

De Lessing a Benjamin: la otra Ilustración

(Experiencia e individuo I)

AGUSTÍN ANDREU

G.E. Lessing, con su lanzamiento de un espinosismo de corte leibniziano, intentó ofrecer a la Ilustración alemana un planteamiento que, desde el sentimiento y la historia, desde la tradición y la religiosidad, indicaba en continuidad caminos concretos de emancipación y de entendimiento universal. Tanto en sus obras teatrales (principalmente en *Natán el Sabio*) como en sus breves escritos teóricos (en particular en *La educación del género humano*) se plantea el tema de la transformación de las sociedades por la transformación de los individuos, basada en la experiencia propia de cada uno, que va convirtiendo verdades de la tradición y la religión en verdades de razón. Ya Lessing, que vio y calló, pero sobre todo Mendelssohn y Salomón Maimon entre otros, advirtieron que los presupuestos de la antropología kantiana imprimían a la vida e historia alemanas otra dirección —al dividir al hombre en intuición sensible y razón, y al fundamentar la Ética en la postulación abstracta. Gershom Scholem que, de los orígenes de la Alemania moderna supo recoger ese temblor de una

predicción temprana, recibió en 1918 de manos del mismo Walter Benjamin uno de los escritos más lúcidos del s. XX por lo que hace a la crítica de la insuficiente Ilustración alemana «y tal vez de la europea en general». Tal insuficiencia se revelaba sobre todo en la estrechez del concepto kantiano de experiencia, que dejaba al individuo flotando en el vacío. Un individuo basado en una clase de certeza y seguridad indirectas y mediatas, quedaba expuesto a todos los peligros de interferencia y mecanización y acabaría privado de su capacidad de experiencia propia y por tanto de saber y de contar lo que «verdaderamente» le pasa. *Sobre el programa de la filosofía futura* es el esbozo donde Benjamin presenta los presupuestos de una *emendatio experientiae* como fundamento de una nueva teoría del conocimiento y de una nueva individualidad que habrá que alcanzar, ineludiblemente, a partir de la tipología del sistema kantiano mismo. El diseño de este estudio comparativo de dos tipos de antropología, introduce a una nueva teoría sobre experiencia e individuo.

ἔστι δὲ τις ἐν τοῖς οὖσι ἀρχή (Aristóteles, *Met.* XI, 1.061 b 34)

Hemos ido abandonando, uno tras otro, pedazos de la herencia de la Humanidad... (Benjamin, *Experiencia y pobreza*)

Un arco no siempre visible se extiende desde Gotthold Ephraim Lessing (1728-81) hasta Walter Benjamin (1892-1940), entre esos dos alemanes tan incatalogables como antifilisteos. Abarca dicho arco un espacio significativo del mundo moderno: toda la época de la Ilustración alemana y

européa en general (Benjamin),¹ que ha venido a acabar, ahora lo vemos, en el orden de cosas resultante de la Segunda Guerra Mundial. Y su sentido es lo más crítico que quepa pensar de esa Ilustración insuficiente que generó revoluciones insuficientes. Otros, cargados de autoridad en la materia, como Joachim Christian Horn, prefieren hablar de una «línea no oficial» de la filosofía alemana moderna,² línea que se habría inspirado en un leibnizianismo duro (de temple espinosiano) y que no habría seguido derroteros kantianos. Se caracterizarían la línea oficial y la no oficial, la de resistencia, como dos tipos de antropología. La una vaciaría al hombre de todo menos de lo trascendental, comprometiendo así la continuidad y unidad de lo humano. La otra sería de tipo monadológico y consistiría en una concepción originaria, continua y unitaria de lo humano.³

Fue Gershom Scholem (1897-1982) quien señaló esta moderna composición de lugar, basada por una parte en la previsión de los resultados de «las posiciones kantianas»⁴ y por otra en el benjaminiano levantamiento de acta de que se estaban cumpliendo extremadamente ya las catastróficas previsiones.

La crítica de la Ilustración habida, tanto la crítica de fines del XVIII como la de comienzos del XX, tiene su interés fundamental en el individuo y en su movimiento propio, es decir, en la sustancia verdaderamente real (en el *modo* real de la sustancia, en la mónada) y en la experiencia propia como fuente de lo que se puede llamar vida: en la unidad y continuidad monadológicas de la experiencia propia. La antropología kantiana, o como dice el maestro Aranguren, la carencia kantiana de antropología,⁵ habría prestado involuntarias ayudas a los diversos factores desindividualizantes que fueron apareciendo en los campos de la política, el arte, la técnica...

Poco antes de su muerte y en el gran salón de la biblioteca Augusta de Wolfenbüttel (de la que Leibniz y Lessing fueron directores) recordaba Gershom Scholem que, ya a fines del XVIII, se alzaban voces espinosianas y libres advirtiéndole que había que «reconducir las posiciones kantianas a las de Leibniz». Era el Scholem que, como joven amigo de Benjamin, recibiera en el lejano 1918, de manos de Dora Benjamin, el trabajo sistemático más importante que traza el programa de una filosofía futura consciente de la urgencia de rectificar la trayectoria antropológica suicida de una Ilustración que había desconectado al individuo de su experiencia propia.⁶ De la constelación de fines del XVIII, de la constelación «lessingiana», citaba Scholem expresamente a Salomón Maimon; y para que no cupieran dudas sobre la intención (pues que de Lessing se sabía ya eso y de sobra), añadía que esa reconducción (que «a Kant debió de gustarle bien poco»), llevaba la dirección de «una tesis cabalísticamente estimulada en último término», es decir, la del Uno y el Todo, la de la mónada.

No fue casualidad que Gershom Scholem, ese esbozo cuyo trazado crítico dirige la mirada hacia la reconsideración de la Ilustración alemana

y europea en general, no fue casualidad que lo bosquejara en esa fecha y en ese lugar. *El programa de la filosofía futura* de Walter Benjamin había surgido en medio (si no de en medio) de «una de las experiencias más horribles de la Historia Universal»,⁷ como dirá él mismo en 1933, persuadido de que para los más de los europeos no había sido por lo visto bastante catástrofe la «Gran Guerra». Así que es inevitable, y tampoco sería sensato y decente evitarlo, que la ida y vuelta de Lessing a Benjamin y de Benjamin a Lessing despida por todas partes alusiones, insinuaciones, interrogantes, estupores... sobre la historia alemana y el destino alemán y por tanto europeo. ¿Podría ser y suceder de otra manera?

I

«El primero» en ver la trascendencia de ciertos aspectos del pensamiento de Leibniz y las consecuencias a que podía llevar el descuido o la inadvertencia «de otros como Kant» fue Lessing (Hildebrandt, Allison).⁸ Y también el primero en declarar abiertamente el cordial espinosismo de Leibniz a pesar de ciertos textos leibnizianos.⁹ Este punto de vista de Lessing sobre Leibniz será hilo y pauta de nuestra exposición, sabedores de que no es por cierto corriente ni, aun para no pocos, por extraño que parezca, confesable.¹⁰ La línea de fuerza con que se vinculaba por medio de Leibniz a Espinosa, era de un vigor y de una índole concreta verdaderamente peligrosas. Félix Duque ha recordado recientemente entre nosotros que Schelling, que contribuyó a «la revalorización del espinosismo de Lessing», se había percatado de que «el verdadero sentido de la época era el entronque con Leibniz y Espinosa a través de Lessing» y que todavía «en 1804 estaban aún más vivos Espinosa y Lessing que el olvidado Kant».¹¹

Pero, para lo que se quería hacer, Leibniz y Lessing no servían porque no fueron ejemplares; no habían sido «buenos» luteranos. Mientras que «Kant fue [...], acaso, el primer protestante genuino desde Lutero» (Aranguren).¹² El individuo espinosiano-leibniziano que proponía e iba introduciendo, artera y artísticamente, Lessing, era explosivo. Reunir la doctrina del Uno y el Todo con la de la individualidad o modo o mónada, meterle dentro todo el contenido de la Historia Universal (en forma religiosa, o tradicional, de entrada) e irlo sacando luego todo a base de una experiencia del individuo interpretada según el principio de razón suficiente..., resultaba un programa alarmante, y caro. Ciento cincuenta años más tarde, en una cárcel de la Gestapo, escribiría pensativo Kurt Huber, ahorcado poco después por Hitler, que «la Ilustración alemana filosofó al margen de Leibniz» y que cuando «su más poderoso representante», Lessing, comprendió el error que se estaba cometiendo e intentó subsanarlo «era ya demasiado tarde».¹³

Lo que Lessing previó fue la formación de «falsos frentes» sobre la

base de una división y escisión entre sentimiento (inclinación, instinto, pasión, concupiscencia...) y pensamiento (inteligencia, razón...); entre corazón y cabeza. Lo comprendió y expresó también con categorías de Shaftesbury (ese criptoespinosista y criptoleibniziano): la naturaleza humana es entusiasta o emocional; la vivencia sentimental o entusiasmo no es una debilidad o enfermedad de la naturaleza, sino su música (Shaftesbury). Hay un entusiasmo fanático y un entusiasmo sano —sin olvidarse del género frío y reglamentario, institucional (civil o sacro) de entusiasmo. Como hay una concupiscencia de la razón, capaz de creer en una ciencia nacional y una religión nacional... Esos falsos frentes acabarían por dar de sí falsas contraposiciones y antítesis «en la vida intelectual alemana del siglo XVIII». Y viendo Lessing el curso que tomaban las cosas, que los «meros racionalistas» se aleja(ban) de la vida y los meros entusiastas «no espera(ban) gracia y bendición más que del sentimiento», viéndolo desde su soledad soberana, se volvió «a la alcanzada unidad, a Leibniz». Y remata Hildebrandt: «El destino personal decidió que Kant no aprendiera de Lessing».¹⁴

Y ahora, además, no se trataba de la dualidad antropológica cartesiana, del pensamiento y la extensión, donde el pensamiento se enteraba de su relación con el cuerpo y la materia dando un rodeo teológico y obteniendo de Dios garantías de la verdad y bondad de esa relación a la materia. (Este Dios garante volverá a salir en Kant, y es inevitable en los dualismos que arrastran una concepción del origen del mundo «material», o de la situación de la naturaleza, que incapacita al individuo para experiencias inmediatas con seguridad.) Ahora, la división llegaba al pensamiento mismo, pues se soltaba amarras de todo lo que en el pensamiento hay que no goce de las claridades del principio de identidad, como si no fuera suficiente para vivir y vivir bien encontrar razones suficientes, ir encontrándolas en una unidad sistemática, en continuidad infinitesimal... Y, de la división de ahora, surgiría un doble régimen para el hombre: un régimen *a priori* y formal, y otro «práctico» y pactado en principio... Lessing vio venir ciertas cosas y dijo: No, para supersticiones y tiranías, las antiguas mejor. Y Aranguren, constante contrapunto español de este reparo, pronostica: «Una moral puramente formal, en el plano de la praxis, cual es el caso de Kant, tiende a aceptar sin crítica alguna un contenido, que es el contenido de la moral establecida...».¹⁵

La escena primera del acto V del *Natán el Sabio* (allá donde Saladino espera a pie firme la llegada del último de los generosos soldados mensajeros que con mil riesgos se apresuran cabalgando para anunciar la llegada del dinero urgentemente necesario) es la representación escénica del postrer momento de la Historia Universal: hasta que no arribe el último individuo no quedará clausurado este episodio de la historia humana. ¡El último, «el caído, amigo, el caído! Salid a su encuentro». Porque no se

podrá echar el cerrojo a la puerta universal tras la postrera fila de espectadores del Olimpo, si se queda fuera, aporreándola, un retardadito por la entera eternidad —pues, ineludiblemente, el corazón racional acabaría persuadido por su desazón de que algo ha fallado, es a saber, la Historia Universal y la Ética general. A las cuales no es que habría entonces que reanudarlas, es que habría que volver a empezarlas. Pues no sería el individuo, que es el mundo y la naturaleza, quien estaría mal hecho y mal construido, sino esa historia y ese reglamento. ¡Qué demagogo!, decían mirándose un general y un cardenal. ¡Qué escatología! Es la misma idea última de la *Educación del género humano*: todos y cada uno de los individuos habrán de recorrer por dentro, desde su experiencia (que va viendo, entendiendo la razón suficiente de todo y del Todo) los grados, en último término ascendentes, de la Historia Universal; todos, quién antes quién después.¹⁶ Y entonces se verá que todos los instrumentos y medios solemnes y sacros eran sólo eso, y son, finalmente, chatarra.

Por tanto, la «dirección en que se tendrá que superar la cuestión kantiana» será «la de la Historia», dice Horn pensando en Hegel. Mas uno de los desequilibrios de planteamiento que le esperaban al siglo XIX iba a consistir, creemos, en que Hegel metería todo el contenido en la figura demiúrgica del Estado (que sólo metafóricamente es sustancia y mónada) antes de que hubiera sido construido un individuo que viviera desde su propio principio que es «tanto un *principium essendi* como un lógico *principium cognoscendi*» (Horn). Este individuo descoyuntado —desnaturalizado, deshistorizado—, sin trasfondo propio ni retaguardia y que además se cree (y le hacen creer) que puede ponerse todo él de sujeto y conciencia y ser tratado (y tomarse él a sí mismo) como tal, verá peligros en la experiencia: «en la experiencia de la conciencia, en la experiencia espiritual e incluso en la receptividad del pensamiento» (Horn). A este individuo abstracto lo han devuelto a la esfera supralunar de donde luchó toda su vida Aristóteles por arrancarlo y convencerlo de que no hay nada mejor que ser sustancia concreta y móvil *secundum formam actualem et actuabilem*, según el movimiento sustancial propio e interior llamado experiencia, que no se rige precisamente por el principio estático de identidad.¹⁷

Inhumanidad, ese sería el defecto del planteamiento que divide y escinde al individuo. «La inhumanidad del rigorismo moral... fue percibida por Lessing como una variante del fundamentalismo», escribe Agnes Heller.¹⁸ Esperanza Guisán recuerda que «el "imperio despiadado de la razón pura práctica" pudiera presentar tales riesgos para el género humano que resulta realmente extraño, como Nietzsche hizo notar, que no se haya percibido el imperativo categórico de Kant como un principio mortal». Así que «podría ser que nosotros, precisamente nosotros que somos testigos del curso de las cosas en la época moderna, tuviéramos

que conectar aquí, por cuanto la conciencia posterior a la época moderna no podrá ser ya una conciencia pura (es decir, purgada, a-mundana, inhumana) como la de Kant, sino una autoconciencia determinada por contenidos» (Horn), inmediatamente vividos o experimentados desde un concepto crítico de conocimiento que dé razón de sí.¹⁹

De entre la compleja trama del primer kantismo y de las reacciones suscitadas por la nueva filosofía, nos limitaremos a dos apuntes muy desiguales en que se precisan los grandes reparos que surgen ante la posición en que se deja y queda ahí el hombre. Se refieren los apuntes a Salomon Maimon (1754-1800) y a Moses Mendelssohn (1729-1786).

A Salomon Maimon parece imposible referirse sin alguna acotación menos amable. Quien no lo llama «brillante pero errático» (Altmann) le da de «destripador del Talmud y cascapiensamientos» (Rosenkranz). Gershom Scholem dice sólo que «era más inteligente que Mendelssohn, Jacobi y Herder juntos».²⁰ Si echaba mano en seguida de cualquier papel que se manifestase en tono dubitativo sobre la filosofía kantiana (Rosenkranz), es porque su talento formidable le permitía ponderar la carga que para el futuro representaba el kantismo. En escritos densos y difíciles, llenos de quiebros talmúdicos y de resonancias cabalísticas, le hizo saber y sentir a Kant que lo que se le exigía era «un entendimiento con Leibniz» y, por cierto, espinosianamente visto.²¹ El esfuerzo que habría que haber hecho para responder al alegato teniéndolo expresamente en cuenta era excesivo ya para las fuerzas físicas de Kant. Éste no dejó con todo de hacer un quite feo («esos judíos que quieren darse aire de importancia a costa ajena»). Mas, el ajuste que puede significar Maimon para el kantismo fáctico, está por venir.²²

En un breve «Informe crítico sobre la filosofía kantiana» donde aparecen los puntos fundamentales de su crítica a Kant y las tesis fundamentales de su sistema, adelantó Maimon, como quien se apresta a una discusión, «los cargos que por lo pronto podrían bastar para la instrucción del proceso» a la filosofía kantiana [8].²³ Cabría resumirlos diciendo: ahí en Kant, en las Críticas, «el carácter propio del hombre» sufre una alteración en el sentido de la pérdida de contacto con la realidad, de la pérdida de unidad y continuidad ontológicas y gnoseológicas.

La filosofía kantiana tiene una idea contrahecha del carácter propio del hombre porque, según ella, el hombre dispondría de una inteligencia que, además de estar separada de la sensibilidad [4], «descansaría en su autoengaño» [1]; no es que su testimonio sea «falaz», pero no sería más que un autoengaño de suyo. Esta crítica de la razón pura, objeta Maimon, no está bien fundada en hechos, «materialiter» [1]; la verdad es que «una crítica de la razón pura propiamente dicha e indiscutible» tendría que ser «genética» y «explicar y exponer el origen del saber "real" a partir del pensamiento como unidad originaria de sensibilidad e inteli-

gencia» (V. Verra). Unidad originaria de sensibilidad e inteligencia que es leibniziana (Gueroult).²⁴

El sistema kantiano tiene «la forma de un sistema completo» y su fundamentación formal es perfecta. Pero tanto peor entonces, porque así se asegura el progreso de irrealidad en irrealidad, es decir, el alejamiento de los contenidos de la vida misma. El presupuesto kantiano de que la certeza es la certeza matemática, «si se mira bien... igual abre camino al progreso en el error que al progreso en la verdad» (Maimon). Lo interesante de ese conocimiento matemático no es ese aspecto metodológico que atiende Kant, sino el hecho de que en él vemos cómo el pensamiento «da de sí tanto la forma como la materia» propia. Que por eso el pensamiento es real y no hace falta para nada la cosa en sí. En la experiencia infinita del individuo trabaja la inteligencia; por eso es «creador» y tiene una dignidad. Pues «la dignidad propia del hombre y su carácter propio» estriban tanto en su capacidad de «conocimiento teórico» como en la del conocimiento práctico [2]. Y por cierto, en la sana «espontaneidad» de aquél [2].²⁵

Este individuo kantiano separado en sensibilidad e inteligencia, en razón teórica y razón práctica, culmina en la incapacidad de experiencia inmediata moral. «El imperativo categórico de la razón práctica» da conocimiento de «la legalidad ciertamente, pero no de la moralidad». Ahora bien, el sujeto lo que quiere es ser «inmediatamente consciente no sólo de aquella sino de ésta» [5]. ¡Palabrerías!, debió de oírse espetar Maimon [*Ibíd.*]. Pero ¿adónde va a parar la autonomía de un sujeto víctima de todas las separaciones imaginables?

Siendo el «Informe crítico» tan breve, este hijo de rabino, que acababa de escaparse de una superstición religiosa, no parecía dispuesto a tragarse una superstición laica —y dedica un tercio del Informe a descubrir aspectos que sólo el talmudista podía hacer saltar afuera en el sistema del luterano pietista. «Los kantianos —dice— [...], mediante el sistema propuesto por Kant y la fe en el mismo, presumen de estar dispensados del gravoso negocio de pensar por sí mismos.» [8] Como si en filosofía pudiera haber también un «salvador» [8], como si cupiera trasladar a la filosofía la doctrina luterana de la justificación «por la atribución de los méritos de otro» [8] y hubiéramos llegado a un final, a un *eschaton*, donde quedara el hombre liberado «del esfuerzo por el conocimiento del bien y del mal» [8]. Con esta interpretación del kantismo como luteranismo secularizado —donde a la naturaleza se la deja «madrasta» de instintos débiles e insuficientes²⁶ y de inteligencia engañosa, que más vale renunciar a todo y acogerse al imperativo—, acaba el Informe apuntando a otro sistema que parte de una «Psicología» o ciencia del alma «más elevada (por lo que hace al modo de originarse ciertos conocimientos que parecen originarios)» [8], es decir, al leibnizianismo.

A Kant «le resulta ininteligible la armonía de todas las mónadas, la

symphonia panta..., la armonía... del cuerpo y el alma», la unidad y continuidad originarias de la inclinación y la inteligencia... Y encima —lo más grave— no siente la necesidad de superar ese escepticismo y esas divisiones. «A Maimon hay que agradecerle el haber provocado esta clara respuesta» de Kant, dice Hildebrandt.²⁷

Mendelssohn, que se encontró desde su juventud con Leibniz, Shaftesbury y Espinosa, comprendió que Lessing no abandonaría jamás a Espinosa en su conexión con Leibniz y trabajó por «encontrar un ángulo desde el que ofrecer una nueva perspectiva para evaluar el espinosismo».²⁸ Prescindiendo ahora del escándalo de Mendelssohn ante el irracionalismo de Jacobi y del silencio prolongado y oscuro de Kant en la ocasión, es de sumo interés advertir el escalofrío que sintió al advertir que la Ilustración liberadora podía caer en la tentación de renovar la tiranía del *anillo único*, como señala Agnes Heller.²⁹ No otra cosa puede llevar consigo el intento de fundamentar «la Moral en principios generales», siendo así que «la expresión más alta de la verdad no es la construcción de una ciencia exacta» (cuya exactitud y cuantificación resultan inhumanas) «sino saber hacerse querer de los demás y serles agradable»,³⁰ es decir, captar y darse a captar en la individualidad propia, en el nombre propio que dirá Benjamin. Esta mujer que habla así, está en la tradición que ha planteado la Metafísica en la Ética porque sabe que el problema de la multiplicidad y de la libertad es el de la antropología modal. Aranguren insiste diciendo: «Habría que volver a un tipo de Ética que sea más antropológica y que advierta que lo que importa es hacer razonable la vida»,³¹ tarea de la razón que brota de la vida misma porque está ya en ella como inteligencia.

El escalofrío le dio a Mendelssohn al advertir que el kantismo y Kant relegaban la experiencia humana de lo humano, tanto la individual como la acumulada o histórica. Al acercarse a Kant observó que, por las buenas, como si le hicieran un gran favor, le incorporaban «su voluntad particular» a la «voluntad general». Era la actuación de un «pretencioso» programa de unificación que «gravitaba [sobre todo]» y se iba engullendo, sistemáticamente por cierto, a los individuos. Programa oficializable con ventaja y por tanto pronto oficializado, con ínfulas y aun con intención ilustrada, para el que «carecía de sentido preguntarse por lo que invierte uno de historia y de tradición, en la búsqueda de la verdad de su conciencia».

Al Estado y demás demiurgos administrados por individuos que disponen de inmensos poderes estructurados en mecanismos legales, es comprensible que por emergencias, y por urgencias incluso, les interese, de los individuos, la cáscara uniformable por vestimenta o por metáfora. Pero el crecimiento moral no puede venir más que de una «individua-ción consistente en diferenciarse» (por enriquecer y enriquecerse) mediante autodeterminación biográfica, es decir, interior, a partir de la reli-

gión y tradición en que el individuo ha sido criado y dotado para la vida con un lenguaje, con una forma de confianza... Religión y tradición de donde no se puede arrancar uno sin que le extirpen su posibilidad de experiencia propia de la vida. Ese imperativo con que se te impera que te imperes extirparte de la naturaleza y la historia humanas inmediatamente sentidas, la verdad es que «en la generalidad abstracta que tenía que anunciar, iba a parecer no ilustrado».³² Eso no es Ilustración, dice Mendelssohn; el remedio será peor que la enfermedad. ¡Vaya soteriología!, que diría Maimon que tanto tenía que agradecerle a Mendelssohn.

Hay que hacer valer «el desarrollo de posible humanidad en sentido individual» si se quiere que la Ilustración sea humana y verdadera y no lleve a tiranías pseudorracionales. Sin tomar en cuenta verdadera y *debidamente* «la libertad privada» y «la religión propia» no habrá Ilustración sino ejercicios de «cinismo», o formas de Terror laico. Pues si la Ilustración no toma en cuenta al «hombre individual viviente» y no actúa como una pedagogía «orgánica [...] en el desarrollo del individuo tal como éste es en concreto»... y remata Lötsch diciendo: «Todo esto debió de parecer a los ojos de Kant argumentación ad hominem».

II

A) ¿No decía el talmudista filósofo Salomon Maimon que «tocante al uso de la facultad de conocer no hay [...] salvador alguno» y que nadie ha llegado tampoco a la perfección de la filosofía? Pues sí que lo hay, en fe del rabino Isaac Breuer (1883-1946), contemporáneo y contrarréplica integral de Walter Benjamin (1892-1940).³³ Este neokantiano y jurista, «a curious amalgama of Agada and Kant»,³⁴ ve en el filósofo de Königsberg al salvador de Israel y del mundo porque ha hecho críticamente posible el imperio de la Tora y ha mostrado la incapacidad y lo innecesario de la experiencia humana, esa impostura. Esto tenía que pasar un día; el análisis antropológico que, de raíz, deja al hombre flotando sobre el mundo de la experiencia, siquiera metodológicamente, tenía que acabar dando pie a que entusiastas de la religión revelada declararan felizmente cegada en el hombre la fuente directa del sentir y del saber éticos.³⁵

«No sigáis la enseñanza de vuestro corazón y de vuestros ojos —kantianamente expresado: no sigáis la enseñanza de vuestra experiencia interior y exterior— pues que, si la seguís, me seréis infieles. Toda la teoría kantiana del conocimiento es el indispensable y suficiente comentario a esta proposición fundamental de la Tora», dice Isaac Breuer. El corazón y los ojos testimonian de manera fallida y deforme y hacen imposible en el hombre la heteronomía y por tanto la Ley de Dios. La Tora misma nos enseña que la experiencia aparta de la Ley. Si hubiera que hacerle lugar a la experiencia, «entonces también la Tora estaría de sobra». Sólo

hay una manera de llegar a la autonomía verdadera, es a saber, despojarse absolutamente de experiencia propia, sacándose los ojos y ahogando el corazón (el rigor de las metáforas es nuestro). Cegados los ojos y acallado el corazón, le queda al hombre su ser de criatura, lo que él es, la *voluntad* —a partir de la cual puede edificarse una autonomía, es decir, una santidad. Pues «con el corazón y los ojos experimenta, dice la Tora, pero con la voluntad liberada de ojos y corazón, ¡domina, domina en santidad!».

Así que Kant le ha hecho críticamente lugar a la Ley. Al hombre lo habría devuelto a su verdadera naturaleza, a la obediencia, pues que lo humano consiste en una red de legalidades, hasta biológicamente, hasta en la formación de las lenguas y su evolución...; la «estricta regularidad» de la Naturaleza es un reflejo de la Ley divina.³⁶ Con ello mostró Kant estar a la altura de Sócrates y Descartes, «esos dos varones piadosos de los gentiles» que pusieron la duda en la cabecera de su filosofía, pero «no la duda en Dios sino en el hombre, la duda en la capacidad de conocimiento del hombre». Dice Isaac Breuer que Kant se le convierte «en un arma contra la experiencia», contra la prueba trascendental de las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Hay otra razón de que la revelación que es la Ley haga su entrada en el mundo por el camino de la obediencia de la voluntad y no por el de la experiencia. La revelación divina y trascendente no puede entrar en el mundo por la vía de un dentro porque la inteligencia humana estallarí­a hecha añicos por la potencia de la Luz. No puede haber contacto, tacto, entre la experiencia humana y lo divino. No se puede ver a Dios cara a cara. Revelación es dictado, mandato, imperativo, conminación que viene de fuera y de arriba sin preparación o maduración previas del hombre. Cuanto más autoritario, tanto más gratuito y más de elección. (¡Qué anticabalístico es todo esto!) Espinosa y Leibniz, en cambio, aristotélicamente, sentían que la inteligencia que hay en el mundo se basta y se sobra, bien llevada, para establecer sus leyes de vida y de bondad, sus virtudes. «La vida no puede ser encauzada o dirigida más que con la fuerza que de ella emana», protesta Aranguren.³⁷

Kant tenía asignado, pues, un lugar de excepción en la historia teológica del mundo. La historia de los pueblos, de los gentiles, es historia de sus experiencias. Israel, propiamente, no tiene, no debe tener, experiencia ni historia; tiene Ley y metahistoria (Wiener). Y Dios hace que aparezcan entre los pueblos algunos hombres destinados a impactar la metahistoria de Israel «y a ejercer una acción salubre», recordándole que, sin experiencia pero con Ley, entra en la Historia Universal como infrngimiento, «como momento protestativo contra (la) experiencia [de los pueblos]», de los gentiles.³⁸

«¡Bendito sea Dios», exclama este rabino alemán, «que, en su sabi-

duría, nos ha dado a Kant!». Un Kant que nos permite comprender el fracaso de la historia del XIX y del XX y que lleva a Israel hasta las puertas del Templo, disuadiéndolo de intentar ver con sus propios ojos y de prestar atención a su corazón —hasta las puertas solamente, pues que, como *lo duca* en la *Comedia*, no puede llevar a su iniciático pupilo más que al umbral del Paraíso, de la Ley. «Todo auténtico judío, que se esfuerce seria y honradamente estudiando la *Crítica de la Razón Pura*, dirá desde el fondo de su corazón: Amén.»³⁹

Kant también sintió como liberación la imposibilidad final de demostrar la existencia de Dios (Horn), gesto de cansancio muy lógico, y biológico, que hubiera dejado estupefactos a Jakob Böhme, a Espinosa y a Leibniz, es decir, a filósofos habituados a ver por fuera y por dentro la presencia de la inteligencia (que es el Logos) en el mundo. O, como decía el antiguo catecismo que mentaba poco menos que el Acto Puro: a ver a la inteligencia actuando en la Naturaleza y la vida por esencia, presencia y potencia.

B) Desde su primer trabajo, firmado en 1913, hasta meses antes de morir, trabajó Walter Benjamin (entre neokantianos primero y francfortianos luego, siempre con el contrapunto de Scholem) en la elaboración (y experimentación) de una antropología de la experiencia. En la relación entre experiencia e individuo se encuentra la clave de su crítica de la Ilustración y de toda la época moderna, así como de su posición personal y del sentido que en él tiene la palabra humanismo. Sin su preocupación por el concepto de experiencia y la crítica del mismo tal como se lo encuentra en la casa paterna y en la escuela, en Kant y el neokantismo y en las diversas Internacionales, no puede entenderse su resistencia al cabo ora al anarquismo despendolado (político o místico), ora a la disciplina encorsetante (revolucionaria o burguesa).⁴⁰ Poco a poco se va prefigurando en Benjamin una solución que en líneas generales adoptan otros como Émile Boutroux y James Ward: «*puise à la fois dans la critique de Kant et dans la métaphysique de Leibniz*». Hitos de esta preocupación central por la experiencia son, principalmente: a) dos artículos de 1913 de tema pedagógico («La clase de moral» y «Experiencia»); b) el pequeño gran trabajo de 1917-1918 *Sobre el programa de la filosofía futura*, incluido el apéndice, donde se cumple el intento de sistematizar el concepto de experiencia, y finalmente c) *Experiencia y pobreza*, de 1933, y la recensión del ambicioso libro de Richard Höningwald sobre *Filosofía y lenguaje. Crítica de problemas y sistema*, a fines de enero de 1939.⁴¹

Vivencia moral

En «La clase de moral» se perfila la dirección que tomará definitivamente la antropología benjaminiana, aparecen sus temas principales y se inician los trabajos para desbloquear, desde el kantismo como lo entiende Benjamin, la salida a una concepción nueva de la vida individual.

Si no se acepta la «voluntad pura» kantiana y su pura norma moral no será posible la verdadera educación. Pero tampoco lo será si no se refiere esa voluntad pura al contenido de la religión, de la historia, de los símbolos como lugar de captar en concreto «el espíritu objetivo mismo» y de encontrar el propio gesto en él. Ese espíritu es lo que hay de verdadero en el material del aprendizaje escolar y en cualquier otro material literario. Lo interesante de la pura buena voluntad es que el individuo queda *libre* de las pretensiones dogmáticas de cualquier contenido empírico; por eso es indispensable poner las plantas de los pies sobre terreno kantiano.

Esta pura voluntad es inaccesible a la acción pedagógica con sus técnicas, motivaciones, estímulos, ejemplos. Pues el fondo del individuo es inalcanzable por nada ni por nadie sino por el individuo mismo.⁴² Por eso la moralidad no se puede enseñar y «en su alma, que es donde [cada cual] es libre, no ha de haber nadie obligado e influido por ajena voluntad». No hay una «ciencia pedagógica exacta»; frente a ella habla Benjamin de «irracionalismo» en el sentido de que el fondo del individuo es un proceso abierto que no es susceptible de «racionalización o esquematización». Libertad de fondo e inaccesibilidad última a la injerencia —condiciones indispensables para la experiencia verdadera.

Educación moral será, así, posible solamente si puede crearse un medio, un sitio, donde la vida reciba contenidos elevados por una parte y por otra la dejen moverse hacia ellos sin interferencias de ningún tipo. (Está dando ya por supuesto que el individuo no podría vivir con contenidos importantes, significativos, si no los recibiera, si no se le otorgaran —en este caso por la autoridad de la enseñanza o escuela.) Ese lugar de la educación moral existe: es «la comunidad moral», «la libre comunidad escolar» en que el proceso moral educativo se realiza en espontánea referencia religiosa o simbólica.⁴³ Sin que una determinada referencia o vivencia cuaje nunca en legalidad. Que el proceso pedagógico se realiza en forma sólo religiosa o simbólica quiere decir que el individuo se encuentra en un medio donde es posible vivir «siempre de nuevo» el proceso de adquisición de moralidad: el contenido de lo religioso o de lo simbólico se va trasvasando en virtud de una operación libre y abierta del individuo.

En actitud que resultará incomprensible o antipática a dialécticos precipitados o automáticos, se enfrentará a quienes están buscando la libertad separando progresivamente la religión de la moral. Educación moral sólo es posible en forma religiosa libre, es decir, en la comunidad

moral donde «la energía específica del sentido moral, la facultad del sentimiento [o experiencia] moral» crece en busca de lo siempre cada vez más elevado. La religiosidad del individuo, su espontaneidad religiosa o simbólica se confiere a sí misma los contenidos recibidos de su casa y familia, de su tradición, dotados solamente de autoridad afectiva pero jamás coactiva directa o indirectamente.⁴⁴ La tradición, ahí, es clima, puro medio. Sin esa tradición, el individuo no dispondría fácilmente de «contenidos concretos», en todo caso significativos y accesibles.⁴⁵ Los contenidos son concretos y constituyen precisamente el material de la vida, en que se vive y de que se vive. Desde ahí, por experiencia verdadera de cada individuo, empieza la educación.

De suerte que «el comienzo [de la educación] es sólo símbolo» o figura religiosa, y «todo lo demás que sea interiormente activo es gracia, es inconcebible» y escapa a todo proceso de racionalización. Y la acción moralmente buena, trascendente en su contextura a toda legalidad, acción que de ahí sale, tampoco es sistematizable: «es símbolo de quien la hizo».⁴⁶ La comunidad moral experimenta (*erlebt*) una y otra vez cómo «la norma» de la voluntad pura «se cambia en un orden legal» creciente por sus valores. La «renuncia» y el desinterés están en la actitud de todos los que forman parte de la comunidad moral.⁴⁷ Por eso ésta es un «como si», pues es como si en ella todos estuvieran en disposición moral pura; y es también un «como si» por cuanto los contenidos simbólicos del vivir, que espontáneamente brotan del individuo (dejados en su alma por tradición espiritual), son también un «como si» del conocimiento y posibilitan la acción individual, de los individuos, absoluta y libre.⁴⁸ Pero esto nada tiene que ver con la utopía (*ibíd.*) —se vive al nivel del acto que no está condicionado por lo que es menos elevado: al nivel de la vivencia o experiencia de lo nuevo.

Estamos asistiendo a un proceso en la pedagogía y en la sociedad, dice Benjamin, que pretende pasar de una clase de religión empírica a una clase de moral que lucha por independizarse de la religión. Y de una clase de moral que acepta de la religión y la tradición simbólica los contenidos significativos para la vida, a una clase de historia. En la historia, en el material formativo, está «el espíritu objetivo» en el que «el tiempo presente» ha de encontrar también «su lugar histórico-cultural».⁴⁹

El individuo que ha advertido lo que es la moralidad verdadera y ha encontrado su fondo moral puro, vive en la comunidad moral los grandes contenidos de lo religioso y simbólico —más allá de la «experiencia» de cuantos declaran que el mundo y la vida no ofrecen más, y apuntando a la experiencia verdadera como la fuerza individual de lo nuevo y la clave del futuro.

Experiencia espiritual

Este trabajo, gemelo del anterior, bien podría haberse titulado «evangelio filisteo o evangelio del espíritu». Está puesto bajo la advocación de dos espirituales, Espinosa y Nietzsche, citados respectivamente en relación con el esfuerzo en la búsqueda de la verdad y con lo que es la vida propia en migración. En él, titulado escuetamente «Experiencia», se lleva a cabo la operación de arrebatarse de las manos al filisteísmo, que se la había apropiado, la palabra experiencia, y llevársela al campo propio. Bien consciente de la operación cumplida, dieciséis años después, en 1929, dirá, aludiendo a este trabajo, que permaneciendo «fiel a sí mismo» pasó de atacar esa palabra en campo ajeno a convertirla en «elemento fundamental de (sus) cosas». De momento se limita a «movilizar todas las fuerzas de la juventud contra la palabra experiencia» tal como la blanden quienes con ella quieren clausurar el futuro.

La «experiencia» de éstos (que escribe atildada desde el título mismo porque la cuestiona) no es más que «la máscara» que llevan adultos «benévolos e ilustrados», y también otros francamente brutales. Los primeros nos conceden una época de juvenil vida alegre y los otros nos quieren meter cuanto antes en la productividad. El supuesto sin embargo es el mismo: ellos dicen saber que la vida no da más de sí; que ellos son depositarios de esa gran experiencia y que no cabe ya experimentar en serio con esperanza de que el sentido de la vida dé de sí más que lo que ellos saben. «Bárbaro», «brutal», son sentencias interjectivas que emplea Benjamin en este contexto y que quiere convertir en categoría.

Estos bárbaros enmascarados que han hecho, según presumen ellos, toda la experiencia que puede dar de sí el mundo, pretenden apoyarse en una metafísica: «Lo grande, lo nuevo» que podría dar origen a un futuro más humano; «el sentido de todas las cosas, lo verdadero, el bien, lo bello», todo eso sería inaccesible a la experiencia: «[todo] eso se fundamenta en sí mismo» y no en nosotros, no en algún punto innato de nuestra alma; todo eso es «inexperimentable». Lo que da de sí lo experimentable y su experiencia es desilusión, desesperación, desconuelo —se experimenta limitación y sinsentido solamente. Y esta es la gran experiencia que quieren transmitimos. Así que «la experiencia vino a resultar el evangelio del filisteo»: que no se puede mejorar la vida por recurso a la experiencia. La experiencia sería enemiga de la vida.

La experiencia adulta, sin embargo, no fue siempre así. La autoridad de la experiencia y de sus contenidos no fue siempre así. En 1933, en *Experiencia y pobreza*, recordará los tiempos en que «se sabía exactamente lo que era experiencia» porque la gente vieja, «con la autoridad de la edad», se la había ido transmitiendo siempre a la gente joven. Y contará la fábula del padre que en el lecho de muerte les deja a sus hijos el

tesoro de «una experiencia», de su experiencia verdadera y «propia». Benjamin se acuerda ahí del *Natán el sabio*, de Lessing, donde el padre dejará por igual a sus hijos el anillo que es la piedra de la sabiduría y la virtud para cada uno de ellos —«las palabras sólidas que pasan como un anillo de generación en generación».⁵⁰ ¡Palabras sólidas, hechas de experiencia propia y acumulada de generación en generación! Esos tiempos, en 1913, han pasado.

En un primer momento, el joven Benjamin acepta el lugar en que el análisis filisteo ha dejado a la experiencia. Y abandona *la palabra* experiencia por otra cosa que «conocemos nosotros [...] y que no nos la da o nos la quita experiencia alguna»: «la voluntad» de verdad y fidelidad, tal que resulta inquebrantable aunque todo lo pensado hasta hoy sea error y aunque nadie haya mantenido hasta hoy su lealtad. Esos valores serán «inexperimentables», de acuerdo; pero nosotros los queremos servir y los servimos.

Un «yo inerte», resultante por una parte de esa experiencia de la desolación y la tristeza, de la carencia de futuro nuevo y del sinsentido de la vida, y por otra de una fundamentación del ánimo en lo inexperimentable —un yo así, un individuo así, sería sumamente lábil y la vida lo estrellaría a las primeras de cambio contra las rocas, «lo echaría abajo una y otra vez». Pues el hombre estaría compuesto según eso de dos factores: de experiencia negativa y de conocimiento voluntarioso de valores («voluntad de...»). La fuerza y viveza de la vida trabajaría por la desesperación; la verdad y el bien, lo bello y el sentido, serían objeto sólo de una voluntad que se tira de cabeza por el balcón de la vida. Muy luterano: *experientia peccati, et fides*.

No puede ser. Apenas Benjamin ha descrito una antropología donde la experiencia inmediata labora por el desastre sin posibilidad del contrapeso de otra experiencia, exclama: «Nosotros conocemos otra experiencia». Es cuestión de hecho. La clave está en el espíritu. Pues hay una experiencia «enemiga del espíritu» y capaz de «aniquilar muchos sueños en flor». Pero no toda experiencia es así: la hay que advierte la presencia —includible por lo demás— del espíritu en ella. Esta fauna filisteo lo que pasa es que «carece de consuelo y de espíritu». De puro no levantar la mirada a lo elevado, «a lo grande y significativo», llegarían a olvidar al espíritu si ello fuera posible. Están en lo «eternamente pasado», no ven ni quieren ver «lo nuevo». Si vivir es, propiamente, hacer «la vivencia del espíritu», vivir en migración, entonces la verdad es que no viven —«uno se vive siempre y sólo a sí mismo, dice Zaratustra al final de su migración», cita Benjamin de Nietzsche.

Al filisteo le queda el recurso del cinismo. Porque «a su pesar» conoce la otra clase de experiencia —que es propia de todo hombre, inevitablemente. Que el filisteo algo sabe por sí mismo de la experiencia abierta, eso lo denuncia él con el pavor que le sobrecoge apenas la columbra

en otros. Pues como procura apagarla en sí mismo, talmente se apresura a apagarla en los demás, desconociéndola, desconsiderándola —y es por cierto duro y exigente en ello. No existe realmente, «no hay espíritu alguno», va diciendo por ahí el filisteo, dándose ánimos a sí mismo. Pero no llega a convencerse, pues los sueños que intenta matar «en flor» en los demás, no alcanza a matarlos ni en sí mismo: «los sueños de su juventud» lo torturan en los sueños del sueño, «cuando se afloja la individualidad», su yo. Es «la voz del espíritu» que lo llamó en su juventud «como a todo hombre» y que ahora sigue llamando. En cada oleada de juventud combate el filisteo al espíritu.⁵¹ Ese filisteo, de «ceremonia» verbal, mucho; pero realmente, verdaderamente, no es crítico, porque si lo fuera «tendría que colaborar».

Cuando el hombre encuentra y reconoce en sí al espíritu, cuando en el contenido de su experiencia lo reconoce, luego puede encontrarlo «en todas partes... en todos los demás hombres», pues en todos está.⁵² Y entra a formar parte de la comunidad moral que es la de la responsabilidad.

Emendatio experientiae

«Esbozo» para la *emendatio experientiae* tal como la entiende la Ilustración histórica y kantiana —ese es su *Sobre programa de la filosofía futura* y «esperada».⁵³ La experiencia del impacto concentrado y acelerado de las nuevas técnicas en la vida individual y en las relaciones interpersonales durante la Guerra Europea, ponía desde luego de manifiesto la insuficiencia antropológica de la Ilustración de tipo kantiano «clásico». Pero, al mismo tiempo, permitía extraer «profundos indicios» e insinuaba «sugerencias» que inducían a «presentimientos de un gran futuro» (p. 157). La clave del mismo residía en que la filosofía hiciese posible «la aparición adecuada de una más elevada especie de experiencia» (p. 160). Experiencias no dejan de producirse, claro, incluso nuevas; pero aparecen inadecuadamente y no dan lugar a conocimiento. «El tema central» y el «desafío principal» de la filosofía venidera (p. 156) tendría que ser ése: superar, desde el sistema kantiano mismo, el concepto de experiencia y de conocimiento —y de individuo, si lo tuvo—⁵⁴ del filósofo de la Ilustración, de Kant. A este programa «es posible darle cumplimiento» (p. 160). Es posible un gran futuro.

Lo que cabrá dentro de ese nuevo concepto de experiencia es rigurosamente imprevisible desde el punto de vista empírico. (Sin olvidarnos de que en la imprevisibilidad está la libertad humana, y en la disposición a tomar en consideración lo asombrosamente imprevisible, el espíritu de libertad y de tolerancia.) Metafísicamente, experiencia es totalidad y en ella va incluido desde luego, siempre, lo eterno, lo divino (p. 164). Pero esta imprevisibilidad de la experiencia, por razón de sus contenidos y de

la forma gnoseológica y social que asumirá el individuo en consecuencia, no es cosa de alucinación y fantasía, o de ensueños de visionario —que de todo había a comienzos de siglo, y lo hay también hoy—. Precisamente, una de las características principales de la tipología del sistema kantiano que habrá que mantener, es la de la justificación del conocimiento. Después de Platón, nadie como Kant ha hecho nada para que profundidad y justificación del conocimiento sean inseparables. El nuevo concepto de experiencia se abre «a cambios imprevisibles». Pero responsables. Y esto se logra enlazando con Kant, reanudando con él un contacto sistemático. «Cuanto más imprevisible y audaz se anuncie el desarrollo de la filosofía venidera, tanto más profundamente tiene que aspirar ésta a la certeza cuyo criterio lo constituye la unidad sistemática o verdad»; y esto se hace conectando sistemáticamente «con la intención de Kant». ⁵⁵ La estricta relación entre experiencia y conocimiento es un elemento definitivo de la tipología kantiana. ⁵⁶

La historia antropológica moderna sería la historia del sucesivo descenso de nivel en la capacidad humana de experiencia propia. Religiosamente, el origen de esa peligrosa posibilidad de descenso hay que saber verla en la peripecia metafísica del Paraíso, llamada pecado original; ⁵⁷ históricamente es un episodio de la Edad Moderna (si no la Edad Moderna como episodio), de la Ilustración histórica paradigmáticamente formulada por Kant y celebrada en Kant.

Este episodio estaría llegando ahora a sus consecuencias extremas porque «la experiencia está en trance de desaparecer y todo parece como si siguiera hundiéndose», afectando naturalmente a la capacidad humana de comunicar verdadera experiencia propia y no mero discurso, que, además, por «supernombración» o mecánica de la palabra externa, produce tristeza. La incomunicación entre los individuos queda así asegurada a todos los efectos. La capacidad de comunicar experiencia propia nos parecía «la más segura de todas» y, en forma de tradición oral o escrita, nos aseguraba que el individuo recibiría, y recibiría bien (e. d., por afecto de autoridad espiritual, en amor y libertad) el material de la experiencia de los antepasados, imprescindible para la suficiencia de su experiencia propia, para que ésta tenga el contenido humano importante y necesario (p. 159).

Muchas son las causas, pero pocas tan eficaces como los diarios, para garantizarnos la creciente «atrofia» de la capacidad de experiencia. «De la noche a la mañana se producen cambios que nunca se tuvo por posibles.» ⁵⁸ Facit: El individuo se está muriendo por dentro y no lo nota. «Hombre moderno, —dice Walter Benjamin—, es el hombre a quien le han birlado su experiencia propia» y se queda sin nada que contar. Y el caso es que no hay más alternativa: experiencia verdadera o «mentiras básicas» (*gründliche Lüge*). Al pobre individuo, al pellejo y envoltorio que queda de él, lo han tundido a base de mentiras básicas sobre la guerra, sobre la economía y la infla-

ción y sobre su «minúsculo y frágil cuerpo humano» expuesto a todo, incluidos gases y bombardeos como al viento y la lluvia.⁵⁹

Una causa viene de muy atrás, sin embargo: «la ceguera religiosa e histórica de la Ilustración» (p. 159) que privó de tradición y tradiciones, de fuentes de experiencia acumulada para cuya recepción sana puede prepararse al individuo, por lo menos no molestándolo. La experiencia otorgada y la recibida están en la continuidad de la unidad; lo que llega por comunicación estaba ya allí en germen inconsciente, o simbólico... Aislado por todas partes como se verá, aislado en la abstracción, el individuo se extingue por dentro.

Esa sucesiva e irónicamente continua pérdida de capacidad de experiencia propia, inmediata y libre, está críticamente ayudada por la fundamentación del concepto de experiencia que lleva a cabo Kant. Siguiendo el movimiento de su tiempo, se retrajo a la máxima abstracción y elaboró el concepto de experiencia más pobre y estrecho imaginable. Un concepto que no da albergue más que a «una realidad de rango inferior y tal vez de rango ínfimo» (p. 158), una experiencia, por así decir, reducida al punto cero, «al mínimo de significado» (p. 159), cuya «quintaesencia en el mejor de los casos era una cierta física newtoniana» —en suma, «una experiencia mecánica» de la que, como dice Aranguren, no puede salir más que «una razón mecanizada [...] o una razón burocratizada y, en todo caso, una razón sumisa».⁶⁰ La antropología que facilita de hecho la mecanización del individuo, su burocratización, su sumisión, es moderna, dice Benjamin.

Así que hay que empezar por desbloquear ese concepto de experiencia que impide la experiencia humana del individuo, que es el *situs* ontológico de la experiencia. Para Benjamin es una cuestión personal también, que le cuesta hasta sus raciones de hambre física —pues «uno subsiste como individuo y se halla determinado a seguir siéndolo»⁶¹ pase lo que pase y al precio que sea. En esta actitud benjaminiana convergen corrientes aparentemente diversas, a las que nuestro siglo les debe mismamente la dignidad que le queda. Nota Benjamin que las filosofías de la vida, «desde fines de siglo pasado, han realizado una serie de intentos para adueñarse de la “verdadera” experiencia por oposición a la que se sedimenta en la existencia controlada y desnaturalizada —desindividualizada, des-experienzada, digo— de las masas civilizadas».⁶² Benjamin cita a Dilthey, para quien la evolución de la filosofía deriva no de relaciones recíprocas de conceptos en el pensamiento abstracto, «sino de las modificaciones que se verifican en el hombre completo, vivo y real» (Guido de Ruggiero). Pues «lo que está aquí sobre el tapete es la experiencia individual, no la colectiva», dice Bertrand Russell, «lo que me ha sucedido a mí», dado que «todo conocimiento es privado e individual» y que lo que viene a saber cada uno y a lo que recurrirá para juzgarse a sí mismo a

solas y conducirse, «depende en un sentido importante de la experiencia individual». ⁶³

El problema fundamental de la Ilustración y de Kant, su contemporáneo, era defenderse de dogmatismos escolásticos y eclesiásticos⁶⁴ —un problema que no cesa, no puede cesar, dada la índole de la inteligencia humana, necesitada de tradición, y de tradición religiosa. Hacía falta encontrar una clase de verdad y de correlativa experiencia ante la que tuvieran que doblarse los dogmatismos. La encontraron en la que se presta a ser expresada en «fórmulas y números» (p. 160). Y se convirtió en analogado supremo de la certeza y del conocimiento, quedando luego orientado éste «unilateralmente hacia lo matemático-mecánico» (p. 168). Así que todo el contenido de la vida que no se pudo expresar matemático-mecánicamente fue arrojado a las tinieblas exteriores de la abstracción, que es adonde vino a parar y caer el hombre del Paraíso según hipótesis de Benjamin, cuando perdió la posibilidad de nombrar la individualidad de cada cosa por su nombre propio y único y se olvidó en consecuencia de la experiencia propia de lo propiamente otro. Ahí cayó y ahí está el mundo moderno. El neokantismo mismo cree estar siguiendo a Kant y está en efecto en línea con él, pero en dirección contraria, aliado con una forma de dogmatismo contemporáneo, con el positivismo.⁶⁵ Cosas así suceden cuando no se guarda la continuidad sistemática y no se mira a la intención.

Al elaborar Kant este concepto de experiencia de contenido ínfimo que es el concepto de «experiencia mecánica», no intentaba liquidar toda posible metafísica. «Kant no discutió en ningún sitio la posibilidad de la metafísica; no quiso más que establecer los criterios de acuerdo con los cuales pudiera mostrarse, en un caso dado, dicha posibilidad» (p. 160), de la que Benjamin ve rastros incluso en la misma *Crítica de la razón pura*. Por supuesto, lo que ha contado es la que dice Benjamin «última mano del Kant histórico» (p. 164), o Agnes Heller, con otra metáfora, «la catedral de Kant», que reduce toda experiencia a la científico-natural, a la mecánica. Y ésa es la dirección que imprimió él a la historia y a la vida. El leve levantamiento de hombros de Aranguren cuando le recuerdan al Kant póstumo quiere decir que lo que cuenta es la última mano que traza con energía y claridad el rumbo advertido.

Mas, el radicalismo de la teoría kantiana del conocimiento es insuficiente, para permitir una experiencia verdadera y plena y un conocimiento metafísico. Esa experiencia mecánica que tomó la dirección del «vacío» y del valor «nulo» de significado subraya el valor de certeza en un área y entrega todo lo demás a la postulación que baja de la abstracción.

Por cierto que el ejercer el radicalismo en un tipo de experiencia de contenido tan poco vivo o biológico, tuvo sus ventajas: se pudo sajar y rajar sin causar mayores sufrimientos; en otros terrenos no se puede hacer eso, o no debería poder hacerse, sin algunos considerandos.⁶⁶

De ese radicalismo kantiano montado sobre una experiencia «casi vacía», no hay que pasar por alto su radicalismo *psicológico*. Esta «relegación de experiencia» de todo lo no «científico», no puede llevarse a cabo o ejecutarse sin un corte tajante y una voluntad crispada y sostenida en crispación. En situación pareja hablaba Baudelaire de «*une postulation des nerfs*». ⁶⁷ Los excesos románticos vendrían luego a desquitarse de estos rigores psicológicos de occidental tradición ascética. ⁶⁸

Mas este radicalismo psicológico cuya seriedad solemne disgustará tanto a tantos, esta falta de naturalidad, nada tiene que ver con la teoría del conocimiento. Y, en ésta, a Kant «le falta radicalismo» (p. 160). Tanto que, en el fondo, su teoría del conocimiento pertenece a la prehistoria del conocimiento crítico. Hay menos distancia entre Kant y las sociedades preanimistas que entre nosotros y la teoría del conocimiento que ha de alumbrar y esperamos que alumbre la filosofía venidera, dice Benjamin. Lo cual es un consuelo, a la vista de lo que está dando de sí el hombre en nuestro siglo, el hombre que decimos ilustrado, civilizado. De acuerdo, dirá Aranguren: con Kant ha salido de su infancia el hombre; pero ello no quiere decir que haya entrado en la edad adulta. ⁶⁹ Lo cual equivale a proponer un cambio de título, mortificante, para la Ilustración habida: la Ilustración adolescente.

La teoría kantiana del conocimiento lleva arrastres y adherencias de una metafísica antigua «esterilizante», elementos «rudimentarios y mitológicos» que deforman la experiencia del individuo, o la imposibilitan, poniendo la vida de verdadera locura. Está en el nivel gnoseológico de «cualquier otra mitología del conocimiento» (pp. 162). Tal la de los «pueblos primitivos del denominado estadio preanimista» que se identifican con animales y plantas sagrados y se apodan como los mismos. Tal la de ciertos dementes, enfermos y visionarios que presentan respectivas deformaciones de la experiencia. «El hombre cognoscente, la conciencia empírica cognoscente, es una especie de conciencia demente.» La Ilustración histórica lo acabó de arreglar dando una solución «particularmente estéril desde el punto de vista religioso». ⁷⁰

Tres son los principales elementos metafísicos rudimentarios que constituyen «un germen de enfermedad» en la teoría kantiana del conocimiento y que excluyen e impiden la entrada en el «área de la experiencia en toda la libertad y profundidad de la misma» (pp. 160 ss.): la diferencia entre la intuición sensible y la inteligencia, ⁷¹ la persistencia de la cosa en sí que presupone la dualidad sujeto/objeto en contraposición recíproca, y en tercer lugar la consiguiente representación de un sujeto o yo que, cuando se acepte a sí mismo, consciente o inconscientemente, empírico, medirá al mundo así percibido según el nivel de los valores establecidos desde su atrofiada experiencia; y que, cuando se quiera trascendental, dejará y abandonará este mundo de las experiencias concretas

y pasajeras (cual lugar insuficiente y sospechoso) para descender luego con la cautela de la postulación que prescinde de todo movimiento inmanente al mundo del individuo.

La filosofía venidera tiene que restablecer la unidad y continuidad del conocimiento y de la experiencia. «La experiencia es la variedad unitaria y continua del conocimiento.»⁷² Y la metafísica tiene que crear «la posibilidad de constituir un continuo experimental sistemático puro» (pp. 164 ss.) —puro, es decir, ni estrechamente «científico» o mecánico, ni empírico acrítico, sino abierto a sus propios impulsos y a la totalidad del área de la libertad. El conocimiento crítico abre y posibilita más experiencia verdadera; la experiencia va ampliando y especificando el conocimiento.

Mas, vaciado el sujeto de cuanto en él es impulso, inclinación, instinto, sentimiento, pasión, concupiscencia..., quedaba escindido en sujeto empírico y sujeto trascendental. El vaciamiento se había producido ya con la controversia Locke/Leibniz. La filosofía lockiana no quería dejar idea innata alguna en la inteligencia, sino que «vació al sujeto cognoscente de todo contenido inmediato y empezó a llenarlo poco a poco desde fuera; extraversion contra la que se revolvió Leibniz buscando mostrar el *lleno absoluto* del individuo como el de una cosa que representa en sí misma según su gradual punto de vista el universo» (Rosenkranz). Se buscaba desdogmatizar pero se hería de muerte al individuo arreglándolo desde fuera en vez de partir del hecho de que, en él, todo es y todo surge orgánico, pues la mónada es orgánica.

Kant consideraba positiva esa extirpación, o vaciamiento, de las inclinaciones que irían dejando «un vacío cada vez mayor» que llenar luego con la postulación del imperativo. Horn, desde el concepto del lleno de la mónada y la psicología moderna, explica que eso es «simplemente falso tanto teórica como empíricamente». Y, en brillante análisis, señala que el concepto de sensibilidad —concepto «poco claro» en el que ya Hobbes advertía ciertos reflejos de «fantasía original»— hace referencia «también a un sentido interior» que habría hecho fracasar los intentos reduccionistas de materialismos sucesivos o alternativos (Cormmann). El sentir y el pensar tienen estructura orgánica; esto es lo esencial del nuevo concepto leibniziano de sustancia, que Kant no atisbó. La biología es *a radice* biografía, en gradualidad infinitesimal. «A la sensibilidad le corresponde, como determinación intrínseca, existencia ontológica.»⁷³ Ha de haber «ferencia» para que haya «preferencia», dirá Aranguren.⁷⁴ Espinosa y Leibniz aprendieron en Maimónides, y en el maestro de éste (Aristóteles), a «afirmar la naturaleza humana» y «a rechazar el ascetismo».⁷⁵ ¡Y el caso es que «no es posible *ser feliz sin sentirse feliz*»!, que decía Theodor Haecker. James Ward, en fin, cuyas concepciones metafísicas son fruto principalmente de la lectura de Leibniz (Léroux), dice que Kant «aisla y limita» la actividad del sujeto, pues «da muchas veces la impresión de ignorar

que esa [actividad] no se manifiesta solamente en el pensamiento reflexivo sino también en la percepción...». Ha ignorado el carácter «esencialmente conativo y selectivo [de la actividad del sujeto]». ⁷⁶

Y es el caso que esta escisión y disociación del individuo «entre la crítica humana y la teórica», entre el sentimiento y la inteligencia, escisión que no podía menos que reflejarse en todo, «fue mucho más grave en Alemania que en cualquier otra parte», según Hugo Ball. Y Benjamin sabía como pocos, y mejor que muchos amigos y conocidos suyos, que «el meditador alemán [...] en cuanto alemán, está hace ya tiempo familiarizado con la crisis de la inteligencia, o dicho más exactamente, con la del concepto humanista de la libertad...». ⁷⁷

Con la transformación del concepto de conocimiento que representa la continuidad de la intuición y la inteligencia, «se ha introducido al punto una transformación del concepto de experiencia» (p. 164), dice Benjamin. El concepto de experiencia abierto a toda la amplitud de la libertad desde el fondo orgánico del sujeto individual, requiere ineludiblemente «la continuidad junto a la unidad», y la filosofía ha de mostrar «la razón de la unidad y continuidad de esa experiencia» que es «la experiencia nueva que se busca» (p. 167).

La escisión entre sensibilidad e inteligencia es una obturación de la existencia. Pues la individualidad es *dynamis*, fuerza, *conatus*: experiencia de sí y del Universo en sí. Kant no consideraba «la experiencia como el término último de la realidad» y las dualidades se le convierten en dualismos de desgarrar (Léroux). ⁷⁸ Mas, hay individualidad donde hay totalidad de experiencia: «La fuente de la existencia reside en la totalidad de la experiencia», dice Benjamin (p. 170 ss). Y en la esencia de la experiencia está la continuidad de la misma, de ese punto monádico. El sujeto trascendental, fruto de la abstracción él mismo, es el resultado de la ruptura con todo lo concreto. En 1939 escribía Benjamin: «[...] el planteamiento trascendental se ha convertido poco a poco en un ceremonial que no favorece ya la prestación de pensamiento real de ningún tipo». ⁷⁹

En la experiencia, que es totalidad individualizada en particularidad, están «siempre y al mismo tiempo» presentes los contenidos eternos y los temporales, los duraderos y los pasajeros en terminología benjaminiana. La experiencia más corriente incluye los dos aspectos aunque la conciencia corriente y cotidiana se dirija «al objeto más próximo bien que no el único». «La estructura total de esa experiencia en tanto experiencia singular temporal», incluye lo eterno siempre. Y lo incluye orgánicamente. «El interés filosófico universal» ha dirigido «siempre y al mismo tiempo» su preocupación hacia lo intemporal del conocimiento y hacia «la certeza de una experiencia temporal». Kant no fue consciente de esta estructura de la experiencia, como por lo demás tampoco «los filósofos» (p. 158). La filosofía que viene, la esperada, habrá de ser «una

filosofía consciente del tiempo y de la eternidad» y abierta «al mismo tiempo» a la conciencia pura y a la conciencia empírica.

Es el concepto leibniziano de experiencia y su estructura monádica la que hace ver, precisamente en la experiencia, la unidad y continuidad de la necesidad y el azar. «A partir del conjunto natural de las cosas» e incluso a partir «de los posos [de una taza] de café» quiere Benjamin deducir los futuros estados del universo.⁸⁰ Esta es «la dignidad de una experiencia pasajera». Por supuesto, hay experiencias que no se dan sin carácter, pues «la unidad de la vida espiritual individual es el carácter».

Si empezaba el «esbozo» señalando los «profundos indicios» y «el presentimiento de un gran futuro» que la experiencia extrae de nuestro tiempo y si luego seguía avisando sobre lo «imprevisible y audaz» que se presenta el desarrollo de la filosofía venidera como consecuencia de los inimaginables cambios que se están produciendo y de los que pueden fundadamente esperarse de una profundización y ampliación de la experiencia, vendrá a acabar en algunas indicaciones sumarias sobre la nueva constitución del individuo, las cuales se proyectan en un horizonte que no puede ser más que avizorado. Raras veces podrá decirse con mayor fundamento que *«le moraliste est un expérimentateur qui fera porter l'expérimentation sur la conscience des autres comme sur la sienne, sur le fait et sur ce qui est au delà du fait...»*, como decía de Rauh por entonces Leon Brunschvicg.⁸¹

De la metafísica rudimentaria que ha venido a condicionar a la teoría kantiana del conocimiento, los elementos más importantes son la concepción del conocimiento como una relación entre «cualesquiera sujetos y objetos» (o incluso entre Dios y el hombre) y la referencia tanto de la experiencia como del conocimiento a un sujeto, a un yo, que es una construcción de la conciencia empírica, por no decir un fantasma (p. 161). Son dos problemas que dependen estrechamente el uno del otro. Y se trata de concepciones que han entrado en una fase de superación, pero que están lejos de haber quedado superadas (p. 161). Superarlas sería salir de un pasado enfermizo y de formas deficitarias de experiencia del hombre y del subsiguiente sistema de valoraciones.

La eliminación de cada uno de estos elementos abrirá a «una más profunda experiencia metafísica llena» (pp. 160 ss.). Por lo pronto, la experiencia se abrirá a otras áreas, pero sobre todo se centrará en el terreno donde encontrar las categorías para constituirse, según la tipología kantiana, en ciencia —algo que podría haber sucedido ya en tiempos del mismo Kant, «que perdió de vista el hecho de que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en la lengua y no en las fórmulas y los números» como mostraba ya por entonces Hamann (p. 168).

En el concepto kantiano de conocimiento «el papel mayor lo juega la representación, sublimada si se quiere, de un yo individual corpóreo-espiritual que recibe las sensaciones por medio de los sentidos y sobre

cuya base se forma sus [propias] representaciones» (p. 161). Esta representación de un yo individual, esta «naturaleza subjetiva de la conciencia cognoscente» se ha formado ingenuamente por analogía con la conciencia empírica que cree tener «objetos frente a sí misma» (*ibíd.*). Experiencia y conocimiento quedan así automáticamente referidos a ese sujeto, un yo protuberante, que está tanto más lejos de la experiencia que se da puramente como «especificación sistemática del conocimiento» (p. 164). En ésta se encuentra el terreno neutral donde el individuo es principalmente contemplativo y desinteresado... La teoría venidera del conocimiento, más allá de ese enfrentamiento de «dos entidades metafísicas» que son el sujeto y el objeto (pp. 163 ss.) —dualidad que entusiasmó a los neokantianos judíos ortodoxos que en la cosa en sí veían el lugar de Dios—,⁸² encontrará para el conocimiento «la esfera de una neutralidad total por lo que hace a los conceptos objeto y sujeto...». Esa esfera del conocimiento «autónoma originariamente» es el *situs* de un individuo cuya subjetividad y cuya conciencia quedarán transformadas... ¿Y tendrá sentido, entonces, seguir hablando de conciencia?⁸³

«El modo y manera de la percepción personal» tiene una larga historia. «Dentro de grandes espacios históricos de tiempo» puede modificarse hasta límites insospechados. Los condicionamientos son naturales e históricos. Esta transformabilidad de la naturaleza es de alcurnia les-singuiana, o, por mejor decir, leibniziana. En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, de 1936, escoge un texto donde Paul Valéry, a la vista de las novedades en el terreno del arte, profetiza «cambios próximos y profundos» en la perceptiva humana.⁸⁴ La experiencia es la fuerza transformadora más auténtica y poderosa, sobre todo cuando la eliminación de los condicionamientos primitivos de la misma desmonte a un sujeto irritado y canijo que cree natural la automática referencia del paraíso del conocimiento al infierno de su yo.⁸⁵ Cuando una experiencia desarrollada ponga al yo y al sujeto en su verdadero sitio, quedará sanamente alterado el sentimiento y concepto de libertad, y hasta la naturaleza lógica de lo falso y del error (pp. 165, 167).

Benjamin llegó a experimentar su individualidad de un modo muy distinto al yo convencional. Liquidados para él los rudimentos que hacían imposible acceder a la experiencia donde el hombre puede empezar a ponerse más allá de la alucinación pacífica que no pasa de ser un grado de la demencia, hubo de dirigir su mirada más de una vez a la angelología y a la Cábala. Su época fue pródiga en ocasiones de experimentación. El hombre se constituye en la experiencia continua del Uno y el Todo, individuándose por experiencia propia. Y la moralidad es «obra de la experiencia» por cuanto «la experiencia es esa actividad metafísica, fuera de la cual no puede concebirse nada» (Gautier).⁸⁶ Dé suerte que la verdadera Ilustración empiece por la experiencia propia y se mantiene y ahonda en ella.

NOTAS

1. Benjamin, W.: «Sobre el programa de la filosofía futura», en *Gesammelte Schriften*, II, 1, Fráncfort, 1977, en R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), 157-171, p. 159: «[...] esas notas de la Ilustración convienen a toda la Edad Moderna». En adelante citaremos este trabajo dentro del texto por P., y lo haremos en versión propia, aunque remitamos en ocasiones a la versión de Vernengo, R.J., *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Madrid, Planeta/Agostini, 1986, 5-19.

2. Horn, J.C.: «Hinweise auf eine Theorie sensibler Erfahrung», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 25, 1 (1971), 48-59, pp. 48, 51 (citado en adelante por «Hinweise»). Línea oficial en la que no cabría encontrarse con «los herejes no profesionales» de la filosofía. Lessing no quiso formar parte de la retahíla de filósofos ilustrados que, como dice también Bertrand Russell, formaban «la claqué de intelectuales asalariados» de Federico el Grande (Russell, B.: *Historia de la filosofía*, O.C., vol. I, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 620-621). Por lo demás, Russell, si no concede a Kant la categoría de hereje no profesional de la filosofía, tampoco lo declara, como hace con Fichte y Hegel, portavoz filosófico de Prusia (*ibíd.*, p. 621).

3. Hemos aludido últimamente en diversas ocasiones a estos dos tipos antropológicos de Ilustración. Cfr. «Terror mortis. La imagen antigua de la muerte y el sentido de su retorno en G.E. Lessing», en R. Mate / F. Niewöhner (eds.), *La Ilustración en España y Alemania...*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 227-254, p. 227, 248; en el prólogo a la segunda edición de G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, Anthropos, 1990, así como en otros lugares; y sucinta pero temáticamente en «Monadologische Erfahrung und Vernunftpostulate als Grundlage von Aufklärung. Zwei verschiedene Begründungen der Autonomie, der Kontinuität und des Fortschritts», en *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, 1988.

4. Scholem, G.: «Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen», en K. Gründer y W. Schmidt-Biggemann (eds.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, 1984, 15-25, p. 25.

5. Kant y Aranguren —el asunto merecería capítulo aparte—. En los últimos tiempos ha tenido el profesor Aranguren ocasión de intervenir en reuniones académicas sobre Kant, los kantismos y kantuanismos, neokantismos, etc., como él dice, señalando además que también entre nosotros se está en presencia de una ola de neokantismos. Cfr. Aranguren, J.L.: «Filosofías racionalistas, filosofías noéticas y Kant», en E. Guisán (coord.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1987, 23-28; «El porvenir de la filosofía moral», en J.A. Gimbernat y J.M. González (eds.): *Filosofía moral y política*, Madrid, 1988, 252-254; «Sobre la ética de Kant», en J. Muguerza y R.R. Aramayo (eds.): *Kant después de Kant*, Madrid, 1989, 665-670. (Citaré los artículos de Aranguren por «Filosofías», «Porvenir», «Sobre ética».) En sus intervenciones (con independencia de que suelen empezar, o acabar, o empezar y acabar, haciendo protestas de gran respeto y admiración por Kant, que en el caso podrían darse ampliamente por supuestas), recuerda, o se recuerda a sí mismo, que está «al final de la vida» y que aprovecha la ocasión de hablar de ética kantiana para dar un repaso a su larga vida filosófica e «incluso a su vida *tout court*» («Porvenir», p. 252; «Filosofías», p. 24). Más cálido aviso de sencillo encargo a jóvenes amigos no cabe. Ni mayor homenaje a Kant tampoco. Por eso, aunque sus «breves y magistrales páginas» (Esperanza Guisán) abundan en fórmulas de cortesía atenuando el hecho de lo solo que se siente (y lo dejan innecesariamente sentirse a veces) en su radical y amplia crítica de los planteamientos kantianos, yo voy a tomar sus afirmaciones (y alguna que otra revolera y desplante, que todo hay que decirlo y lo cortés etc., etc.) con toda la seriedad que están reclamando. Afirmaciones que recuerda él ir repitiendo hace más de treinta años, desde una filosofía de la inteligencia, y junto con las filosofías de la vida, como señala en relación con la crítica de Kant precisamente Walter Benjamin. A Aranguren no hay que hacerle poco caso cuando él diga que no hay que hacerle mucho caso. Y ello, además y principal-

mente, porque, en otras ocasiones graves, se ha podido echar de ver cómo el silencio se tragaba indicaciones críticas decisivas sobre situaciones contemporáneas de gran alcance teórico y práctico de este discípulo de Unamuno y Ortega —en una sociedad como la española donde queda miedo al pensamiento que verdaderamente rompe (en los varios sentidos de la palabra). De «la lucha de Kant en nombre del “deber”, contra lo hecho “por inclinación”, “por amor”» lo ayudó bien pronto a zafarse, dice Aranguren, el filósofo de la simpatía, Max Scheler («Filosofías», p. 23).

6. Scholem, *loc. cit.*, p. 25. Scholem, G.: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, 1987, pp. 77 ss. (citado en adelante por *Amistad*).

7. Cfr. G.E. Lessing. *Escritos filosóficos y teológicos*, *op. cit.*, pp. 402-419 (Diálogos sobre Espinosa y el espinosismo mantenidos entre Jacobi y Lessing. Además, Regnen, F.: «Lessings Spinozismus», *Zeitschrift Theologie und Kirche*, 68 (1971), 351-575; Schwarz, R.: «Lessings “Spinozismus”», *Zeitschrift Theologie und Kirche*, 65 (1968), 271-290; Bartuschat, W.: «Spinoza in der Philosophie von Leibniz», en *Spinoza's Ethik und ihre frühe Wirkung*, Wolfenbütteler Forschungen, 1981, 51-66. Scholem, G.: «Die Wachtersche Kontroverse...», *cit.*, p. 25. Cfr. Heimsoeth, H.: *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kant's Antinomie der Teilung*, Wiesbaden, 1960, p. 333: «El concepto de mónada todavía no ha sido objeto de investigación... Para el muy largo camino [que hace este concepto] hasta los significados del término en la época de Leibniz y ello también para la visión kantiana del “platonismo” de Leibniz (mundus intelligibilis como monadatum, compuesto de [elementos] simples), hay que señalar que, en las doctrinas metafísico-teológicas antiguas, las ideas platónico-neoplatónicas se convirtieron en Inteligencias; en este respecto —por Henry Moore— influyeron en Leibniz doctrinas de la Cábala». Cfr. ahí mismo la bibliografía en la nota 1, sobre la *Monadología*. Cfr. Belaval, «Le “Leibniz et Spinoza” de M. Georges Friedmann», *Revue de Métaphysique et Moral* (julio, 1948), 307-321, p. 312. Benjamin, G.S., II, 1, p. 213 («Experiencia y pobreza»).

8. Hildebrandt, K.: *Leibniz und das Reich der Gnade*, La Haya, 1953, p. 9-10; Allison, H.E.: *Lessing and the Enlightenment*, Michigan, Ann Arbor, 1966, p. 194, nota 10 (refiriendo a Hildebrandt); ídem, *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore/Londres, 1973; y Heitner, R.P.: «Rationalism and Irrationalism in Lessing», en *Lessing Yearbook V*, 1973, 82-106, p. 96 y nota 13 (refiriéndose a los anteriores).

9. G.E. Lessing. *Escritos...*, 66-70. Opongamos por una vez a los textos (tan diversamente valorables en persona de tan diversos intereses como Leibniz) gestos. De persona finamente conocedora de la Casa-Museo de Lessing en Wolfenbüttel pudimos saber recientemente que se ha encontrado la factura del pago que efectuara quien encargó el bello retrato de Espinosa (el único que poseemos) con el cual se desmiente patentemente la odiosa leyenda de que le chorreaba de la cara el odio a Dios (*odium Dei in vultu gerens*). Encargó el retrato y lo pagó, para la Biblioteca Augusta, Leibniz, y está ahora permanentemente expuesto en la *Lessingshaus* donde la generosidad del doctor Paul Raabe, director de la biblioteca Augusta, me ha tenido como huésped.

10. Cfr. Deutscher, I.: *Der nichtjüdische Jude*, Berlín, 1988, p. 67, que, hablando de los judíos que fueron «grandes revolucionarios» y a los que se rehuyó por motivos demasiado obvios escribe: «Durante más de un siglo no se pudo nombrar a Espinosa —ni siquiera Leibniz que tanto le debía en el plano del pensamiento, se atrevía a hacerlo». En lo de «más de un siglo» se queda corto Isaac Deutscher, bastante corto. Hoy mismo es dado percibir esa cautela y precaución. Con hipocresía y todo.

11. Kant, I.: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (estudio preliminar y traducción de Félix Duque), Madrid, 1987, pp. CCXX-XXVI (citado en adelante por «Progresos»). Dice José María Ripalda con mucho conocimiento, y además con gracia, que «la clase dominante le retiró a Lessing la “venia legendi”», a Lessing que, sin embargo, «con su nuevo evangelio... asociado al nombre de Espinosa» iba a dar en la disputa con Jacobi «su consigna a los últimos años del siglo XVIII» (*La nación dividida. Raíces de un pensador burgués*. G.W.F. Hegel, México-Madrid-Buenos Aires, 1978, p. 61). Hildebrandt, K.: *Kant*

und Leibniz, Meisenheim a. G., 1955, p. 63, dice que, para el Kant maduro, Leibniz ;e incluso Wolffl, literalmente tomados, son espinosistas.

12. No ya porque, con escándalo, no frecuentaban los oficios religiosos. Sino por la falta de patetismo de sus teologías y por la valoración positiva y abierta de verdades religiosas, bíblicas o dogmáticas, de otras confesiones. Es posible que el papel póstumo donde Kant habla de los «fragmentistas de Braunschweig» y nombra a continuación a los «erstkatolischen Protestanten», se refiera al Lessing que publicó los «Fragmentos del anónimo», del defista Reimarus, comentando problemas de la revelación y la tradición en sentido catolizante; es posible (cfr. Oelmüller: *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979, p. 312, nota 85). Lessing irritaba a la ortodoxia luterana y no la servía como ella quería ser servida. Y Leibniz iba a la suya en política eclesiástica, con su buen sentido. «Porvenir», p. 24.

13. Huber, K.: *Leibniz*, Munich, 1951, p. 322. Luego, «a una "velocidad eléctrica" (Rosenkranz) se propagó en Alemania una ortodoxia kantiana que, naturalmente, resultó ser caricatura de lo que Kant había intentado» (Lehmann: *La filosofía del siglo XIX*, 1, México, Uteha, 1964, p. 22). Desde 1785, el criticismo [kantiano] supera al leibnizianismo en el campo filosófico no en el poético (Hildebrandt, K.: *Kant und Leibniz, op. cit.*, p. 5). Con el neokantismo, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, sucedió lo mismo: hasta los institutos de segunda enseñanza llegó la ola del prestigio oficial kantiano, no sin concomitancia con el auge del nacionalismo. Robert Musil (*Las tribulaciones del estudiante Törless*, Barcelona, Seix Barral, 1985, versión castellana de R. Bixio y F. Formosa) lo ha contado por extenso: «el nombre de Kant siempre se había pronunciado ante Törless con el aire de estar hablando de un misterioso e inquietante santo» (p. 116). El muchacho ve al profesor kantiano como un catequista (pp. 110-120). Kant se convierte en pesadilla de los sueños del muchacho y tiene que ver con el choque entre naturaleza e imperativos (pp. 119-137). El novelista maduro se venga de lo que le hicieron pasar al muchacho espontáneo y vital.

14. Hildebrandt, K.: *Das Reich der Gnade, op. cit.*, p. 9. Lessing, G.E. *Escritos...*, *op. cit.*, pp. 394-401. Hildebrandt, *ibíd.*, pp. 9-10. Y es que «los dos más expertos lectores [de los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*] leyeron la obra en sentido diferente». «Lessing y Kant no se conocieron personalmente ni mantuvieron correspondencia. No se conocen manifestaciones de Lessing sobre Kant.» Indirectas de Kant sobre Lessing, tal vez (Oelmüller, *op. cit.*, p. 312, nota 85).

15. Rosenkranz, K.: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Berlín, Akademie-V., 1987, p. 6. Nourisson: *Los progresos del conocimiento humano*, II, Madrid, s. f., p. 62: el hombre tendría que ignorar de sí la naturaleza de su sustancialidad, que es extensión. Con gran escándalo de Aranguren («Sobre la ética», pp. 668-669) que dice: «Otro punto extraño y paradójico [subrayado nuestro] es el del humanismo protestante de Kant, tan empeñado en que se tome siempre al hombre como fin en sí mismo y no sólo como mero medio instrumental. La pregunta que se impone [subrayado nuestro] es cómo toma él mismo no ya al hombre sino a Dios». Gideon Spicker, hombre de la línea no oficial (*Lessingsweltanschauung*, Leipzig, 1883, p. 281), ya denunciaba que para Kant y los suyos «der Glaube an Gott ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Forderung unserer Sittlichkeit». Esta reducción de Dios (o de su revelación, o de la fe) a instrumento o cosa en sí y objeto delata la intención real del dualismo que infiltra sus agentes en el campo ajeno y acaba instrumentalizándolo todo. Cinismo en último término, dicen más de cuatro. Por ahí se va al «racionalismo farisaico», sentencia Aranguren («Filosofías», p. 27).

16. Cfr. G.E. Lessing. *Natán el sabio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, pp. 215 ss. Cfr. G.E. Lessing. *Escritos...*, *op. cit.*, p. 646 (parágrafo 93). Lessing supo definitivamente desde su juventud que el último de los individuos va por delante de todo, de todas las cosas. Kant necesitó que Rousseau le revelara «a su espíritu ilustrado» la igualdad esencial de los hombres (cfr. Rubio Carracedo, J.: «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant», en E. Guisán [coord.]: *Esplendor y miseria...*, *op. cit.*, p. 36). ¿Cómo no vio eso Kant en la Monadología? Cuando uno no estudia a Leibniz se ha de contentar con Wolff, ese «herede-

ro ilegítimo» (Hildebrandt), y con Pope. Se hubiera podido librar de esto Kant de todos modos leyendo el *Pope ¿un metafísico?*, de Lessing y Mendelssohn. Cfr. Lessing. *Escritos...*, op. cit., pp. 277-311. Mendelssohn no llegó a donde Lessing en su escatología. Cfr. Ripalda, J. M.: *La nación dividida...*, op. cit., p. 115 y nota 3.

17. Horn, J. C.: *Die Struktur des Grundes. Gesetz und Vermittlung des ontischen und logischen Selbst nach G.W. Leibniz*, Wiesbaden, Steiner, 1983, p. 8, 7. Este individuo conocerá su derecho a la resistencia, pero tendrá muy poca capacidad de resistencia a las transformaciones de la tecnología y a su manipulación política, como observó Benjamin. Escribe Horn en el prólogo a su segunda edición de *Monadologie und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Wuppertal u. Kastellaum, Aloys Henn, 1970: «El camino de Leibniz a Hegel es el camino del presente a Leibniz, con que se abre una salida a algunas perplejidades de este presente. Como a Hegel no se le entendió y a Leibniz no lo tomaron en serio, resulta que el comprender la racionalidad de la individualidad viviente es más necesario hoy que nunca. Por eso no sea tal vez casual que este libro haya sido recibido y también entendido mejor en Francia que en Alemania». La *Monadologie* es un manual para entender al alma individual, es decir, al individuo que va viviéndose con un yo (a veces a cuerdas) y que, con la agudeza del principio diferencial y con la seguridad del de continuidad y unidad, va construyendo, según razón suficiente, su camino.

18. *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, p. 7. También Rosenzweig ve la operación kantiana como hecha «a expensas de la humanidad» del hombre (*El nuevo pensamiento* [versión de I. Reguera], Madrid, Visor, 1989, p. 75).

19. Kant, I.: «Una visión masculina de la ética», en *Esplendor...*, op. cit., p. 171. En Nietzsche se da también el desplazamiento desde Kant a Leibniz. Lo señaló Nuno Nabais en «La critique nietzscheenne du nihilisme comme retour a Leibniz», en *V. Int. Kongress*, op. cit., pp. 615 ss 617. Cfr. también Conill, J.: «Kant y Nietzsche. Crítica de la Ontología Moral», en *Kant después de Kant*, op. cit., pp. 462-477. «Hinweise», loc. cit., p. 54.

20. Altmann, A.: *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama University Press, 1973, p. 363. Rosenkranz, op. cit., p. 246. «Die Wachtersche Kontroverse...», loc. cit., p. 25.

21. Hildebrandt, *Kant und Leibniz*, op. cit., p. 63, 62. «El joven Maimon era de formación talmúdica, pero era un espíritu libre como Espinosa.»

22. Duque, F.: *Progresos*, op. cit., p. LXXXVII, nota 130. Sobre Salomon Maimon, cfr. Duque, F., *ibíd.*, el precioso «Retrato breve de un marginado» (pp. LXXXV-CXVI) y la bibliografía de la nota 132; Oncina, F.: «Maimon y Fichte. Una interpretación postkantiana de la filosofía práctica del criticismo», en *Kant después de Kant*, op. cit., 369-402; Rosenkranz, K., op. cit., pp. 245 ss.; Katzoff, Ch.: «Salomon Maimon's critique of Kant's theory of consciousness», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 35, 2 (1981), 185-195; Cassirer, E.: *El problema del conocimiento*, III, México, 1957, pp. 105-158; Jacobs, N.J.: «Schriftum über Salomon Maimon. Eine Bibliographie mit Anmerkungen», en *Judentum im Zeitalter der Aufklärung*, Wolfenbüttel, Lessings-Akademie, 1977, 353-398. Cfr. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, III, México, FCE, 1974², pp. 105-158.

23. *Gesammelte Werke* (reprogr. Nachdruck), vol. VII, Heidesheim, G. Olms, 1976, pp. [157]-[162]. Cfr. el «Nachwort» de Valerio Verra, pp. 681-719, que cito por «Nachwort». El susodicho informe crítico está dividido en párrafos [1], [2], etc.; lo citaré por los mismos.

24. «Nachwort», p. 687 y nota 9 sobre el carácter leibniziano y no kantiano de esa «preocupación genética», según Gueroult: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., París, 1930, 1, pp. 110-34 esp.

25. Verra, «Nachwort», p. 711 y nota 11; Duque, *Progresos*, op. cit., pp. LXXXVIII ss. La mónada leibniziana tiene «summa spontaneitas» (Gerhard: Ph. S., III, p. 545).

26. La metáfora es de Kant mismo, aludiendo a la hipótesis de un individuo particularmente defectuoso y desgraciado (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [versión de Manuel García Morente], Madrid, 1932, p. 23 [capítulo 1]). Pero siendo la inteligencia del hombre espontáneamente tan equívoca, resulta más y peor ciega que el instinto. La predisposición a la calumnia de la Naturaleza, secularizada, salta a la vista de este judío

espinosiano que huele en el luterano la alcurnia atormentada de Marción, el del *Evangelio del Dios extraño* y en esta Naturaleza.

27. *Kant und Leibniz*, *op. cit.*, p. 63. Kant había dicho que ninguno de sus adversarios «le había entendido y había entendido los problemas principales [de la filosofía crítica] como el señor Maimon». Cfr. Altmann, A., *op. cit.*, p. 361.

28. Altmann, A., *op. cit.*, p. 35. Lessing siguió siendo siempre una referencia incommo- vible para Mendelssohn (*ibíd.*, p. 185). Éste se dice «hermano en Leibniz» de su íntimo Lessing (cfr. Burel, D.: «Die Kontroverse zwischen Lessing und Mendelssohn um die Ewig- keit der Höllenstrafen bei Leibniz», en *Lessing und der Kreis seiner Freunde*, Heidelberg, 1985, 33-50, p. 33).

29. Alusión a la parábola de la tolerancia, de *Natán el sabio* de Lessing, acto III, escena 7, donde el padre da tres anillos perfectamente iguales a los tres hijos, que representan las religiones de revelación (judaísmo, cristianismo, islamismo). Cfr. *ibíd.*, el estudio introduc- torio «Natán el sabio y la activación interior del hombre», pp. 27 ss. 67 ss.

30. Heller, A.: *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, pp. 7 ss.

31. «Sobre ética», p. 668. La religiosidad ilustrada «es excesivamente abstracta», dice J.M. Ripalda, *op. cit.*, p. 187.

32. Löttsch, F.: «Moses Mendelssohn und Immanuel Kant in Gespräch über die Auf- klärung», en Günther Schultz: *Judentum im Zeitalter der Aufklärung*, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, vol. IV, 1977, 163-186, pp. 181, 182. Cuando Mendelssohn vio cómo Kant convertía a Shaftesbury en hedonista para colocarse él en un a priori puro de la moral, tajante y bruscamente separado de toda espontaneidad originaria del sentimiento, del gus- to..., no ocultó su profundo desacuerdo. Cfr. Cassirer, E.: *Kant, vida y doctrina*, Méxi- co, 1948, p. 279. «El hombre que venía a destruirlo todo», todo lo que había que destruir (*ibíd.*, p. 430), creía en el mal radical y no creía en el valor ético de la complacencia desin- teresada.

33. Niewöhner, F.: «Isaac Breuer und Kant. Ein Beitrag zum Thema "Kant und das Judentum"», *Neue Zeitschrift für Syst. Theologie und Religionsphilosophie*, 17, 2 (1975), 142- 150; ídem: «Isaac Breuer und Kant II. Isaac Breuers mein Weg», *ibíd.*, 19, 1, 2 (1977), 172-185; ídem: «"Primat der Ethik" oder "erkenntnistheoretische Begründung der Ethik"? Thesen zur Kant-Rezeption in der jüdischen Philosophie», en *Judentum im Zeitalter der Aufklärung*, Hrsg. vom Vorstand der Lessing-Akademie, Wolfenbüttel, 1977, Jacobi V., 119- 161. (Los citaré respectivamente por «Kant/Breuer I», «Kant/Breuer II», y «Primat der Et- hik».) Isaac Breuer fue jurista, filósofo del judaísmo, neokantiano de Baden aunque estudió en Marburgo; uno de los muchos judíos neokantianos (Otto Lipmann, Arthur Liebert, Her- mann Cohen, Ernst Cassirer, Jonas Cohn, Ernst Marcus, Ludwig Goldschmidt, Georg Sim- mel, etc.) que en algún momento sintieron la afinidad de su educación rabínica, o tradicio- nal, con el filósofo del «deber». Estudió historia de la filosofía griega y moderna; Platón, Aristóteles y Espinosa; literatura alemana, historia del arte, y a Shakespeare. Y sobre todo Gramática histórica germánica; sánscrito, gótico, antiguo-alemán, alemán-medio. Luego se pasó, o culminó, en el Derecho («Kant/Breuer II», p. 175; p. 176, nota 16).

34. Wiener, M.: «Judah Halevi's Concept of Religion and a Modern Counterpart», en *HUCA*, 23 (1950-51), p. 678.

35. No sólo el judaísmo ortodoxo era, desde su Tora, preferentemente sensible a la filosofía del deber puro. Las formas del cristianismo occidental de tipo agustinista y luterano, desde una doctrina y sentimiento de la naturaleza caída y corrompida, acogieron la postulación del deber puro con natural entusiasmo. Importa notar la diferencia de una y otra atracción. En el caso cristiano-occidental, juega básicamente la doctrina del pecado original, que desordena la naturaleza y la pone pecaminosa (concupiscencia). En el caso de la ortodoxia judía, la preferencia por el deber puro representa la preferencia por el segui- miento y la soberanía del Dios de Israel, *junto a la cual* el conocimiento del hombre no es más que confusión.

36. *ibíd.*, pp. 177, 178, 175: «Me produjo una impresión extraordinariamente profunda

el que reinara una legalidad estricta incluso en el terreno de la evolución lingüística. La ley de Verner [Karl Verner, 1846-1896, profesor en Copenhage, que encontró la ley "que regula las excepciones en el primer desplazamiento del acento en las lenguas indogermánicas" —nota de Niewöhner, *ibíd.*, p. 175, nota 8—] me pareció una brillante aportación en la investigación del ser del hombre».

37. *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1958, p. 30.

38. «Kant/Breuer II», p. 176. Enviados de Dios a los gentiles con efectos colaterales en la metahistoria de Israel, que no son sólo filósofos. Tales fueron Nabucodonosor y Ciro, Tito, e incluso Gutenberg. Es un capítulo de la teología judía del paganismo. Cfr. Peterson, E.: «La Iglesia de judíos y gentiles», en: *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1962, pp. 111-141 (edición nuestra).

39. «Kant/Breuer II», pp. 172, 176.

40. «[El espectador alemán] ha tenido que experimentar también en propia carne una posición sumamente expuesta entre la fronda anarquista y la disciplina revolucionaria.» «El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea», en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I* (traducción de Jesús Aguirre), Madrid, Taurus, 1980, 42-63, (G.S., II, 1, p. 295).

41. Lérooux, E.: «La nature de l'expérience d'après James Ward», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, II, 1, 2 (1926), 89-106, p. 89 (con bibliografía). G.S., II, 1, pp. 49-54, 899-901; II, 1, pp. 54-56, 902. Ambos trabajos forman parte de un mismo esfuerzo y un mismo momento. G.S., II, 1, pp. 157-171; II, 3, pp. 963-940. La elaboración de este trabajo es contemporánea de la tercera edición de la *Theorie der Erfahrung* de Hermann Cohen, y de la publicación de la biografía de Kant de E. Cassirer. Cfr. Scholem, *Amistad*, *op. cit.*, p. 48. G.S., II, 1, pp. 213-219; II, 3, pp. 960-963. Traducido por Jesús Aguirre en *Walter Benjamin. Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1973, 165-172. G.S., III, pp. 564-569.

42. G.S., II, 1, p. 50; II, 3, p. 900 (Carta a Carla Seligson sobre *La clase de moral*). G.S., II, 1, p. 55 (*Experiencia*). G.S., II, 1, pp. 55, 48. Esta será la interpretación del kantismo y de su concepto de experiencia en el trabajo *Sobre el programa de la filosofía futura*. G.S., II, 1, pp. 49, 51, 52-53; G.S., II, 3, p. 900.

43. G.S., II, 3, p. 900 (en Carta a Carla Seligson, comentándole este punto y el escrito). G.S., II, 1, p. 50. O mejor dicho, está en bancarrota. *Ibíd.*, p. 49. En el escrito habla exclusivamente de contenidos religiosos y caracteriza religiosamente al medio educativo; en la Carta a Carla Seligson caracteriza dichos contenidos como simbólicos. Se trata, en todos esos contenidos, de lo que llamará luego «la herencia de la Humanidad». Cfr. G.S., II, 1, p. 219.

44. G.S., II, 1, pp. 50, 52, 51. Cfr. Meist, K.R.: «Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl», *Zeit. für Philosophische Forschung*, 34, 4 (1980), 561-589.

45. *Ibíd.*, p. 51. La comunidad docente no es, pues, «la "comunidad ideal de comunicación" de Apel» de la que dice Javier Muguerza que sus sujetos «dan frecuentemente la sensación de ser ellos mismos sujetos ideales, cuando no ectoplasmas más bien que hombres de carne y hueso...» (Muguerza, J.: *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990, p. 673). Muguerza está lanzando una serie de metáforas etéreas para señalar al sujeto ideal por abstracción. Esta del ectoplasma es una; otra es la de la rarefacción.

46. G.S., II, 3, p. 900. Se rompe la cadena de metáforas. Ese contenido religioso o simbólico no es instrumento de tiranía, sino de inspiración. No se convierte ese material en cárcel.

47. *Ibíd.*, II, 1, pp. 50, 53. Comunidad, la moral, que es cosa de pocos. Aquí el problema está resuelto tanto por la índole específica de la comunidad escolar como por el reducido número de sus componentes. Pero Benjamin piensa que en la sociedad general, en la Historia, «Ihr sittlicher Fortschritt war nur die freie Tat ganz weniger» (*ibíd.*, p. 900).

48. *Ibíd.*, II, 3, p. 901. Estos «como si» son, *respective*, ontológica y gnoseológicamente positivos. El que dice Werkmeister «como si» de la postulación es ficticio y debilita-

dor (cfr. Werkmeister, W.H.: *Kant. The Architectonic and Development of his Philosophy*, Illinois, La Salle, 1980, pp. 149-171 [An 'As if' solution]).

49. *Ibid.*, II, 1, p. 54.

50. *Ibid.*, II, 1, 3, p. 902. *Ibid.*, II, 1, pp. 54, 55, 56. *Ibid.*, pp. 213-214. *Natán el sabio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, acto III, escenas 6 y 7. Hay en el texto de Benjamin de *Experiencia y pobreza* resonancia de la moneda sólida o natural, «lessinguiana». No acuñación postulada, o supuesta, o «positiva», sino peso de oro y plata naturales, verdad-verdad, de percepción inmediata.

51. *Ibid.*, pp. 54, 55, 56: «El joven hará la vivencia del espíritu, y cuanto mayor sea el esfuerzo que hace encontrando cosas grandes, tanto más encontrará en todas partes, durante su migración, y en todos los hombres, al espíritu». *Ibid.*, p. 56: «Nadie exige una misión más rigurosa, un temor más exigente ante el "espíritu" que él». G.S., II, 1, p. 297, 56.

52. Cfr. «Karl Kraus», en G.S., II, 1, pp. 334-367. *Ibid.*, p. 56.

53. P. 160. «Esbozo», mas no por ello *aperçu* o rapsódico no más (Adorno) pues no deja de cumplir las condiciones sistemáticas que él mismo exige de la ciencia. «No se trata de aportar la demostración sino sólo de un programa de investigación» (*ibid.*, p. 165); «todo esto no pasa de ser una sugerencia en esbozo» (*ibid.*, p. 171). Cfr. Scholem, *Amistad*, *op. cit.*, p. 70 ss. Ello explica el carácter denso y duro de este texto, que requeriría edición crítica y comentada, aparte. Con todo, en adelante, cuando Benjamin trabaje en el análisis de textos donde se ofrecen modalidades y variedades de experiencia humana, lo hará con las categorías y en la dirección aquí alcanzadas.

54. Willi Goetzer, en su recensión del libro de W. Ritzel (Inmanuel Kant. *Eine Biographie*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1985) dice que «Kant mismo carecía de un concepto de individuo», relacionando este hecho con el de que «carece también de una biografía individual». La biografía de Kant la relaciona con su sistema también Horn. El mismo Kant practicó esa técnica con Rousseau. Benjamin recogió anecdotario kantiano relacionado principalmente con las mujeres (G.S., IV, 2, 808-815). El «yo pienso» sigue diciendo W. Goetzel, al que Kant consideró adherida toda la filosofía trascendental, no fue para él más que una «intersubjetividad general impersonal» pero no una individualidad. Esta intersubjetividad general, en sociedades trabajadas por una ética sin antropología, cobra formas de Estado o Partido o grupo directivo, con rapidez y violencia (interna, crispada) admirables.

55. Pp. 157-158.: «Esos dos filósofos [Platón y Kant] tienen en común la confianza en que el conocimiento del que podamos dar la más pura razón será al mismo tiempo el más profundo. No han eliminado de la filosofía la exigencia de profundidad, sino que han dado cuenta de ella de modo único en cuanto la identificaron con la exigencia de justificación». Hermann Cohen (Lehmann: *La filosofía del siglo XIX*, II, México, Uteha, 1964, pp. 76 ss.) unía también a Platón con Kant, pero sólo «en el espíritu de la filosofía científica», es decir, «científica», que es lo que se proponía superar Benjamin. «De lo que se trata —dice Benjamin («Programa», p. 160)— es de alcanzar los prolegómenos a una metafísica futura sobre la base de la tipología kantiana y tenerlos muy presentes en esa metafísica futura, en esa más elevada experiencia.» Salomon Maimon, a diferencia de Jacobi, Reinhold y Schultze, ya pensaba que, en adelante, la filosofía debería atenerse a las críticas estrictas e innovadoras de la doctrina kantiana (Katzoff, Ch.: «Salomon Maimon's critique of Kant's theory of consciousness», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 35, 2 [1981], 185-195, p. 185). La indicación esa la habían leído Scholem y Benjamin en el epílogo a la tercera edición, de 1918, de la *Kant's Theorie der Erfahrung*, de Cohen: «Los nuevos trabajos filosóficos han de tener un presupuesto y es la discusión con Kant y de ahí resultará que la condición previa de una verdadera originalidad filosófica tiene que ser el redescubrimiento y la ulterior configuración de los motivos de Kant». Cfr. Scholem, *Amistad*, *op. cit.*, p. 71. P., 158. Una nueva teoría del conocimiento abrirá «el área de la metafísica» e incluirá «la experiencia en toda la libertad y profundidad de la misma» (p. 160). *Ibid.*, p. 158.

56. *Ibid.*, p. 163. Cfr. Tiedmann: *Studien zur Philosophie...*, *op. cit.*, p. 17, especialmen-

te la cita del Benjamin-Archiv, Ms. 703-704. Le aplica con ello Benjamin a Kant el principio leibniziano de la continuidad que aplicaba Leibniz en su manera de considerar la historia de la filosofía y en su aprovechamiento de los más contrapuestos sistemas. Es uno de los «ad hominem» que esgrimirá Benjamin. (El otro consistirá en considerar el concepto kantiano de experiencia —fruto de la abstracción más reflexiva— como natural reflejo del concepto que tenía el mismo siglo XVIII, su contemporáneo.) Así lo ve también Aranguren por lo que hace a la *Crítica de la razón pura* («Sobre la ética», p. 666).

57. Tal vez haya que buscar «el origen de la abstracción como facultad del espíritu lingüístico... en el pecado original» (G.S., II, 1, 140-157, p. 154). El tormento de la abstracción que impide la inmediatez de la experiencia, debilitándola y exponiéndola a los mil intermediarios, interceptores, interferentes... En el estado paradisiaco «el hombre no conoce más que una lengua». Y esa lengua «no puede no ser perfectamente conocedora». «El Paraíso es el lugar del puro nombre, que siempre es el nombre propio, donde está la huella inmediata del Verbo creador divino.» (Versión de Revengo, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres», en Benjamin, W.: *Sobre el programa...*, op. cit., 139-153, p. 149 ss.) La experiencia inmediata de la individualidad y su propiedad es condición para poder «comunicar [el] propio contenido espiritual» y restituirse al estado paradisiaco. Pero la inmediatez no es fácil —«la inmediatez tiene la cáscara dura» (cfr. G.S., III, p. 275, en *Theologische Kritik*).

58. G.S., II, 2, pp. 438-465, p. 439. G.S., II, 2, pp. 155, 159 (Revengo, p. 152). «La libertad de conversación se está perdiendo...» (*Dirección única*, op. cit., p. 31). G.S., II, 2, p. 438 (Revengo, p. 189). G.S., II, 2, p. 439.

59. *Ibid.*, p. 190. Pues «el tema del narrador» y del hombre como narrador, es la vida humana [...]; su función [...] reside justamente en elaborar de una manera sólida, útil y única, la materia prima de la experiencia —de la experiencia propia y de la ajena» (G.S., II, 2, pp. 464 ss. [Revengo, p. 211]). La vida, esa totalidad, es lo que tiene enfrente el que narra algo, que siempre es lo suyo: «una vida que comprende no sólo las experiencias propias sino buena parte de las ajenas» (*ibid.*, p. 464). G.S., II, 1, p. 214; II, 2, p. 439.

60. «Sobre ética», p. 666.

61. Scholem, *Amistad*, op. cit., p. 236.

62. «Sobre algunos temas en Baudelaire», en G.S., I, 2, p. 609 (Revengo, p. 90).

63. Ruggiero, op. cit., pp. 184 ss. Russell, B.: *El conocimiento humano*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 20.

64. Recensión del libro de R. Hönlwald, en 1939, cfr. G.S., III, p. 564. Cfr. Pott, M.: «Radikale Aufklärung...», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 7 (1990), p. 639.

65. Recensión del libro de Hönlwald, G.S., III, pp. 564 ss.: «El neokantismo conservó el plan de marcha del pensamiento kantiano, aunque hacía ya tiempo que había que buscar al enemigo en dirección totalmente contraria. Pues en tanto había cambiado la función de las ciencias exactas en las que creciera el criticismo. El positivismo les pareció su última palabra...».

66. P. 159: «ningún [filósofo pre-kantiano] por lo demás tuvo tampoco mano libre respecto a la misma en la medida en que se podía encarar áspera y tiránicamente, sin padecer, a una experiencia cuya quintaesencia era en el mejor de los casos una cierta física newtoniana».

67. En un bello libro de Guillain de Bénouville: *Baudelaire, le trop chrétien*, París, Grasset, 1936, se encuentra un paralelo de la reacción ante el vacío. Baudelaire necesitaba acceder instantánea, súbitamente, al Paraíso al que no se podría llegar por un proceso de elaboración desde el vacío que es este mundo. Necesitaba, como Lutero y como Kant, un corte epistemológico, un «salto mortal» (Jacobi): «une postulation de nerfs». Postulación que es una ruptura reflexiva (y tanto más convulsiva) con una naturaleza juzgada insuficiente para llevar a la seguridad y la certeza. Es fe luterana secularizada (Cfr. G.S., III, pp. 58 ss., la recensión benjaminiana de los escritos de Jacobi). La postulación era una «posición» e imposición fecunda en los internados pedagógicos, en los seminarios eclesiás-

ticos y en las academias militares. Cfr. además, Wand, B.: «Religious concepts and Moral Theory: Luther and Kant», *Journal of History of Philosophy*, IX, 3 (1971), 329-348.

68. Hemos aludido ya a la tradición occidental de calumnia de la naturaleza, que seculariza Kant. Es un punto en el que insiste también Aranguren («Sobre la ética», p. 669; «Filosofías», p. 24). No es casualidad que Leibniz sienta afinidad con Orígenes, y no con Agustín de Hipona, al que se refiere a menudo críticamente si no más que críticamente (Hildebrandt, *Leibniz und das Reich der Gnade*, op. cit., p. 482). La preferencia de Leibniz por la filosofía del Renacimiento (Cardano, Bruno) lo arranca del pesimismo de la naturaleza culpable y penal. La diferencia entre el concepto cristiano oriental y el occidental (paulino, marcionita, agustiniano, luterano, kantiano secularizado) de la naturaleza, se echa de ver sobre todo en el tema de la sexualidad y la generación. Lo estudiamos en nuestra tesis doctoral (no publicada) sobre *El cosmos y la generación en sus relaciones con la fe. Una polémica de Clemente Alejandrino con Marción y el encratismo*, Roma, 1962. La «Humanae Vitae» de Pablo VI sobre el matrimonio se mueve en el marco de la teología agustiniana. Oriental y occidental se dice culturalmente pero *cum fundamento in re*. Marción por ejemplo es oriental de nacimiento. Y san Francisco es de Asís.

69. «Sobre la ética», p. 665.

70. P. 162: «La "experiencia" kantiana, en este sentido, por lo que hace a la representación ingenua de la recepción de las percepciones, es metafísica [esterilizante] o mitología y por cierto no pasa de ser una [representación] moderna y particularmente estéril desde el punto de vista religioso».

71. «[...] la diferencia entre intuición y entendimiento [...] [es un] rudimento metafísico como toda la doctrina de las facultades en el lugar que ocupa en Kant», diferencia ésta de la que hay que prescindir restableciendo «la continuidad entre intuición y entendimiento» (p. 164).

72. P. 168: «Hay una unidad de la experiencia que no puede entenderse en modo alguno como suma de experiencias», a la que se refiere en continuidad y sin excepción, «inmediatamente» el concepto de conocimiento. Esa unidad directamente inaccesible desde el exterior, es el fondo metafísico de la mónada. Para el leibniziano J. Ward, «la unidad característica de toda experiencia» lleva a la eliminación de todo dualismo tanto en metafísica como en psicología. Y, como en Leibniz y Lessing, «[hay una] dualidad inmanente a esta unidad...» que sin embargo no se desgarrará nunca en sujeto y objeto. Cfr. Léroix, loc. cit., p. 93. Cfr. Lessing, *Escritos...*, op. cit., pp. 146 s. (Quimera y anagnórisis.) Grua, G.: *Leibniz. Textes inédits II*, París, Press. Univ., 1948: «*Nec mirari debemus pluralitatem perceptionum in unitate, seu in simplici substantia, quam in Deo agnoscere utique necesse est, solo a coeteris simplicibus discrimine infiniti a finito*». Y en la *Monadología*: «[...] *in substantia simplici datur quaedam pluralitas*» (13); «*Ipsimet experimur multitudinem in substantia simplici...*» (16).

73. Horn, J.C.: *Die Struktur des Grundes...*, op. cit., pp. 41, 64, 81, 100 ss. En «Experiencia y pobreza» (G.S., II, 1, p. 216) señala Benjamin las transformaciones que de «lo orgánico» se están produciendo en dirección mecánica en los usos del lenguaje, y por cierto también de los nombres propios, en la Unión Soviética y otros lugares. En un síntoma así, sabía encontrar Benjamin razón suficiente para no entregarse a la dialéctica mecánica. Horn, J.C.: *Monade und Begriff...*, op. cit., p. 72. «Hinweise», pp. 49 ss. Cornmann, I. W.: «On the elimination of "sensations" and sensations», *The Review of Metaphysics*, XXII, 1 (1968), 15-35, 15 ss. Cfr. Horn, J.C.: *Monade und Begriff...*, op. cit., pp. 62-79. «Hinweise», p. 48.

74. «Filosofías», p. 27.

75. Heschel, A.J.: *Maimónides*, Barcelona, Muchnik, 1984, pp. 45 ss. «De hecho, el virtuoso "sigue su inclinación y su disposición espiritual en sus actos... y saca provecho del placer y del deseo."» «En realidad, cualquier negación del mundo era ajena a Maimónides» (*ibid.*, cfr. también p. 264). En Leibniz acaba la influencia directa de Maimónides en la filosofía moderna (cfr. Simon, E.: «Pflicht und Neigung» (Kant und Schiller) bei Maimoni-

des und in der neueren deutschen Ethik», en J. Frank y H. Minkowski (eds.): *Horizons of a Philosopher. Essays in Honor of David Baumgardt*, Leiden, 1963, 391-421).

76. Cfr. *Metafísica del sentimiento*, Madrid, Rialp, 1959, p. 73 (traducción y estudio crítico de M. Garrido). Lérooux, E.: «La nature de l'expérience d'après James Ward», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, LI, 1, 2 (1926), 88-106, p. 98, 95, 91.

77. *Crítica de la inteligencia alemana*, Barcelona, Edhasa, 1971, pp. 100-106. G.S., II, 1, p. 295 (*Walter Benjamin. Imaginación y sociedad. Iluminaciones* [versión de Jesús Aguirre], Madrid, Taurus, 1980, p. 43-44).

78. Lérooux, *loc. cit.*, p. 96.

79. G.S., III, p. 566. Rosenzweig (*El nuevo pensamiento, op. cit.*, p. 60) hablaba del «tic del conocimiento intemporal» que quería eliminar «el saber y la experiencia».

80. Scholem, *Amistad, op. cit.*, p. 70; Tiedmann, *Studien zur Philosophie...*, *op. cit.*, pp. 47, 59, 61 ss., 81 ss.

81. «L'expérience selon Rauh», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CV, 1, 2 (1928), 5-32, p. 5. No está de más recordar el método que enseñaba (y sin duda practica-ba) Américo Castro para descubrir lo nuevo y escapar de asfixias: hacer «ensayos de conciencia».

82. «El entusiasmo que la filosofía judía post-kantiana sentía por Kant no se debía sólo a su Ética, sino a su fundamentación de la Ética, que venía posibilitada por su crítica del conocimiento y de su método para determinar un concepto de Dios entendido como "cosa en sí"» (Niewöhner, «Primat der Ethik», *loc. cit.*, p. 136).

83. P. 167, 163. *Ibid.*, p. 163: «Toda experiencia auténtica descansa sobre la conciencia pura teórico-cognoscitiva (trascendental), si cabe aplicar todavía aquí este término una vez se le despoja de todo lo que tiene que ver con un sujeto».

84. Cfr. *Discursos interrumpidos I* (trad. de J. Aguirre), Madrid, Taurus, 1973, pp. 23-224. Cfr. también Lindner, B.: «Medienbilder, Aura, Geschichtszeit nach Kracauer und Benjamin», *Die Neue Gesellschaft-Frankfurter Hefte*, 9 (1990), 799-810, pp. 799 ss. Lessing. *Escritos filosóficos...*, *op. cit.*, pp. 420-424.

85. Según la que llamaba Rosenzweig «la idea preferida de la modernidad, la reducción al yo» (*op. cit.*, p. 50). «No es más que un prejuicio de los tres últimos siglos el que en todo saber haya de estar presente el yo...» (*ibid.*, p. 56). El carácter culposo y judicial de nuestra cultura necesita al yo para situar las cosas y entenderlas. Mas, esa protuberancia omnífaga y excluyente no se contenta con estar en un conocimiento... «La afirmación filosófica usual de la omnipotencia del yo en todo saber distorsiona el contenido de ese saber» (*ibid.*) y luego lo deforma todo, la perceptiva y la estimativa.

86. Cfr. «Les éléments esthétiques de la moralité», *Revue Phil. de la France et de l'Étranger*, CIX, 1, 2 (1930), 161-197, p. 161.