conciencia del romanticismo inoculado en su propuesta. El mismo Nietzsche vive la experiencia trágica del desencanto en ver como sus primeras aspiraciones se volvían inoperantes e insalvables de crítica y sospecha.

Para trazar este movimiento de la vida y obra de Nietzsche, es ilustradora la introducción a cargo de Manuel Barrios del recientemente publicado proyecto de tesis del artista Hugo Ball (Ball, 2022), titulado *Nietzsche en Basilea*. Aquí se pone de manifiesto cómo el itinerario nietzscheano prefigura el desarrollo del immoralismo dadá, en particular, y del espíritu vanguardista en general. Situar en el arte todas las aspiraciones immoralistas y destructivas con respecto a una decadente cultura europea es común en estos autores. Pero esto sufre una ruptura desencantada cuando *trágicamente* se desvela, en el caso de Hugo Ball, como propósito errado, germinando una nueva gesta de aspiración de absolutos que vemos en el Kandinsky más idealista. Lo trágico se manifiesta aquí en la brecha infranqueable que hace inoperantes las antiguas convicciones metafísico-artísticas, en su sentido más positivo, e impide la posibilidad de comunión con ellas.

Para ahondar y limitar las correspondencias entre estos autores, nos movemos sobre un hito que observamos como eje vertebrador: la obra nietzscheana *Humano, Demasiado Humano*, obra que el mismo Hugo Ball reconoció como fundamental en su recorrido. Hay un antes y un después en la obra de Friedrich Nietzsche y este texto nos lo notifica. Su necesidad de renovación cultural se cristalizaba en su *metafísica del artista*. Esta fuerza *revolucionaria* es acogida por el espíritu de

fin de siglo y los movimientos vanguardistas. Sin embargo, como decimos, Nietzsche padece de un desencanto con sus convicciones pasadas, sobre todo las más pegadas a Wagner.

Tras este desembarazo, encontramos a un Nietzsche que apuesta o intensifica aquellos elementos más críticos de su primera etapa. Aún la potencialidad positiva del filósofo-artista del Nietzsche maduro se trata en términos de la creación, con desprecio a las escuelas, es decir, la posibilidad de finalmente una creación es tratada en el estado aun indeterminado de la creación misma, desembarazándose de dogmáticas como se desvelaría en su experiencia con Wagner. El filósofo-artista es creador de cultura, sin significar esto una defensa del *status quo* de la cultura ya creada, se hace desde la destrucción, el tránsito por la negatividad: ennoblecimiento por degeneración. Esta postura parte de las estructuras trágicas del nihilismo.

Hugo Ball, por su parte, pierde el carácter materialista, dejándose llevar seducir por el Kandinsky más idealista, volcado en el interior, dando la espalda a un mundo fenoménico (Ball, 2022, pág. XLIX). Aquí se recupera la dualidad de los trasmundos, el absoluto interior. Quedaría poco para su conversión al catolicismo. Desde el resentimiento de una revolución no satisfactoria se entiende la deriva cristiana del antiguo artista dadaísta, su abandono de la negatividad crítica y sus ansias desmedidas de *recuperar* la entereza plena del encantado cristianismo primitivo. Son en estas recuperaciones donde se está jugando el momento trágico, ya que la tensión del desgarramiento nihilista se pierde en la voluntad apologética de la positividad divina. Esta nostalgia del último Ball viene a encarnar un espíritu resentidamente romántico que, de manera escapista, no da cuenta del estado de cosas del momento sino que se dedica, en el mejor de los casos, a ensanchar el espíritu con las reminiscencias de un pasado perdido.

II. Una lectura de Walter Benjamin

Walter Benjamin juega en este contexto el papel de catalizador de todas las problemáticas que veníamos tratando. Se trata de un autor en cuyos textos se demuestra una gran sensibilidad al respecto a ese momento del espíritu romántico que hemos vinculado con la experiencia de un encanto perdido del mundo. Ahora bien, lo propio de Benjamin es que, en lugar de dejarse llevar por la nostalgia de lo perdido, antepone a esa tendencia un distanciamiento que le permite extraer un rendimiento crítico y político, que no se reduce a un compromiso panfletario, sino a un ahondamiento radical en la problemática de toda esta dinámica del desencantamiento. Esto es resaltable tratándose de un autor militantemente marxista, que con sus heterodoxias no hace sino ampliar el campo de visión de las contradicciones en que se mueve su época.

En el último punto de la primera parte hemos tratado con las contradicciones que están inscritas entre la positividad y la negatividad. A este respecto, ahora queremos destacar sobre todo el encaje benjaminiano, pues, como vamos a abordar en seguida, en la primera sección, lo característico de su pensamiento es que no se deja llevar por una ingenua positividad reencantadora pero tampoco se hunde en una nostalgia o canto a lo perdido, propio de una mera entrega a la negatividad del presente.

Para ver en más detalle en qué medida se presentan las cuestiones expuestas hasta ahora en la obra inmensa y fragmentaria del autor, hemos seguido un hilo rojo tronzado fundamentalmente por tres textos emblemáticos de este pensador judío alemán: *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, *El Surrealismo: última instantánea de la inteligencia europea* y sus tesis *Sobre el concepto de Historia*.

EL MINIMO, QUEBRADIZO CUERPO HUMANO

Con todo, para justificar la presencia de Walter Benjamin en este estudio del desencanto basta leer detenidamente su texto *Experiencia y pobreza* (Benjamin, 1973, págs. 165-173). Si hemos hecho bien lo que llevamos de nuestro trabajo, la lectura de este texto se mostrará enormemente clarificadora al revelarse como *texto-crisol* de lo que venimos considerando en las páginas precedentes.

En él la experiencia trágica del desencanto se traduce en una pobreza de experiencia, figura particular de una nueva pobreza que se arrastra desde el siglo XIX y que ya entrados el siglo XX es evidente y expresa¹³. Este título privativo, al igual que el de desencanto, incide en una indigencia de la experiencia que podemos alinear con una suerte de sabiduría propia de la *madurez* antigua, del *haber vivido*¹⁴. Para expresar más vivamente este contraste, Benjamin recurre a la imagen fabulosa de conocimientos transmitidos generacionalmente en situaciones atemporales¹⁵ como son los lechos de muerte. Este conocimiento es alegórico, indirecto, incompleto. Solo se satisface, precisamente, en la experiencia vivida, desde la que toman sentido aquellas palabras que en su momento resultaban enigmáticas, misteriosas.

El asunto es presentado en el texto acudiendo a una *vieja fábula*. Esto es importante, pues con ello se está adelantando uno de los focos fundamentales de nuestra problemática. El lenguaje de estas transmisiones de conocimiento experiencial se ha extraviado, nos dice Benjamin, la narratividad es aquí un problema de primer orden. Manuel Barrios, en el ensayo *Pobreza de experiencia y narración, un paseo por los alrededores de Walter Benjamin* (Barrios, Pobreza de experiencia y narración. Un paseo por los alrededores de Walter Benjamin, 2002), transita los distintos nudos que enredan el nuevo empobrecimiento de la experiencia que señala Benjamin, y que se manifiesta en una impotencia hermenéutico-narrativa, y la menguante agencia del ser humano en una supuesta *historia universal* emparentada, a su vez, con el desarrollo y despliegue tecnoinstrumental que atraviesa la vida. Nos dice: “No se trata de aprender a nombrar el insondable misterio del mundo mediante otros recursos expresivos, sino de transformar la realidad

¹³ Recordamos que este texto se publica en 1933.

¹⁴ En el texto *Sobre el programa de la filosofía venidera* (Benjamin, 2007, págs. 162-175) la noción de experiencia es problematizada y vinculada con el antiguo término *cosmovisión* y con un nuevo sentido de la metafísica.

¹⁵ Radicalizando el encanto de estas experiencias, se tratan de roturas del continuo tiempo profano y cotidiano.

monstrenca, que se resiste a plegarse al curso obligado de la Historia” (Barrios, Pobreza de experiencia y narración. Un paseo por los alrededores de Walter Benjamin, 2002, pág. 33). Con este apunte, ya se va indicando la negativa benjaminiana a absolutizar un vuelo poético que inaugure un ensueño de, si no absoluta agencia, sí de absoluto placer.

La narratividad que está aquí en juego es la misma que da nombre a las cosas, que imprimen su huella de sentido a un devenir de acontecimientos muchas veces cruel e incluso cruento. El refranero está plagado de experiencias del mismo tipo que nos alude Benjamin. “No hay mal que por bien no venga” o “cuando seas padre, comerás huevos”, ambas aseveraciones en la mayoría de los casos en que se usan son legitimaciones de situaciones de injusticia. Si existe una experiencia que te sitúa en un horizonte desde el que estas afirmaciones cobran plenamente sentido, también existen experiencias que desmontan por completo este tipo de narratividades, y cabría pensar cuál deja en pie. En estas experiencias opera el desencanto como demantelamiento: “jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano” (Benjamin, 1973, pág. 168).

El estado de cosas que enfrentamos se pone en evidencia en la *mudez* de los soldados que sobreviven a la primera guerra mundial. También en el siguiente retrato paisajístico que volvemos a citar:

“Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano”. (Benjamin, 1973, pág. 168)

De nuevo, “una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica” (Benjamin, 1973, pág. 168). Apuntalamos más arriba la proximidad existente entre esta visión con el desencanto afectivo weberiano, circunscribiéndonos entonces a la figura del científico. Evidentemente, aquí en Benjamin, hay unas preocupaciones políticas vehiculares.

Estas experiencias, indica Benjamin, han perdido valor y lugar. Y justo a continuación, nos advierte de que en el siglo XIX esta pobreza se ha maquillado, *galvanizado*, con nuevas formas de mixtificación: Christian Science, quiromancia, astrología, diversas gnosis, espiritismos,

escolásticas, vegetarianismos... (Benjamin, 1973, pág. 168). De nuevo, herencias degradadas en las que se pretende la reconstrucción de un espíritu pseudoromántico. Una recuperación de los absolutos o los misterios como fetiches de un mundo pasado presuntamente mejor. Se trata de una “espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones” (Benjamin, 1973, págs. 168-169). Entonces se anuncia la *nueva barbarie*.

Barbaros son los individuos expropiados de experiencia y agencia histórica. Ahora bien, el empobrecimiento de la experiencia comporta un desembarazo, un desasimiento. Esto es vital en la formulación nietzscheana de un nihilismo reactivo que adquiere en el tránsito por esa negatividad o indigencia, en este caso de experiencia, el poder, como potencia o posibilidad, y el deber de vérselas con un mundo nuevo y vaciado que corre por su cuenta. Este poder reactivo no se trata de una dogmática reaccionaria. Esta última se configura desde la añoranza de la experiencia. Lo cual no es el caso:

Pobreza de experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso. (Benjamin, 1973, pág. 172)

Se puede decir, en este punto, que hay un vaciamiento por desbordamiento. Algo así como una indigestión. Toma aquí presencia el ensueño que otras veces hemos mencionado. La indigestión de la vigilia de una nueva sociedad de masas. Este es el siguiente esquema que se nos ofrece: de un creciente empobrecimiento por saturación, una sociedad cansada; de una sociedad cuya vigilia es abrumadora, un ensueño en el que la agencia se restaura como todopoderosa. Esto lo hemos visto en autores como Gaston Bachelard, que precisamente fundan el ensueño como núcleo de una filosofía nocturna desencadenada de las rigideces de una vida sufrida. El ensueño aquí es comprendido como una salida gozosa y recreativa.

Así, pues, de este texto podemos extraer distintas modalidades de decisiones que comparten este nuevo empobrecimiento. De la añoranza se toma el partido reaccionario de la reconstrucción de los absolutos. Del cansancio el del ensueño. Y el que, creemos, propone Benjamin: hemos de arreglárnosla, pero antes, tomemos distancia, retrocedamos, insistamos en la vigilia.

De esta manera irónica anuncia y denuncia la ausencia de agencia del ser humano frente al aparato tecnoinstrumental, que desde su vocación marxista se enraíza en el *capital* como relación social: “Que cada uno ceda a ratos un poco de humanidad a esa masa que un día se devolverá con intereses, incluso con interés compuesto” (Benjamin, 1973, pág. 173).

Crítica a las ingenuas posturas reencantadoras

Hemos visto, en distintos contextos, cómo la experiencia trágica del desencanto descarga el mundo de esa dimensión valorativa y de sentido que permitía abrazarlo desde una visión totalizadora. «Ya no merece la pena» sería la simple ecuación de este mundo yermo e inhóspito, pues la absolutización de aquellos amarres encantados que hacían de todo sufrimiento un mero aprendizaje o momento se ha desacreditado. Ahora bien, como hemos repetido, ante dicha situación degenerativa se proponen distintas *salidas* o tomas de partido.

Indagar en el desencanto desde su acepción más epistemológica, radicalizando en la descarga afectiva y axiológica; perpetuar la conmoción ante la negatividad que ha inundado el mundo; militar resentidamente en la nostalgia reaccionaria de forzar una experiencia de la antigua visión del mundo impracticable; recomponer con las ruinas de un panteón caído; explorar nuevos modos en los que opere el *encanto* fuera de las lógicas absolutizantes. Con estos modos de encarar la experiencia del desencanto hemos de vérnoslas. Sin embargo, hay un tipo de *reencanto* que hemos denominado ingenuo, en su sentido negativo, es decir, incapaz de valorar las posibles consecuencias y faltas que su recomposición encantada lleva implícitas. Esta ingenuidad, según nuestro modo de ver, se presenta *ante todo* como una falta de conciencia y de distanciamiento crítico para con la tragicidad del desencanto: es ya irreversible. Este no es el punto en el que se sitúa Benjamin. Barrios ha sabido verlo bien en un trabajo dedicado a documentar la filiación viquiana del pensamiento benjaminiano. En él explica el trasfondo de los debates sobre el valor del mito y su reactualización en la década de 1930 y la posición tan peculiar ocupada ahí por el heterodoxo miembro de la Escuela de Frankfurt: “pues si, por una parte, Benjamin podía compartir con pensadores conservadores contemporáneos suyos como Carl Schmitt, Ernst Jünger o Ludwig Klages la crítica a los efectos nihilistas de los procesos de racionalización del mundo moderno y reconocer en la instancia mitopoiética un elemento de resistencia ante las consecuencias negativas

de ese desencantamiento, por otra, era muy consciente de la deriva irracionalista de dicha instancia hacia la consagración carismática de un poder autoritario, y, así, de la necesidad de contrarrestar esta deriva con una apuesta política de signo radicalmente opuesto” (Barrios, 2022)

En ese sentido, La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica se sitúa dentro de la literatura que aborda la llamada crisis de la modernidad con un enfoque tremendamente original. Su punto de partida identifica las ambigüedades de una situación clave: la tecnificación de la vida, que genera vacíos o descargas de significatividad de la misma. La descripción se vincula así inicialmente con lo que venimos considerando como problemática base del desencanto: una vida pasada, antes plena de sentido, se ha desvelado inoperante. Ante esta disfunción hay quien opta por intentar generar un mundo de ensueño capaz de llenar nuevamente de significado y de peso valorativo lo anterior, una instancia a la que acudir a modo de reproche de una realidad cada vez más asfixiante. Como hemos visto, y pecando de reiterativos, esta idea está excelentemente expresada en el texto que hemos trabajado anteriormente. Sin embargo, Benjamin examina toda complejidad de esta realidad desencantada en un ámbito donde cabe apelar a dicha instancia de reencantamiento, la esfera del arte, pero justo para analizar el potencial de las nuevas realidades artísticas, tales como la fotografía y el cine, de una manera distinta al que postulan estas salidas remitificadoras.

Así, este texto perfila del modo más nítido la forma en que este pensador toma partida por una salida *dialéctica* a todo este atolladero histórico. Lejos de ver en el fenómeno del desencanto mera negatividad, el signo de una pura indigencia, una degeneración de lo real en general y, en particular, del arte –diagnóstico más propio de un mal duelo por un desencanto afectivo–, apela, a su manera, a la oportunidad analítico-crítica que nos brinda el novedoso cambio en la situación de la obra de arte, atravesada ahora por la innovación tecnológica, dibujando así las condiciones de posibilidad de otro inicio. Pero esta *oportunidad especulativa* no se da desde la asepsia que en su momento alertamos del desencanto puramente epistemológico. La implicación de la fetichización y la mercantilización de la sociedad de masas, así como su comprensión, anclada en el texto pasado, del empobrecimiento de la experiencia, nos notifica de una revisión profunda y explícita de la transformación del sistema de valores y del componente trágico de esta transformación en el ámbito político.

Sus motivaciones marxistas están presentes en la medida en que el arte no ha degenerado ni perdido un valor inasible con el cambio del sistema de producción, interpretación que se dejaría llevar por una comprensión burguesa del arte¹⁶, sino que más bien se celebra esta dependencia entre el arte y el sistema de producción.

La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica

Podemos comenzar con un acto que *ya* define el perfil intelectual de Walter Benjamin en nuestra problemática. Esto es, la destrucción de significado más corriente de aura: con este término no nos estamos refiriendo a una quintaesencia mística y en último término inapelable de las cosas, sino al *aquí y ahora* de la cosa misma. El aura de la obra de arte se ha destruido, y esto no significa otra cosa que la obra de arte con la fotografía se ha deslocalizado, no tiene un lugar propio. Pero no solo esto. La mística o encanto de lo original e irrepetible se ha hecho inoperante. Aquí se pone en evidencia lo que podríamos llamar el *dogma de la autenticidad*. En una nota al pie nos aclara Benjamin:

Precisamente porque la autenticidad no es susceptible de que se la reproduzca, determinados procedimientos reproductivos, técnicos por cierto, han permitido al infiltrarse intensamente, diferenciar y graduar la autenticidad misma. [...] Elaborar esas distinciones ha sido una función importante del comercio del arte. [...] La imagen de una Virgen medieval no era *auténtica* en el tiempo en que fue hecha; lo fue siendo en el curso de los siglos siguientes, y más exuberantemente que nunca en el siglo pasado. (Benjamin, 1973, pág. 21)

Con la reproductibilidad de la obra de arte, se intensifica una *hipertribunalización* de la autenticidad. Desde la primera, la segunda no tiene ninguna cabida. La segunda, es irreproducible. Benjamin no se queda aquí y evidencia la tendencia fetichizante que se entrevé en la creciente sensibilidad por la autenticidad. No es casualidad que Adorno en *La jerga de la autenticidad*

¹⁶ Esta interpretación se basa en la disertación que hace Benjamin en *Experiencia y pobreza* (Benjamin, 1973, págs. 170-171) acerca de los espacios burgueses, colmados de huellas auráticas, enfrentado a las obras arquitectónicas del movimiento moderno, donde el *vidrio* es el protagonista, como paradigma de la ausencia de aura.

(Adorno, 2011, pág. 399) recuerde el término *aura* benjaminiano al servicio de su crítica a estos juegos o prácticas del lenguaje¹⁷.

Pero esto, como decimos, no genera nostalgias de un pasado menos virtual, más auténtico, sino que el tratamiento que aquí se hace es el de un ejercicio de situación y compromiso por lo real, por sus condiciones materiales y políticas.

Más arriba decíamos a propósito de Ernst Bloch que en la experiencia trágica del desencanto podíamos trazar una diferencia entre un orden cronológico experimentado y otro lógico: en primer lugar, uno está embaucado de cierto encanto en el que, tras el distanciamiento desencantado, se puede auto-percibir como ilusionado, siempre desde la frustración; desde el orden lógico, sin embargo, la situación encantada en la que uno está inmerso se define por su *frustrabilidad*, es decir, solo es posible evidenciarla desde una posición ante todo desencantada. El *aura* de Benjamin interpela a este esquema. La aparición de este término en el texto que venimos tratando surge, precisamente, como aglutinación de *deficiencias*. Como un *negativo* fotográfico de lo que ha quedado. Y, más concretamente, como aquello que la obra de arte ha dejado atrás en su reproductibilidad. Su autenticidad, su aquí y ahora, su irrepetibilidad, su capacidad para dejar *huella* y, término que creemos muy clarificador, su integridad individualísima, son distintas dimensiones o maneras de acercarnos a este concepto de Benjamin. En este sentido, y en un contexto bastante alejado del que tratamos, da este uso:

Bloch quería tocar suavemente mi rodilla. Mucho antes de que me alcance, percibo el contacto, y lo siento como una lesión, sobremanera desagradable, de mi aura. Para entenderlo, habrá que tener en cuenta que todos los movimientos parecen ganar en intensidad y regularidad y que en cuanto tales son percibidos como desagradables. (Benjamin, 2010, pág. 47)

Aquí, Benjamin está describiendo su vivencia experimentando con el hachís. De esta experiencia, que se nos da como una *iluminación profana* –término que trataremos en el siguiente punto–, podemos extraer que el significado del término *aura* va a ir variando, dependiendo del contexto en el que se use. No obstante, comparte el sentido de integridad, no solo física, que antes

¹⁷ Esta crítica traza otro punto de fuga respecto de nuestra problemática. No desentona con el análisis de Adorno que *la jerga de la autenticidad* peca de una hipostasis de significaciones trasmundanas, ya sean estas posicionadas en la lejanía de una ascensión intransitable o en las profundidades de lo interior, como caricaturas de una voluntad reencantadora.

advertíamos en el texto del que nos venimos ocupando. En todo caso, no se está apelando con este término a una, como decíamos, quintaesencia de un discurso embriagadamente espiritualista, sino a cuestiones más apegadas a lo material.

De modo que no se trata de recuperar el aura perdida sino de comprender la nueva producción de arte en su contexto. Este uso del término vinculado a una presencia transmundana es despreciado, como hemos intentado aclarar. Anclar esto al análisis de los sistemas de producción y sus implicaciones sociales, creemos, presume de una mirada desencantada del asunto, alineada con el compromiso de la acepción política que en la primera parte de esta investigación hemos arreglado.

La autenticidad o unicidad de obra de arte antigua, es decir, previa a la reproductibilidad, se medía con cada contexto de la tradición, sin que ello la menoscabara. Pues bien, aunque una obra de arte se tuviese en gran valor o desprecio, su autenticidad no quedaba entredicha: ese no era el debate. Precisamente, el debate giraba en torno a la valoración de lo que Benjamin llama *función ritual*. Es en el *rito* donde se origina la obra de arte para nuestro autor, donde se da a luz a su *aura* –que se las verá con el recorrido de su solidez histórica– y se sitúa “su primer y original valor útil” (Benjamin, 1973, pág. 26).

En una nota al pie de la cuarta sección del texto del alemán encontramos una consideración clarificadora, acerca de un distanciamiento clave para comprender, precisamente, la inmanencia de *lo aurático*. Nos situamos en lo que podemos denominar una *dialéctica cerca-lejos*:

“Al definirse el aura como «la aparición irreplicable de una lejanía por cercana que ésta pueda hallarse» no se está suponiendo nada más que la formulación del valor de culto de la obra de arte en categorías de la percepción espacio-temporal. Lejanía es lo contrario de cercanía. Lo *esencialmente* lejano es en sí mismo, ya, lo inacercable. De hecho, la inacercabilidad aquí descrita es una de las principales cualidades de la imagen de culto. Por su propia naturaleza, sigue siendo aparición de una «lejanía por cercana que ésta pueda hallarse». Porque la cercanía que se pueda obtener ahí de su materia en nada perjudica a lo lejano que conserva tras su aparición” (Benjamin, 2008, pág. 58).

Si intentamos dilucidar el significado de lo aurático al abrigo de esta aseveración, podemos ver que de lo que se trataría es del espacio *entre* esa dualidad cerca-lejos. En el contexto de una obra que esté empapada de significado ritual de culto, el elemento sagrado que fundamenta esta caracterización nunca es accesible. En la línea de esta dialéctica, nunca es *acercable*, por muy

cerca que estemos de dicho objeto –incluso si este está desgastado, como en los numerosos objetos de culto cuyo contacto táctil disimula su lejanía aurática¹⁸. En la vibración de esta dialéctica es donde hemos de comprender la inmanencia de lo *aurático*.

Ahora bien, la reproducción técnica de la obra de arte ha transformado a esta de manera radical. Con ella, el aura se destruye, y, con esta destrucción, la preocupación de la autenticidad queda relegada, en el peor caso, al campo del fetichismo y de la nostalgia. Y lo que es más importante, con la ausencia de relevancia de la autenticidad, la función ritual de ese arte se desvanece progresivamente.

Nos dice Benjamin que, ante esta afrenta de desfondamiento, el arte se lanzó hacia la búsqueda de un arte puro abstraído de toda función que lo determinara. Nace el «*l'art pour l'art*» como hipostasis absoluta de la creación artística. Es entonces cuando el arte se presenta como absolutamente autónomo. Se volverá a esto más adelante.

Sin embargo, y lo que le merece interés a nuestro autor, salen a la luz dos magnitudes polarizadas desde las que se puede medir la recepción del arte: el valor *cultural* y el valor *exhibitivo*. En la línea de lo anterior, el valor cultural, que se dirige al ritual de culto, venía siendo el protagonista en las obras de arte, mientras que el valor exhibitivo era proporcionalmente inverso. Si bien, el culto de una obra, que en su desarrollo histórico terminaba siendo *artística*, no se daba sin su capacidad exhibitiva, esta no era el motivo de la obra de arte, sino medio para el culto. Con la intención de no *mancillar* ese valor cultural, se opone resistencia a la exhibición a un público masivo que pueda desvirtuar el sentido último de tal o cual obra. Pensamos en obras de gran calado significativo y/o religioso con un alto valor cultural que se esconden al público masivo por mor de este mismo culto¹⁹.

¹⁸ Modelos de esta formulación espacio-temporal podemos encontrarlas en la mística española, en el famoso poema de San Juan de la Cruz *Tras un amoroso lance*. Podríamos encontrar la semilla del gnosticismo en estas formulaciones en las que lo divino se presenta precisamente escondido, desconocido –*Agnostos Theos*–. Sin embargo, en aquella formulación mística el contacto es amorosamente alcanzado. Otra formulación podríamos encontrarla en el *Patmos* de Friedrich Hölderlin: “Cercano está el dios | y difícil es captarlo” (Hölderlin, 1995, pág. 395); y el sucesivo viaje hacia Oriente, a la lejana Grecia.

¹⁹ Podemos pensar en producciones artísticas paradigmáticas en las que se presenta esta polarización de valores de una manera dinámica o menos rígida. Por ejemplo, las procesiones católicas en la Semana Santa. El valor cultural de las imágenes en un tiempo ordinario se enfrenta dialécticamente con el valor exhibitivo. Las obras están al aguardo, casi escondidas, y reservadas para el culto íntimo. En tiempos de fiesta, de procesión, el valor exhibitivo toca techo. Sin embargo, este valor exhibitivo está supeditado al culto en la medida en que su exposición constituye un momento fundamental dentro del culto mismo. Con las obras de arte reproducidas técnicamente, el valor exhibitivo

Estamos diciendo que el valor cultural se descuelga con la reproductibilidad del arte. Con esto no se trata de que, desde la reproducción técnica de obras de arte, todas las obras de la historia del arte quedan desprendidas de su aura, y de valor cultural²⁰. Tampoco queremos decir que toda fotografía está desligada de este valor. En todas las *casas* nos encontramos álbumes con fotografías de otros tiempos cuyo valor cultural es inmenso. En estos lugares hay rostros queridos o se rememoran momentos que aspiran a ser inolvidables. Romper estas fotografías sería incomparable a rasgar un papel cualquiera, estas fotografías tienen aura. Incluso en el caso del cine se puede aplicar este matiz. Nos encontramos en nuestra vida con películas –ya no cintas de VHS o CDs concretos, en las que se intensificaría el carácter de fetiche al objetivarse de manera clara– para con las que tenemos alguna afiliación, a las que *aportamos* un aura y que nos remiten a cierto aquí y ahora más o menos placentero, dependiendo de cada biografía. Actualmente en la jerga de internet aparecen términos como *comfort movies* que apelan a un significado emocional de confort, placer o paz, en alta medida personal. Incluso cabe pensar la práctica de ir al cine analógico como un cierto ritual²¹.

Para comprender el desvanecimiento del culto tenemos que ver estas obras reproducibles desde esa misma capacidad técnica. Desde la deslocalización que adquieren y su repetibilidad como una cualidad formal fundamental. En el caso de la fotografía, Benjamin sitúa el *rostro humano* como límite general de la inmanencia a la capacidad de culto, como contenido clave que ayuda a pensar estos términos. Las fotografías a las masas sin rostro, desde el anonimato, intensifican este desligamiento. Desde esta determinación material de las fotografías unidas a la determinación formal de su reproductibilidad técnica, nos encontramos plenamente en el fenómeno que antes hemos introducido: el valor cultural se empequeñece sobremanera frente a un valor exhibitivo hipertrofiado, cambiando con ello la naturaleza de las obras hasta tal punto que la función de ellas ya no es plenamente ritual, sino que pasa a adquirir una *función política*.

se hipertrofia hasta el punto en que se desliga profundamente del cultural. Se dirige al público sin rostro, al público de masas. Aquí se presenta la diferencia cualitativa de estas obras.

²⁰ Las obras paganas tampoco se desritualizaron en tiempos cristianos. Si la simpatía religiosa menguó, su valor cultural se vinculaba a un ideal de belleza que suficientemente rendía cuentas al culto, ahora más bien secular.

²¹ Las salas de cine ejecutan el ritual del rompimiento de la cotidianidad, la técnica aquí se dirige a la inmersión de una narración, cuyo correlativo vendría a ser la vida ordinaria. Cabe pensar el apagado de luces como la configuración de la puerta de entrada a un mundo otro, recordando la lectura de *Lo sagrado y lo profano* (Eliade, 2014).

No explicita mucho más en qué consiste esta nueva praxis en la que se inserta el arte, es decir, qué significa que el arte adquiere una función política. Desde esta brevedad amplia es desde la que venimos tratando el término de política. Sin embargo, intentaremos afilar estas intenciones más abajo cuando veamos el texto de nuestro autor sobre el surrealismo.

Sin entrar en las siguientes reflexiones que Benjamin nos presenta –se trataría de sacar punta de este análisis aplicándose al cine con mayor profundidad–, pasemos a ver cómo asume la postura artística que da el salto a la autonomía. Recordemos el esquema: con la reproductibilidad técnica, la obra de arte sufre una transformación y esta conlleva una crisis en el arte; el nacimiento del arte se debe a una función ritual *originaria* y con el avance de la técnica los valores auráticos propios del rito se desvanecen; es momento de desprender al arte de sus ataduras funcionariales o de vislumbrar su nueva función, reluciendo su praxis política.

Acentuar la autonomía del arte sería acogerse a la doctrina del esteticismo. En el epílogo del texto se apuntan las claves para el análisis de esta cuestión. El desentendimiento de las vinculaciones sociales y políticas del arte, de sus posibles funciones, y acoger la máxima de «l'art pour l'art», comporta, aunque se niegue, un posicionamiento político. Pues la absolución del arte es ya en sí misma una decisión moral y política²².

Ya al inicio de este trabajo citamos ese pasaje al respecto del futurismo y su vinculación con el fascismo. Ambos se unen en la consumación de sus movimientos: la guerra. El uso de la nueva maquinaria de reproducción que corresponde a una sociedad masificada constituye lo que Benjamin denomina esteticismo político.

Para comprender esto, es necesario retroceder a un argumento esencial en el ámbito de la recepción de la obra de arte: la condición de *perito* del público masivo. Se distinguen dos maneras en las que el arte es recibido. La dispersión del público que acoge las obras producidas en el seno del desarrollo tecnológico se enfrenta al recogimiento, al que estaba destinado clásicamente el arte. El sujeto estético ejecutaba una inmersión en la obra. Al contrario en la nueva sociedad, la obra es la que se inmersa en la dispersión de la masa, que ya no toma necesariamente una actitud pausada

²² A propósito de esto, podemos pensar en las experiencias o itinerarios del artista Hugo Ball y Friedrich Nietzsche, mencionados más arriba, y sobre todo del primero. El dadaísmo era una granada hacia la cultura, el arte debía de ser protesta, destrucción pura de una cultura decadente. Cuando estos entusiasmos se disipan, la suerte de vacío espiritual se llena con las indagaciones de una subjetividad autofundadora, de la mano de Kandinsky, y un interés fundamental por la religiosidad. Es fundamental en esta transformación de sus inquietudes la asunción de la función del arte.

y reflexiva, sino que de inmediato y de modo indistinto adopta una actitud crítica a la par que gozosa. La obra de arte masiva, entonces, se presenta como portavoz de la disolución entre el espíritu más crítico y el más frutivo.

A los agentes del esteticismo de la política les conviene que los acontecimientos de su índole, es decir, políticos, sean fagocitados por la masa. Con esta motivación se le rinde culto al nuevo funcionamiento de la reproductibilidad técnica. Los sueños de grandeza masiva, que desde la óptica marxista del alemán se fundan en la propiedad, son apañados con el entusiasmo de movimientos masivos, bajo la batuta de las nuevas relaciones técnico-masivas. El parlamento ya no es el pueblo al que se enfrenta el político, sino que este se sitúa mediado por el aparato, lejos de las salas parlamentarias. Este, al igual que la estrella de Hollywood y que el deportista de élite capta la atención de las masas presentando una imaginería que cuenta con el estudio y la simulación de la entrega mercantilista del consumo. El esteta de la política sería, para Benjamin, el dictador, cuyo respaldo ideológico se encuentra en el manifiesto de Marinetti.

Ante un arte absoluto y absuelto, que lo colma todo –hasta el mayor, bajo su lógica, espectáculo de masas: la guerra–, se antepone la politización del arte. De lo que se trata no es de un arte político en un sentido panfletario, sino en el estudio crítico de la transformación del arte y de todas las esferas de la vida humana. Dicha politización se propone de partida desenmascarar aquellas premisas naturalizadas cuyo debilitamiento se hermana con los diagnósticos de crisis cultural, apelando en el caso de Benjamin a la vocación marxista²³.

Benjamin nos dice en su *Curriculum Vitae* (Benjamin, 1973, pág. 59): “este trabajo [“La obra de arte...”] procura entender determinadas formas artísticas, especialmente al cine, desde el cambio de funciones a que el arte en general está sometido en los tirones de la evolución social”. No nos hemos centrado en sacar a la luz las reflexiones pormenorizadas al respecto del cine que nos brinda el autor. En su lugar, hemos intentado mostrar aquellos elementos que más intiman con nuestra cuestión del desencanto. Las figuras que han ido resaltando han sido la noción de *aura*, la crisis del arte en cuanto a su función *ritual* y su respectivo valor *cultural*, así como los peligros de

²³ Entiéndase aquí esta como *crítica a la economía política*, que no es mera praxis política ni económica individualizada [la *economía política*], sino el entramado holístico de la maquinaria social –donde por supuesto se insertan la producción de obras artísticas– que genera naturalizaciones ideológicas, como justificación de su reproducción y permanencia.

la hipostasis de valores en crisis, propias de un ensueño, como sería el *esteticismo*. Junto con la confesión de sus intenciones, que acabamos de citar, creemos haber hecho evidente la vinculación de estas reflexiones con nuestra problemática, es decir, el análisis de Benjamin es consciente de un nuevo desfondamiento, de un desencanto de valores pasados que configuran una visión de mundo sin adherirse al partido de la nostalgia pasiva o su versión militante reaccionaria. Tampoco asume una postura de abstracción intelectual frente al fenómeno, sino que en su análisis declara un compromiso por las realidades sociales, sus necesidades, adquiriendo, por ello, el carácter de un ejercicio de desencanto político.

Politización y espíritu romántico

Ya en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* encontramos una puesta en valor de la politización del arte, frente a la vía esteticista. Sin embargo, la vocación de traer ese texto a nuestro desarrollo no radicaba en esa cuestión, aunque como decimos estuviera presente. En cualquier caso, en *El Surrealismo: última instantánea de la inteligencia europea* la cuestión política adquiere un grado de inmanencia mucho mayor.

Este texto de Walter Benjamin es un ejemplo claro de extracción de rendimientos políticos de una experiencia de desencanto. Si bien, el objetivo de este texto viene a valorar la fuerza política, en particular revolucionaria, de este movimiento, no queremos decir con lo anterior que *Surrealismo* sea, sin más, *desencanto*. Ciertamente, el Surrealismo es un movimiento que se apoya, en palabras de Benjamin, en «experiencias surrealistas» (Benjamin, 2007, pág. 303). Y no se trata, de nuevo, de que estas experiencias sean inmediatamente experiencias del desencanto. Más bien, el *desencanto* opera en la articulación, ya política, de estas experiencias surrealistas. Esto requiere un desarrollo.

Otro aspecto importante al que queremos hacer alusión, y que hemos apuntado más arriba, tiene que ver con las afirmaciones que aquí se hacen respecto de un *espíritu romántico* en relación con esta politización del desencanto. En este contexto, Benjamin se posiciona y apela a una necesidad de superación de la respuesta inmediata romántica para con el estímulo de una indigencia de encanto.

El surrealismo: última instantánea de la inteligencia europea

El Surrealismo no es atendido por Benjamin como un mero movimiento *artístico* o *poético*, en fin, como otro modo de *producir arte*. Con este movimiento se está jugando, precisamente, la *inteligencia europea*, entendiéndose esta como la posibilidad de respuesta a la *crisis europea* que podríamos abordar de la mano de la tematización de Nietzsche. Las reflexiones de este filósofo se emparentan con los textos de los que el surrealismo es heredero íntimo. Seguimos la estela de

Marqués de Sade, Victor Hugo, Conde de Lautréamont, Arthur Rimbaud, e incluso, lejos de Francia, nos nombra Benjamin, Dostoievski. Estos autores en distintos textos se suman al proyecto immoralista de transvaloración, al modo nietzscheano, de la cultura europea.

La desarticulación o destitución del arte con la que se comprometen las vanguardias es consumida por los surrealistas, mediante una intensificación hasta el extremo de la «Vida Poética». En este sentido, “se les puede creer literalmente cuando afirman que la *Saison en enfer* de Rimbaud carece de secretos para ellos” (Benjamin, 2007, pág. 302). Esto se enfrenta a ese arte que traza un camino posible de existencia inaccesible en rigor para el público, generando en este una recepción y actividad ociosa. En su lugar, como decimos, lo poético ha sido abusado hasta su disolución, y como si de un actor disolvente se tratase, los surrealistas se han apoyado del *sueño*, arrojando desde este terreno un sinfín de imágenes.

Si bien, la actividad del surrealismo no tiene como meta una teoría sino la práctica de *experiencias*, estas no se pueden situar en el campo “seguro” de lo religioso o en el marco de una sensibilidad extendida o distorsionada por las drogas. En este sentido, el estado de embriaguez no es el mejor lugar para pensar ni experimentar, ya sea esta una embriaguez religiosa o estupefaciente²⁴. Más bien, el elemento catalizador de la creatividad surrealista se debe a una «*iluminación profana*». Esta no es un modo subalterno de darse una iluminación de corte religioso, de una hierofanía. Estas iluminaciones tienen que ver más bien con un conocimiento relampagueante de una realidad²⁵. Dichas iluminaciones profanas se caracterizan por un estado de conmoción, como respuesta al acceso de un *espacio de imágenes*. La *iluminación profana*, entendemos, no resulta relevante tanto en su contenido instituyente como en esa caracterización deslumbrante. Es decir, si una iluminación religiosa constituye dogma, la potencia de la iluminación profana no se mide por su aspecto edificante de visión de mundo, sino por dicha conmoción insurrecta²⁶.

²⁴ En el texto se cita la famosa afirmación de Marx, aunque atribuyéndosele a Lenin, de que “la religión es el opio del pueblo” (Benjamin, 2007, pág. 303). El objetivo de esta convocatoria es el de evidenciar la relación entre estos dos elementos.

²⁵ Se puede trazar una relación estrecha entre este concepto benjaminiano y el de *constelación*, como esa interrelación plena en tensiones de puntos *monádicos* –de esto tratarían las iluminaciones. Basta, aquí, con recordar la siguiente analogía: “Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas” (Benjamin, 2012, pág. 14).

²⁶ En este sentido, podemos ver la misma lógica que en el texto *Hacia una crítica de la violencia* (Benjamin, 2007, págs. 183-206) en su configuración conceptual acerca de la violencia mítica, administrativa y pura o divina. Las dos primeras se deben a un fin instaurador de normatividad, de Derecho, jugando el papel de medio. Sin embargo, la última de las violencias no es medio de ningún fin, sino más bien pura destitución de lo normativo.

Al respecto de experiencias de desencanto, Benjamin cita, para esclarecer el cuerpo de las experiencias surrealistas tonificadas por estas iluminaciones profanas, la figura de lo «envejecido», como aquello cuya extinción está en curso. La puesta en atención a este proceso degenerativo reproduce la experiencia eminentemente desencantada de la indigencia. La atención que en el texto de Benjamin se da al paisaje restante en los momentos posteriores de la *actualidad*, es decir, cuando esto comienza a perder su presencia y pertinencia, nos recuerda, aunque desde un marco distante, a las reflexiones de Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano* al respecto de los cambios cualitativos de sus tópicos *espacio, tiempo, naturaleza y existencia*.

Breton puede preciarse de un descubrimiento sorprendente: fue sin duda el primero en dar con las energías revolucionarias que se contienen en lo «envejecido», como en las primeras construcciones de hierro, o en los vestidos de hace cinco años, o en los locales mundanos de reunión cuando la *vogue* comienza a retirarse. Nadie sabe mejor que estos autores qué relación mantienen estas cosas con la revolución en cuanto tal. Pues, en efecto, hasta que llegaron estos visionarios y adivinos, aún nadie se había dado cuenta de que la miseria, no sólo social, sino también miseria arquitectónica, o la miseria propia del *intérieur*, con las cosas esclavizadas y esclavizantes, se transforman en nihilismo revolucionario. (Benjamin, 2007, págs. 305-306)

La politización que pone apellidos a este nihilismo surge precisamente de la necesidad de acción que impera en la coyuntura histórica de los surrealistas. Sin embargo, no queda del todo claro en el texto de Benjamin que el carácter insurrecto del Surrealismo convine la *revuelta* con la *Revolución*. Desde luego, solamente atendiendo a la cita anterior, se afirma de manera rotunda su potencia revolucionaria.

Benjamin poco después de este despliegue de imágenes, nos dice (Benjamin, 2007, pág. 306): “El truco que domina este mundo de cosas (resulta más honrado hablar de truco aquí que no de método) consiste en el hecho de cambiar la mirada histórica al pasado por otra política”. Quizás ayude a comprender este cambio de miradas atender al proceso de politización del Surrealismo.

Más allá de las cuestiones históricas que se presentan en el texto que tratamos, que son extremadamente relevantes, creemos más pertinentes el tránsito de posiciones disruptivas de corte romántico hacia la constitución de lo genuinamente surrealista. Este tránsito es relevante no solo para con una crítica del Surrealismo, sino que se aplica perfectamente a la cuestión del desencanto —y que venimos mencionando en puntos más arriba.

Un eje desde el que podemos comprender el tránsito mencionado podemos establecerlo en la problemática de la comprensión de «el arte por el arte». Aquí se enfrenta la concepción de esta máxima como una declaración elitista de un arte absoluto, absuelto de responsabilidades y sólo comprometido consigo mismo. Esta caracterización sería una vía escapista y la generación de un castillo en las nubes. Podríamos caricaturizar un movimiento dialéctico con el siguiente desarrollo: del rechazo a esta desaxiologización y absolutización del arte, un arte político y moralizante.

Asumir esta simplista relación dialéctica no podría justificar el alineamiento de los autores que al inicio de este punto hemos señalado como precursores del Surrealismo. Estos están intentando encontrar el *genio* en la figura del mal, o en palabras del propio Lautréamont (Lautréamont, 2012, pág. 86): “¿No puede el genio aliarse con la crueldad en los secretos designios de la Providencia?”. Entonces, cabe preguntarse cómo de errado sería dicho movimiento, si vemos que la fuerza de estos autores se encuentra en sus motivaciones destitutivas y si finalmente son la inspiración de los surrealistas.

El paso que el Surrealismo hace para con la destrucción del arte, que indica su politización, precisa una superación de la propuesta de aquellos autores románticos mediante lo que Benjamin denomina un “entrecruzamiento dialéctico” (Benjamin, 2007, pág. 311). El grupo de autores que mencionamos –sobre todo se incide en la figura de Rimbaud y Lautréamont– configuran la cara negativa contestataria de los moralismos imperantes en su tiempo. Lo que podemos leer en ellos es, como ya se ha mencionado, una transvaloración de la cultura imperante, un inmoralismo del que Nietzsche forma parte, aunque con un mayor grado de sofisticación²⁷.

Esta reacción romántica no adquiere el cuerpo político y propositivo que el Benjamin más panfletario, en el mejor de los sentidos, requiere. Aún siguen participando de un cierto concepto de arte, de una valoración transmutada de estos valores estéticos heredados –recordemos que para Benjamin, el atributo artístico, y con ello el arte, será algo que perderá la *obra de arte*²⁸. Aún con

²⁷ Recordemos, de nuevo, la sección que hemos dedicado a la relación entre Friedrich Nietzsche y Hugo Ball más arriba.

²⁸ Al final del párrafo quinto de su texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (Benjamin, 2008) nos dice: “Con los diversos métodos de reproducción técnica de la obra de arte, su exponibilidad ha crecido hasta tal punto que el desplazamiento cuantitativo del acento entre uno y otro polo se transforma, análogamente a lo ocurrido en tiempos primitivos, en un cambio cualitativo de su naturaleza. Es decir, así como en los tiempos primitivos el peso absoluto de su valor de culto hizo, en primer lugar, de la obra de arte un mero instrumento de la magia que tan sólo más tarde se reconoció en cierta medida en calidad de tal obra de arte, así en nuestros días el peso absoluto de su valor de exposición hace de la obra de arte una imagen con funciones totalmente nuevas, de las cuales la que nos es consciente, a saber, la artística, destaca como aquella que, más tarde, quizá se considere ya accesoria”.

todo, estos autores constituyen la *tradición surrealista*²⁹. Efectivamente, como marxista, la resolución de la vocación especular de los románticos es superada con la revolución, o, como creemos de manera más rigurosa, con la crítica revolucionaria. Esta no se quedaría en esa tarea de poner un espejo negativo frente al estado de cosas actual, indagando aún más en la llaga del desencanto; tampoco se trataría de ensalzar los encantos que esta contraposición ha puesto de relieve en una marcha ingenuamente feliz, y sus expectativas de cambiar el mundo con un recital poético masivo, que podría vincular con esa prudente y conformista *inteligencia burguesa de izquierdas* –pensemos, por ejemplo, en las típicas actividades escolares en las jornadas de defensa de los Derechos Humanos–; sino de interrumpir el desarrollo mismo de este arte por medio de la destitución que emerge de las iluminaciones profanas. Este sería el itinerario político del Surrealismo.

Por lo tanto, lo que vemos provechoso para nuestra investigación sobre la experiencia trágica del desencanto, vendría a ponerse de relieve en la necesidad de *politización*, que no de arte político, que Benjamin ve en el Surrealismo. El rechazo a un hundimiento nihilista como respuesta inmediatamente contestataria de las imágenes proyectadas por autores que participan de ese *espíritu romántico*. Si bien, el nihilismo es una noción presente en el desencanto, desde la lógica benjaminiana, el correspondiente al Surrealismo sería un nihilismo revolucionario. Una problematización siempre presente de la cuestión política en estos asuntos cuyo fundamento y posicionamiento de miras, sumerge sus raíces en dicha experiencia nihilista desencantada. El componente trágico, más arriba aludido, dota lo inconmensurable negativo de dicha experiencia.

²⁹ La noción de tradición tiene un peso relevante en esta afirmación de Benjamin. En el punto reservado a sus tesis *Sobre el concepto de historia* (Benjamin, 2008, págs. 303-318) se profundizará más.

Urgencia de la distancia

Anteriormente nos hemos detenido con el texto *Experiencia y pobreza* y hemos advertido una problemática central dentro del pensamiento de Benjamin: tras la primera guerra mundial la agencia histórica de las masas supervivientes se ha reducido a la mudez. Como si su contacto con el gran libro de la Historia se hubiese interrumpido en la experiencia de las gentes que la vivieron.

El texto que aquí nos ocupa hurga aún más en esta idea con una urgencia sin medidas. La biografía del alemán justifica esta urgencia, pues cuando redactó estos escritos la catástrofe le pisaba los talones. El desencanto político que aquí está presente se enfrenta al encanto de la Historia –nótense las mayúsculas. Efectivamente es necesario aclarar dicho concepto. Entender la Historia como un producto encantado no significa que desde la posición desencantada se la desprecie, sino que sea necesario una revisión del término. Para esta tarea, la vinculación con el texto que antes hemos referido se jugará en la narratividad, creemos. Pero para comprometernos con el texto no debemos caer en ver esta narración con acento en su perfil más *virtual*, sino que lo que aquí está en juego es la *realidad* histórica más cruda³⁰. Es decir, que problematicemos la Historia en cuanto que narratividad no nos deja en el desamparo y la absolución de pensar a esta como una virtualidad diametralmente opuesta a todo peso ontológico, en efecto, una mentira.

Tesis sobre filosofía de la historia

Para empezar, Benjamin declara sus respetos hacia la teología. En este texto, hay una disputa en ciernes. Posteriormente adquirirá la forma de una crítica a la filosofía historicista. No entraremos en revisar la relación estrecha del autor con la mística judía por medio de su amistad con Gershom Scholem. Lo que sí debemos resaltar es la presencia de la figura mesiánica en sus

³⁰ Al hacer énfasis en la constitución narrativa de la Historia, se está alumbrando a la narratividad el aspecto ontológico que resulta de las dinámicas de dominación y opresión; el triunfo de una narratividad sobre otra no se salda con la mera presencia de una narración decibélica. En el desarrollo de la lectura del texto que nos ocupa, esto, esperamos, irá ganando claridad. En este terreno, la desaxiologización no es síntoma de *verdad* o *conocimiento*, sino motivo de sospecha.

textos. El mesías es el salvador de la humanidad, el que la redime y la dirige al Reino de Dios. También, nos dirá nuestro autor, este se presenta como *vencedor del Anticristo*. Esta figura teológica, como decimos, es fundamental en la medida en que la noción del tiempo histórico para Benjamin se funda en ella.

El paso del tiempo, nos dice, nos da a *nosotros*, todos los presentes, una *débil fuerza mesiánica*. Esto quiere decir que el presente posee un privilegio y una responsabilidad con respecto al pasado. Lo lleva a cuentas, y los sufrimientos y sangre derramada requieren una redención que sólo nosotros podemos otorgar. Para ilustrar de qué se trata o cómo se va articulando esta débil fuerza mesiánica que el pasado nos otorga, el autor recurre a una analogía, en la que dicha fuerza se hace operativa en la posibilidad de corresponder a un *secreto heliotropismo* que acontece en todo *lo sido*. Al igual que los girasoles dirigen su inclinación al sol, la miseria del pasado mira muda a la historia clamando la redención de su derrota. Esta sería la tarea del *materialista histórico* para Benjamin. En su convencimiento marxista, esta figura se enfrentaría a las posturas historicistas que, escribiendo la Historia, en mayúsculas, podríamos decir que le adjudican unas leyes transhistóricas de justificación y absolución. Estas posturas insinuarían una concepción mecanicista de la historia en la que las potencias humanas o sus agencias serían despreciadas.

“La historia la escriben los vencedores” es una cita que se suele atribuir a George Orwell, a propósito de su columna *Revising History* en la revista *Tribune*. En el contexto de los estudios de Benjamin, esta formulación suele usarse a modo de mantra para salir del paso como cristalización de su problemática. A pesar de esto, las distintas tesis sobre la filosofía de la historia profundizan en esta afirmación. Efectivamente, la construcción de la historia, de los hechos históricos, y con esto se nombra a *lo verdaderamente importante* que compete al futuro y, en cualquier caso, al presente, por necesidad³¹ han sido relatados por el vencedor, ya que lo respalda el estado en cada caso actual de cosas. Podemos hablar de discursos legitimadores del estatus quo

³¹ Es relevante esa afirmación benjaminiana acerca de que toda clase dominante es heredera de la dominación. Michel de Montaigne en su ensayo sobre *Los caníbales*, situado en el libro primero de sus ensayos completos, nos expone una experiencia clarificante sobre esta afirmación. Si bien, a lo que vamos a hacer referencia procede de una anécdota, su particularidad y contingencia no es sino un modo en que la afirmación de Benjamin se presenta. Según nos cuenta Montaigne, existió un cántico que los presos de las culturas de la *Francia Antártica* –islote en la actual Brasil–, para demostrar su invencibilidad lejos de reconocer su derrota usaban para animar a sus nuevos amos, retándolos, a que llevaran a cabo las mayores represalias –sobra decir que estamos hablando de actividades caníbales–, pues ellos jamás serían realmente vencidos, es decir, nunca asumirán su derrota. Dice así: “Que se atrevan todos a venir, y que se reúnan para comer de él, pues comerán a la vez a sus propios padres y abuelos, que sirvieron de alimento y nutrición a su cuerpo. Esos músculos” (Montaigne, 2007).

actualizado por parte de los vencedores y de la mudez de los siempre deficitarios supervivientes – recordando las reflexiones de *Experiencia y pobreza*.

Sin embargo, si el olvido o, más bien, el entierro, constituye la herramienta de los poderosos en la constitución legitimadora de su permanencia, aquellas flores que esperan la redención con el rodeo de su mirada no pueden depender su integridad de la burda materialidad. En estos casos, la descomposición natural hace su trabajo – pensemos en el, siempre incrementado, cadáver de las esperanzas frustradas, y sus vidas arrebatadas. Para comprender lo que aquí está en juego, debemos considerar esa primera parte de la cuarta tesis, en la que se pone énfasis en las indicaciones demandadas al materialista histórico, atendiendo a aquella famosa carta de Friedrich Engels a Joseph Bloch en Königsberg en 1980. Entendemos que la cita de Engels, en esta carta, a la *vida real* nos dice que el movimiento de la historia y la lucha de clases no se da solo en la esfera económica, al igual que el triunfo de los vencedores no se da solo en el campo de batalla. Aquello que configura la superestructura, que nuestro autor nombra como lo *espiritual y refinado* – dialécticamente relacionado con lo *burdo y material*–, se da en la lucha mencionada no al modo de un botín de tesoros, sino guardando una relación fundamental con aquello más *terrenal* de la *vida real*.

La importancia de la indicación anterior se encuentra en la relación de *alusión* a la que va a recurrir Benjamin en tesis posteriores. El pasado nos alude, y esto no se da desde la mostrenca materialidad, meramente. De hecho, esta caracterización ya comporta en su seno la relación fundamental de aquello que está en juego en el movimiento de la historia como conflicto. “En esta lucha están vivas [las cosas espirituales y refinadas], en tanto que confianza, o valentía, o humor, o astucia, o, en fin, como perseverancia, actuando de modo retroactivo en la lejanía del tiempo” (Benjamin, 2008, pág. 307). Estas fuerzas constituyen la puesta en cuestión del triunfo de los poderosos. En estos modos, el presente es aludido en lo sido, como puesta en marcha de la potencia sospechosa y revolucionaria, en todo caso, crítica.

En la sexta tesis, lo anterior se presenta en el abordaje de la tradición en lo que nuestro autor comprende como una buena *articulación histórica del pasado*. Con esta no se trataría de alcanzar la propiedad de una época instalándonos en el marco de su experiencia histórica. Este asunto contrasta con las consideraciones heideggerianas, circunscritas al *Informe Natorp* (Heidegger, 2014). Como decimos, para nosotros, no se trataría de la captación del *horizonte*

precomprensivo de una circunstancia histórica concreta, con el correspondiente entramado significativo. Efectivamente, ya se ha negado, también, el supuesto carácter aséptico del historicismo de Leopold von Ranke (Benjamin, 2008, pág. 307), en su creencia de que la historia debe hablar por sí sola³². Desde la perspectiva de nuestro autor, estos modos de acercarnos a la historia sirven a la idea de *empatizar* con el pasado. Sin embargo, hay que tener en cuenta que dicho ejercicio de empatía no puede movilizarnos al ejercicio redentor³³.

Lo decididamente urgente en la articulación del pasado de manera histórica reside en la interrupción del orden lineal de los hechos mediante un *recuerdo* que alude al presente en un imprevisto enfrentamiento al peligro, este es, la instrumentalización de los sujetos históricos y la tradición misma por parte de la clase dominante³⁴. Se requiere de un cortocircuito del coloso movimiento conformista³⁵ que acecha a la *tradición*. Ahora bien, la tradición reaccionaria es ya una tradición conformada, al servicio del *estatus quo*. Entendemos, por lo tanto, la indicación de tradición que hace Benjamin como ese conjunto de alusiones del pasado que se dan en el presente y que la dominación sotierra por medio del *olvido* y la *inoperancia*. Esto se puede ver en desgarrador final de esta tesis –que, por otro lado, ejerce resistencia a la lectura *descafeinada* de Walter Benjamin–: “El don de encender la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiógrafo que esté convencido de que ni los muertos estarán seguros ante el enemigo. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.” (Benjamin, 2008, pág. 308).

Casi treinta años antes de trabajar en este texto, Benjamin escribe un artículo a propósito del centenario de la Guerra de Liberación alemana contra Napoleón, *Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann* (Benjamin, 2007, págs. 57-61). El primer apartado de este

³² Si sólo atendemos a los hechos oficiales como los únicos legítimos en la conquista de una supuesta biografía de la humanidad, y son las clases dominantes las que constituyen la oficialidad misma, siempre se estará rindiendo pleitesía al *estatus quo* de los triunfadores.

³³ La postura de Walter Benjamin es una postura crítica. Su noción de crítica del arte es dilucidadora. Es en la crítica del arte donde la obra se completa, donde encuentra su verdad (Benjamin, 2017). La crítica es pensamiento sobre el pensamiento, autoconciencia y no conciencia inmanente. El ejercicio de empatía no es negativo *per sé*, sólo si en este la crítica está ausente: “con quién empatiza, propiamente hablando, el historiógrafo del historicismo. La respuesta suena indefectible: empatiza con el vencedor” (Benjamin, 2008, pág. 309). El contrapeso de esta crítica es defendida por el *materialista histórico* como “observador ya distanciado” (Benjamin, 2008, pág. 309). El tomar distancia, al que más arriba ya hemos hecho referencia, aunque sin adentrarnos mucho, en este contexto es fundamental. Solo esta distancia hace posible el paso de la inmanencia ingenua a la posición crítica.

³⁴ “[Articular el pasado históricamente] Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro” (Benjamin, 2008, pág. 307).

³⁵ Este conformismo del que habla Benjamin mantiene relaciones íntimas con la lógica de la capitalización de las luchas. La absorción por parte de la reproducción del capital de aquellas tradiciones disidentes. La instauración de la contracultura como un engranaje más dentro de la disolución del sistema.

escrito se titula *El «sentido histórico»* y puede contrastarse con lo dicho anteriormente. Con las herramientas que hasta ahora tenemos del modo en que el autor enfrenta la problemática de la historia, podemos ver un germen del desarrollo de las *Tesis*³⁶ en este comienzo del artículo. Nos dice:

Solamente en algunas ocasiones los individuos y los pueblos han recibido la iluminación de que se encuentran al servicio de un futuro desconocido; «sentido histórico» podríamos denominar a esa iluminación. Pero el presente entiende por sentido histórico algo completamente diferente y reprocha «falta de sentido histórico» a quienes se encuentran fuertemente animados por el sentimiento de una tarea futura. Pues el sentido histórico es para el presente el sentido de lo condicionado, no el sentido de lo incondicionado; para lo dado, no para la tarea. (Benjamin, 2007, pág. 57)

Para el *sentido común* de su época –este texto se publicó en 1913– tener sentido histórico significaría adquirir un aprendizaje de lo dado, siendo capaces de vislumbrar lo programático del movimiento histórico, que, caricaturalmente, se podría resumir en que “la historia es la lucha entre el bien y el mal y que tarde o temprano el bien triunfa” (Benjamin, 2007, pág. 60). Definitivamente “no hay prisa para actuar” (Benjamin, 2007, pág. 60). Trasladándonos a las tesis, la asunción común de la historia genera la postura conformista criticada por el autor, favoreciendo al peligro de la legitimación de la clase dominante. El aparato crítico debe esforzarse en localizar este peligro y dar cuenta de que la asunción programática de la historia responde a sus intereses.

Ante esto, se contraponen el, para Benjamin, verdadero sentido histórico. Este no se mide con lo sido o lo dado, sino con la tarea de un futuro. La problemática de lo programático no se escapa de esta consideración, pues un futuro determinado o condicionado no es futuro, solo configuración no actualizada. Por lo tanto, el futuro que motiva la tarea es incondicionado, se escapa a todo programa. Es absolutamente *utópico* desde la lógica programática común.

En esta época, Walter Benjamin se circunscribía a los movimientos estudiantiles juveniles. Esto podría justificar su insistencia en el futuro incondicionado como condición de posibilidad de un sentido histórico comprometido. Parece que esto varía en el texto principal que nos ocupa. Pues dedica muchos puntos a criticar, precisamente, la idea de progreso. Sin embargo, creemos que no se trata de una ausencia de entusiasmo juvenil. Más bien, se precisan los términos y se ahondan en

³⁶ Damos por sobreentendido que cuando hablamos de las *Tesis* nos estamos refiriendo, de manera abreviada y según el común convenio, al texto principal que nos ocupa este punto, titulado *Sobre el concepto de Historia* (Benjamin, 2008, págs. 303-318).

ellos. Si en el texto sobre el sentido histórico el futuro indeterminado es lo relevante, en las tesis sobre la filosofía de la historia la “recuperación” del pasado vencido es la fuerza motora a la acción —que en el contexto de la filosofía de la historia es la *articulación histórica del pasado*.

Será en su *Fragmento teológico-político* (Benjamin, 2007, págs. 206-207), cuya fecha de redacción es discutida, aunque, en cualquier caso, se sitúa entre la redacción de los dos textos que estamos viendo, donde podrían salvarse estas aparentes desavenencias. Aquí la figura del Mesías es planteada junto a la crítica de la teocracia. Desde la lógica del progreso, el punto de fuga al que la historia va poco a poco venciendo vendría a ser el Reino de Dios. Benjamin declara que “el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta” (Benjamin, 2007, pág. 206). Este no puede ser tal destino, pues su actualización significa, ante todo, el fin de la historia, su consumación de una vez por todas. En este punto, nos dice, el movimiento hacia el futuro de lo histórico se va midiendo con la idea de felicidad, asunto que corresponde al orden profano, y no con la teocracia que su ámbito de acción es lo religioso y no lo político —de nuevo, el Reino de Dios no es mundano sino divino; por definición nunca será un hecho histórico. Aquí en el fragmento, se habla de *intensidad mesiánica* que se corresponde con la absorción de una *débil fuerza mesiánica* en el contexto de las *Tesis*. Esta no es otra que la fuerza redentora del Mesías, que completa y da *sentido a lo histórico*.

Ahora bien, en el *Fragmento teológico-político* existen dos planos: la *dýnamis profana* y la *intensidad mesiánica*. La primera se dirige hacia un futuro por determinar y la segunda es una dotación de sentido de *lo sido*. Entonces se genera el siguiente esquema que, según Benjamin, explica la más relevante tarea para la filosofía de la historia, que no es otra que dilucidar la relación existente entre ambas tensiones [la profana y la mesiánica]:

Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dýnamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino. (Benjamin, 2007, pág. 207)

Esta imagen de tensiones cuyos sentidos se enfrentan, creemos, da cuenta de las dos consideraciones, aparentemente enfrentadas, entre el texto juvenil de nuestro autor, *Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann* (Benjamin, 2007, págs. 57-61), y sus *Tesis*. Para el

primer texto, su crítica al significado cotidiano de *sentido histórico* se dirige hacia la inhabilitación agencial del sujeto histórico dada la determinación de un futuro. Este futuro es incondicionado y el *real sentido histórico* vendría a señalar precisamente la potencia agencial de la tarea de este sujeto histórico. Poner el énfasis en esta agencia *hacia delante* podría reducirse al hecho de que se trata de una reflexión de juventud por parte de Walter Benjamin. En contra de esta desacreditación, la agencia es salvaguardada en su último texto, referido en segundo lugar, dando al ejercicio de la articulación histórica del pasado, asunto que, por otro lado, se suscribe a la reflexión sobre la filosofía de la historia, el papel de crítica de lo dado.

¿Dónde encontraos en este texto la pertinencia de la experiencia trágica del desencanto? Una lectura, para con la que esperamos que hayamos declarado nuestra distancia, podría ser la disolución de la positividad que se podría ver en el paso del texto de juventud hasta el texto principal que estamos tratando, hacia una negatividad crítica. Desde este punto de vista, la existencia de textos como *Experiencia y Pobreza* darían cuenta de un empobrecimiento de la saturación de los colores con los que nuestro autor pinta la capacidad agencial de la humanidad en la constitución de lo histórico, en la vigorosidad juvenil, dejando de afinar la mirada a un futuro incierto y por eso fecundo, y pasando a una menos vigorosa revisión de lo acontecido como destrucción de una narratividad ideológica y autofundante.

Si bien es cierto que la discapacitación de la agencia de la humanidad es muestra de la cuestión fiel al contenido textual de Benjamin, debemos tener en cuenta la radicalización que se hizo en la primera parte de este trabajo, sobre la *tragicidad* de la cuestión, que da cuenta del calado de la problemática del desencanto. En este sentido, nos hemos reservado en el paso por las *Tesis* de la imagen benjaminiana de su comentario al *Angelus Novus*, en su novena tesis. En la presentación, no publicada, de la revista homónima nos cuenta a su respecto (Benjamin, 2007, pág. 250): “una vieja leyenda talmúdica dice que los ángeles son creados (cantidades ingentes de a cada instante de ángeles nuevos) para, una vez que han entonado su himno ante Dios, terminar y disolverse ya en la nada”. La revista a la que se refiere tiene dicho nombre dado que su principal motivación es la de catalizar la *actualidad* del mundo. Su vocación es la de “hacer patente el espíritu de su época”, y es que, “La actualidad de ese espíritu es para ella más importante que su unidad o claridad” (Benjamin, 2007, pág. 245). Los *ángeles nuevos* de la leyenda talmúdica deben

su existencia a una tarea concreta, la permanencia de un canto eterno, y una vez consumada dicha acción su existencia se desvanece. Lo efímero es aquí cualidad sustancial del *Angelus Novus*, como receptor de lo inmediatamente actual. La existencia de la revista que presentó Benjamin se debe *urgentemente* a abarcar la actualidad en su efervescencia efímera. Hemos de tener en cuenta que la urgencia con la que está escrita este texto –nos referimos en particular a la tesis IX– se perfila nítidamente en la interpretación que Benjamin hace de la obra de Paul Klee.

Una vez fijada la mirada en el cuadro de Paul Klee, atendamos a esto: “Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas”. (Benjamin, 2008, pág. 310) Este cuerpo alado se encuentra paralizado, como en estado de *shock*³⁷. Como dice Benjamin, parece que sus ojos van a salir de sus órbitas, como insinuando que apenas son capaces de dar cuenta visiblemente de aquello a lo que se dirigen, y a lo que, por otro lado, no puede dejar de fijar su mirada. La tensión de su boca y su postura nos habla de unas fuerzas que no le permiten libertad.

Ya hemos visto de qué se trata la naturaleza de estos ángeles. Son creados con una motivación clara y noble de la que, suponemos, son conscientes. El desenvolvimiento de esta tarea con serenidad sería lo propio. Sin embargo, hay razones para que este ángel se quede pasmado: “El ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante *nosotros* aparece una cadena de datos, *él* ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies” (Benjamin, 2008, pág. 310).

Tratándose del ángel de la historia, lo que se encuentra ante sus ojos no son los datos a los que la visión natural e infundida del historicismo representan el transcurso de la Historia. En su lugar, la historia de la humanidad es un único amasijo de ruinas. La narración legitimadora da un sentido a la Historia, escondiendo lo ruinoso de ella. Se comprende entonces aquella tarea del *materialista histórico* en cuanto tiene que cepillar dicha Historia a contra pelo, con el objetivo de desenterrar los gritos de las desesperanzas. Porque, “Bien le gustaría [a este Ángel] detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas” (Benjamin, 2008, pág. 310).

³⁷ Aquí se encuentra un cruce de lazos entre este texto y el tratado sobre el *Surrealismo*. La «iluminación profana» es una experiencia de *shock*.

Aquello que paraliza al Ángel sin permitirle compadecerse de la ruinoso historia es el inescrutable movimiento hacia el futuro. Una tempestad que lejos de paralizar el movimiento ruinoso, aparta dicha compasión y eleva continuamente la ruina. “Lo que llamamos progreso es justamente *esta* tempestad” (Benjamin, 2008, pág. 310). La mirada de este *Angelus Novus* es necesariamente efímera. Se trata de una iluminación interrumpida por la fuerza del progreso. Aquí radica plenamente la articulación del desencanto del que venimos hablando.

A propósito de Sergio Givone, ya acordamos cómo la experiencia trágica del desencanto comporta una figura histórica. Lo *sido* aquí no es un desgaje de elementos simbólico-valorativos que requieran de una recuperación por parte de esta agencia sabotada del ángel. La motivación compasiva del ángel no se funda en la nostalgia de este pasado, sino en el compromiso de su noble tarea para con la redención de todo lo ruinoso y oprimido. Ya vimos como el contacto con el *pasado* era una reconstrucción que no podía darse ya que el pasado se presenta inmemorial. Y aquí se encuentra inscrita la tensión irreductible entre la intensidad mesiánica de corresponder la efímera imagen de un pasado perdido con la imposibilidad que la fuerza progreso de la *dynamis profana* opera.

EPILOGO.

En la famosa correspondencia³⁸ entre Martin Heidegger y Ernst Jünger, editada posteriormente bajo el título en castellano *Acerca del nihilismo* (Jünger & Heidegger, 2008), se plantean motivos hermanos a los tratados en este trabajo. Este texto publicado en los años cincuenta del siglo pasado, mantiene una relación estrecha con las tesis que compartieron ambos alemanes veinte años atrás, en el periodo en que Heidegger profundiza su estudio sobre Nietzsche. La cuestión del fin de la metafísica es fundamental y está estrechamente emparentada con el diagnóstico nietzscheano del nihilismo. Para Jünger el carácter privativo de la experiencia del desencanto forma parte de la corriente imperturbable del nihilismo, siendo una manifestación más de esta Privación en mayúsculas. Su preocupación “médica”, su voluntad de *salir* de la instancia nihilista lo lleva a plantearse esta cuestión bajo la constitución de una *línea* a superar. La metafísica en este contexto se presenta como aquello con lo que directamente se está confrontando la disolución nihilista.

El título del texto de Ernst Jünger, *Sobre la línea*, ya indica el marco valorativo desde el que este se acerca a la temática. Usando la preposición “*Über*” se declara un punto de vista *superior*, vendría a ser *por encima* de la línea o *más allá de ella*. Si esta línea presenta la frontera del nihilismo, las intenciones del alemán se instalan en la *superación* de la metafísica. Martin Heidegger se distancia de estas intenciones, viendo en ellas un error en la comprensión del nihilismo y un posible intento de reconquista de aquellos usos del lenguaje metafísicos, totalizadores y, en fin, totalitarios³⁹. Se trataría de tomarse la preposición “*Über*” traducible al *de* castellano, apegándose al uso que se le da en el título que recoge los textos que estamos referenciando, es decir, *acerca de*.

Las expectativas pertinentes no serían para Heidegger las de *curar* el nihilismo: “La esencia del nihilismo no es ni curable ni incurable. Es lo sin cura, pero en cuanto tal es, sin embargo, una remisión única a la cura” (Jünger & Heidegger, 2008, pág. 77). Aquí se está jugando la complejidad

³⁸ En rigor no se trata realmente de una correspondencia, sino que en el contexto de un tradicional acto conmemorativo por el cumpleaños de Martin Heidegger en el que se recogían los logros más destacados del filósofo, Ernst Jünger le dedica un texto, *Sobre la línea*, al que Heidegger le responde *a la manera epistolar* con un ensayo titulado *Hacia la pregunta del ser* (Barrios, 2010, pág. 48).

³⁹ La relación de estos autores con el nacionalsocialismo da buenas claves para una comprensión hermenéutico-histórica de este debate.

de la experiencia del desencanto y del nihilismo, en cuanto *remisión* a aquello que resulta esencialmente inaccesible, inoperante, desacreditado, etc. Lo trágico aquí cobra protagonismo en cuanto en él se tensan el carácter irreversible e irresoluble del nihilismo, a la vez que se *encarna* con total fuerza el trastorno de dicha irrupción.

Walter Benjamin vislumbró las vinculaciones de los debates de su época sobre el nihilismo con la figura de lo trágico. En este sentido, Manuel Barrios nos muestra cómo “su trabajo sobre el *Trauerspiel* le sirvió de plantilla para el análisis de las falsas respuestas a la crisis arbitradas en su tiempo” (Barrios, 2022). Sin embargo, cabe pensar hasta qué punto puede Benjamin contrarrestar las críticas planteadas por Heidegger a la propuesta de Jünger.

En los tiempos más efervescentes del debate sobre el nihilismo, situados en los años treinta (Barrios, 2010, pág. 48) la situación del Walter Benjamin era muy distinta a la de los otros dos alemanes. En este contexto empieza a redactar fragmentariamente sus textos editado en español con el título de *Infancia berlinesa hacia mil novecientos* (Benjamin, 2020), que no cesará hasta dos años antes de su muerte. Se trata de una recopilación de *imágenes* de su infancia en la capital alemana. La intención de este collage no es la de mero almacenaje, de un coleccionismo. Se trata de un movimiento doble: por un lado, es un ejercicio de una *vacunación*, y, por otro lado, se espera que dichas imágenes no se vinculen a su personalidad particular, sino que vayan sedimentando una radiografía histórica, social y política de una época tan determinante como es *final de siglo* (Benjamin, 2020, págs. 9-10).

Benjamin ve en su contexto a inicios de los años treinta que la necesidad de su exilio es inminente. Habiendo disfrutado de una buena infancia, los recuerdos de estos se amontonan como imágenes que provocan añoranza y nostalgia de esos inocentes momentos felices. Decíamos que se trata de una vacuna, pues, ante el inevitable exilio, aquella nostalgia por necesidad invadiría su espíritu, y al igual que la enfermedad se puede prevenir con pequeñas dosis, estas pequeñas dosis de rememoración impedirían que los recuerdos, como si de un canto de sirena se tratase, le arrebataran la cordura.

Podría parecer que este ejercicio proustiano de rememoración se asentara en una mera práctica anecdótica. Sin embargo, atendiendo a la segunda motivación antes aducida, lo que va sedimentando son aquellas huellas o sombras del encantado mundo infantil, plagadas de *iluminaciones profanas* en las que, si bien, se circunscriben a temáticas concretas –por ejemplo,

las logias berlinesas, la aparición del teléfono o la fiebre–, apelan a la cada vez menos operativa imagen del viejo mundo, o más bien, a su pérdida.

La cumbre de su trabajo se sitúa en el último capítulo reservado al *Jorobadito*. Este personaje, según entendemos, vendría a ser la encarnación de la torpeza, el despiste, la desatención, el descuido. Pero no solo eso, también es la agencia de *lo intempestivo*, compartiendo clase con esa «gentuza» como el “el alfiler y la aguja de coser gritando que pronto sería noche cerrada” (Benjamin, 2020, pág. 128). Con el paso del tiempo –y podríamos incluir aquí la tecnificación de la vida, y toda la articulación nombrada más arriba al respecto de las *ambivalencias de la modernidad*– este Jorobadito por necesidad ha abdicado. Aun así, “su voz, similar al zumbido de las mechas del gas, me susurra desde *más allá del umbral del siglo* [énfasis agregado]: «Reza, ay, te lo pido, caro niño, | reza también por el jorobadito»” (Benjamin, 2020, pág. 129).

Si Martin Heidegger atribuye a Ernst Jünger un desplante excesivamente descriptivo del nihilismo, que no ha indagado lo suficiente⁴⁰ en aquel carácter destructivo que está presente en el pensamiento nietzscheano, para poder repensar no ya en una superación de este sino de un *nuevo inicio* en el que la relación con la historia sea completamente distinta, Walter Benjamin, de manera clandestina, heterodoxa, perseguida y, finalmente, arrebatada, intenta ponerla en práctica veinte años antes.

⁴⁰ Resulta iluminador aquella frase, al parecer insistente, de Martin Heidegger en su lecho de muerte: «Nietzsche me ha destruido» (Barrios, 2010, pág. 52)

Bibliografía

- Adorno, T. (2011). *Dialéctica de la negatividad - La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6* (Vol. 6). Madrid: Akal.
- Ball, H. (2022). *Nietzsche en Basilea (seguido de la conferencia «Kandinsky»)*. (M. B. Casares, Ed., & M. B. Casares, Trad.) Sevilla: el paseo.
- Barrios, M. (2002). Pobreza de experiencia y narración. Un paseo por los alrededores de Walter Benjamin. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*(50), 31-39.
- Barrios, M. (2010). Jünger y la deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*(10), 33-52.
- Barrios, M. (2022). *La vida como ensayo y otros ensayos. Kundera, Benjamin, Ortega*. Sevilla: Athenaica ediciones.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad y Ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- Benjamin, W. (1973). *Discursos interrumpidos II*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2007). *Obras. Libro II, vol. I, Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura; Estudios metafísicos y de filosofía de la historia; Ensayos literarios y estéticos*. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2008). *Obras. Libro I, vol. 2, La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica; Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo; Sobre el concepto de Historia*. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2010). *Haschich*. Buenos Aires: Tierra del Sur.
- Benjamin, W. (2012). *El origen del Trauespiel alemán*. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2017). *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2020). *Infancia berlinesa hacia mil novecientos*. Cáceres: Periférica.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Brassier, R. (2017). *Nihil desencadenado*. Segovia: Materia Oscura editorial.

- Eliade, M. (2014). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Givone, S. (1991). *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Madrid: Visor Distribuciones.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (2014). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Madrid: Editorial Trotta.
- Hölderlin, F. (1995). *Poesía Completa*. Barcelona: Ediciones 29.
- Jünger, E., & Heidegger, M. (2008). *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Koselleck, R. (2007). ¿Existe una aceleración de la historia? *Las contradicciones culturales de la modernidad*, 319-345.
- Lautréamont, C. d. (2012). *Los Cantos de Maldoror*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Marrero, A., & Trajtenberg, N. (2009). Bauman, ambivalencia y después. Sus descontentos y los nuestros. *Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, 2(1), 34-35.
- Montaigne, M. d. (2007). *Los ensayos : según la edición de 1595 de Marie de Gournay*. Barcelona: Acantilado.
- Moore, G. E., Wittgenstein, L., Scheler, M., Sartre, J.-P., Bloch, E., Habermas, J., . . . Mugerza, J. (2007). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo xx*. (C. Gomez, Ed.) Madrid: Alianza Editorial.
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Schiller, F. (2005). *Seis poemas "filosóficos" y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia*. Valencia: MuVIM.
- Stedile Luna, V. (2019). Políticas de la creación. El surrealismo como supervivencia en las lecturas de Walter Benjamin, Maurice Blanchot y George Bataille. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 21(1), 197-223.
- Taylor, C. (2014). *La Era Secular. Tomo I*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Weber, M. (1978). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Editoriar La Pléyade.
- Weber, M. (1986). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

Weber, M. (2004). *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Weber, M. (2020). *La ciencia como profesión*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Zamora, J. A. (2008). Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin. En G. Amengual, M. Cabot, & J. L. Vermal, *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger* (págs. 83-138). Madrid: Trotta.