

Walter Benjamin. La debacle de la experiencia y su posible recuperación. Justicia y narración

Héctor García Cornejo⁶⁶

Introducción

Para Walter Benjamin (1892-1940) la experiencia auténtica se hallaba en un estado de precariedad, algunos de cuyos síntomas visibles en la cultura eran la introducción de la mentira, la inautenticidad en la narración, el sopor de las nuevas generaciones ante el mundo enajenante de las mercancías y la caída de la lingüisticidad. Como corolario, ascendía en Alemania el nacionalsocialismo y, en el resto de Europa y los EE. UU., imperaba una pérdida de sentido de la existencia expresada como la vida impedida. Nuevas barbaries emergían por doquier. Pero si esto parecía un exceso insufrible, una actualización del problema sobre la experiencia señala hoy que la misma se halla colapsada y que el discurso se encuentra en un estado de vacuidad y patente cinismo. Veamos un poco de esto.

La experiencia precaria pasó a su colapso luego del deceso de Benjamin y este proceso se agudizó a partir de la implementación del neoliberalismo como programa de reordenamiento económico/político a inicios de los 1970. La actual fase, comenzada de forma clara en 2008 con la crisis del sistema mundial financiero (hipotecario), dio paso a una palmaria e inédita destrucción del cuerpo social y de lo Otro —en este caso, la Naturaleza. Me refiero a fenómenos como la agudización de la extracción de recursos aparejada con el despojo a comunidades originarias,

⁶⁶ Sin adscripción institucional actualmente. / hectorge@ulm.edu.mx.

altos índices de desempleo como resultado del engrosamiento del muro dinerario colocado por el sistema de la acumulación entre el trabajo y el disfrute, la movilización forzada de grandes segmentos de la población, el envenenamiento general de los sistemas alimentarios primarios de producción, la degradación —cuando no tanatización— de la biosfera, por nombrar algunos de los más significativos. En suma, la experiencia parece encontrarse en una etapa de anulación y amenaza segura e inminente hacia su destrucción total.

Con esto quedan, por el momento, suficientemente caracterizados la situación y el concepto de experiencia.⁶⁷ No obstante, cabría añadir que un punto de partida del trabajo filosófico benjaminiano de la experiencia fue el ensayo de 1918, *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Su problema general es el desarrollo conceptual de la experiencia en relación con el sistema kantiano, al cual, le concede tal importancia, que toda filosofía venidera deberá formular sus ideas sobre contemporaneidad y futuro *en* relación con éste. El problema principal es que para Kant la experiencia sólo se puede constituir bajo la “imposición de determinadas categorías y formas por parte de la mente trascendental, extirpando así, los objetos *nouménicos*” (Jay, 209, p. 370). Pero ya que Benjamin los requería para su concepción, continuará la configuración de su propia trama filosófica, aunque llevando a otro lugar los límites de lo sistemático. Veremos esto *infra*.

Volviendo al punto sobre la situación contemporánea, no parece haber ninguna vía de solución ante una serie de problemas que, por otro lado, parecen irreversibles. Pero podemos suponer que quizás no todo está perdido para la humanidad y el planeta, y retomar como vía hipotética una idea benjaminiana sobre la *recuperación* de la experiencia mediante su crítica que llevaría a la constitución de otro mundo. Para Benjamin, sobrevive un

⁶⁷ El concepto benjaminiano de experiencia presenta una singular complejidad, pues atraviesa casi todo su obra. Tendría que elaborarse a partir de su primer texto publicado en 1910, *Der Dichter* (1991, GS, II-3, p. 832), hasta el último, póstumo, *Über den Begriff der Geschichte* (1991, GS, I-2, pp. 691-704).

residuo de cierto tipo de experiencia que es mediatizada por la entidad lingüística, pero que no se halla en esas condiciones críticas. Se trata de una clase de *narración* cuya especificidad es representada, entre otras, en una *justicia recobrada*. Para Adorno, es la razón que se recupera o constituye en el modo de la reflexión.⁶⁸ En los casos de Marx y Bolívar Echeverría, el trabajo subjetivo de que precisa la reproducción capitalista.⁶⁹ Diversos proyectos en la Teoría crítica apuestan por una posible salida de las relaciones sociales del capital. No todo está perdido, mientras haya posibilidad de reflexión y el discurso crítico no se rinda ni caiga en el conformismo.

La *relevancia* se encuentra en que en las condiciones actuales individuos y colectividades están reducidos a la nada. En el sentido benjaminiano de la entidad lingüística, el daño a la experiencia se manifiesta como procesos comunicativos vacíos. Para Bolívar Echeverría, este daño a la experiencia se traduce en una experiencia cotidiana en ruinas, devastada por la acción destructiva del capital; reproducir es significar y des/significar, pero hay un muro que impide que el trabajo sirva al disfrute (Echeverría, 2000, p. 37ss.). Se trata, entonces, de si hay alguna forma de salir de la subcodificación moderno/capitalista, que es la que ha reducido la experiencia al mundo de las mercancías fantasmagóricas que portan el engaño de satisfacer el *desiderátum* de libertad. El daño a la experiencia debido a la vida moderna tiene sus expresiones más acres en la guerra y el hambre, y es necesario reconocer el papel central que éstas juegan en el proceso mercantil.

Pero en el ámbito de la teoría crítica ¿qué es la experiencia? Retomamos una idea de Kozlarek que ilustra muy bien lo que afirmamos: “la complejidad de la *trama* social enajenante que requiere enfoques diversos para hacer visibles los múltiples

⁶⁸ Para la cuestión de una razón totalitaria, pero, en la cual, hay posibilidades no-represivas, una filosofía como “decisión en favor de la libertad intelectual y real”, (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 288); motivo principal del arte es la *emancipación* del sujeto (cfr. Adorno, 2004, p. 138); la educación formal puede servir para la desbarbarización de la humanidad (cfr., Adorno, 1993, p. 79).

⁶⁹ Sobre el trabajo subjetivo como valor de uso y sus posibilidades para discurrir sobre la emancipación del sistema de la acumulación (Echeverría, 1984, p. 2s., nota 4).

factores causantes de sufrimiento y de pérdida” (2019, p. 145). Definición que justamente expresa la dialéctica interna, tanto en su complejidad como en sus elementos contradictorios, sugiriendo al mismo tiempo formas de superación.

La experiencia entonces, en los términos que proponemos donde convergen Walter Benjamin, Immanuel Kant y Bolívar Echeverría, es la del sufrimiento de los vencidos de la historia, que encuentra su explicación y comprensión en las imágenes/ concepto de la Teoría crítica o, aún mejor, de las teorías críticas (con minúsculas y en plural) para entenderla en el significado sugerido por el mismo Kozlarek, una crítica global del mundo contemporáneo, pero que es ya una tarea de todos, no sólo del filósofo social, y cuyo insumo son “los trabajos académicos en ciencias sociales y humanidades, los múltiples textos culturales de la literatura y las artes en general, así como las luchas sociales, en suma, las múltiples experiencias con y dentro del mundo moderno” (Kozlarek, 2019, p. 146). En lo que viene enseguida veremos este problema: primero, una caracterización de la experiencia en Benjamin; luego, una problematización sobre sus posibilidades de recuperación desde el mismo Benjamin, pero tomando en cuenta la agudización actual de su caída; para terminar reflexionando sobre la dureza de la experiencia al tenor de algunos ejemplos literarios, y cerrar sugiriendo una perspectiva sobre el alcance mismo de la Teoría crítica.

W. Benjamin y la experiencia

Un joven Walter Benjamin, crítico agudo, profundo y radical, emprende un programa filosófico de explicación y comprensión de la civilización. Su discurso se enlaza con las figuras más importantes de la cultura occidental. Emprendimiento que presenta dos perspectivas de desarrollo, una crítica del arte y una crítica de la experiencia. El año de 1928 marca un hito en su vida y obra, un “encuentro serio con Marx” (Tiedeman, 2005, p. 19), le proporcionará un eje perfectamente identificable para la estructuración de su discurso. Digamos que es el Benjamin maduro, quien a partir de este encuentro sugiere leer sus textos desde esta clave;

lo característico de esta fase es su posición radicalmente crítica respecto del conocimiento y la vida de su época.

Concerniente al problema general de la experiencia estamos ante una textualidad inabarcable, pero respecto de Benjamin sugerimos desde un grupo de sus obras intentar una sistematización de su concepto de experiencia emplazándonos teóricamente en el discurso crítico histórico/materialista. No sugerimos que toda su obra deba leerse solamente en ese significado, sin embargo, dicha lectura es consistente en este grupo de textos.⁷⁰

Igualmente, una filosofía de la historia queda establecida con el discurso benjaminiano; el mismo emplazamiento sistemático puede justificar esta nueva afirmación. Dicho conjunto contiene tres claves básicas de escritura que permiten esta articulación. A saber, clave teológica, clave estética y clave política, arrojando una comprensión unitaria proporcionada por el materialismo histórico (García, 2019).

Así, habremos de llegar a una formulación de la experiencia desde esta sugerencia, precedida por una comprensión de la experiencia en claves teológica, estética y política; veremos algunos de los problemas que señala y algunas propuestas de solución. Para cada una de las claves los conjuntos de textos propuestos son, para la clave *teológica*, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos” (2001) y “La tarea del traductor” (1971); para la clave *estética*, Prólogo a *El origen del Trauerpiel* (2007); y para la clave *política*, *El libro de los pasajes* (2005^a) y las *Tesis sobre la historia* (2005).

W. Benjamin. Tres claves de lectura

Quizás debido a su gran interés por la religión, más tarde confirmado por su interés en la crítica del arte, Benjamin (1916) comienza a vislumbrar la importancia del lenguaje. Desde muy temprano percibe una íntima conexión entre experiencia y narración en la estructura de la *lingüística*, la cual, entiende como

⁷⁰ Las *Tesis sobre la historia*, serían el postrer texto que vendría a confirmarlo retrospectivamente. (García, 2018).

un conjunto centralísimo de fenómenos comunicacionales que expresan una suerte de modo de ser de las cosas y el lugar señalado correspondiente a la humanidad pero, también, expresan un despliegue histórico. Una lingüisticidad atraviesa todas las cosas, en todas direcciones, residuo de la palabra divina creadora (Benjamin, 2001, p. 74).

Cabe decir que las tres claves referidas surgen cronológicamente. En el registro teológico se comprende una lingüisticidad y modo histórico originario, las relaciones sociales y de convivencia no son de ninguna manera desvirtuadas, quizás, en una comprensión *desmitificada*, porque en el modo tribal de reproducción social el trabajador es dueño de las condiciones de su producción y no se interpone ningún obstáculo en el consumo. Otra cosa es el medio en el que vive y sobrevive. En otra perspectiva, estamos ante una explicación sobre el primer intento de solución histórica a la contradicción originaria, la que dio paso a la humanidad, esto es, un desfase en la armonía entre los sistemas de producción y consumo propio del simple animal prehumano.⁷¹

Pero es el estado histórico de mayor indigencia debido al escaso avance de las fuerzas productivas, el que podría tratarse del estado de la experiencia *absoluta* benjaminiana, tanto por el estado de la lingüisticidad —que todo lo atraviesa sin ningún obstáculo— como por la interiorización y respuesta humana (una forma “natural”⁷²). El desarrollo de la técnica trae aparejada la decadencia de la lingüisticidad, lo que se expresa en el auténtico pecado original, que es nada menos que la introducción de la mentira en el lenguaje (Benjamin, 2001, p. 70); su creciente despliegue, expresado en la creciente degradación de la socialidad y en sus diversas formas de apropiación y explotación es, de

⁷¹ “Dar forma a la socialidad (humana) implica, por lo tanto, instaurar —más allá del *acoplamiento* puramente natural— un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de *necesidades* de disfrute y un sistema definido de *capacidades* de trabajo” (Echeverría, 1984, p. 42).

⁷² Forma “natural” es toda forma precapitalista o no capitalista de reproducción social (Echeverría, 1984).

otro modo, la degradación de la experiencia y de sus formas de lingüisticidad, a las que cabe denominar narración.

Pero si en todas las épocas ocurre esta decadencia es en la época capitalista que llega a su mayor despliegue. No obstante, en esta caída, se conservarían elementos para su recuperación desde la perspectiva de la clave teológica, debido a las reminiscencias del *Logos* proferido creador; desde la clave estética, porque el lenguaje originario se conservaría estabilizado en las obras clásicas de arte; y desde la clave política, porque en los productos sociales del sistema del capital se halla una huella de trabajo subjetivo. En general, estas se condensan en su filosofía de la historia por la índole de apertura que significa el ser histórico.⁷³

La clave teológica significa una comunicación absoluta para las cosas y seres que va en todas direcciones: la voz divina se escucha claro y por doquier, la experiencia se nutre de la vida de forma directa. Además, en esta comunicación omnimoda y omnipresente la narración es absoluta, pero la degradación de la lingüisticidad y de las formas de reproducción de la socialidad, aunque con un ascenso de la técnica, traen consigo la decadencia de la experiencia y la narración; lo cual, paradójicamente significa, por último, la posibilidad de salvación de ambas.

La clave estética significa que, a pesar de la decadencia, se conserva el *logos* originario y creador en el arte originado en una experiencia auténtica. Estamos hablando de todo tipo de arte que sea capaz de expresar una experiencia en medio de la degradación, y que por esta característica pueda decirse que tiene rango de arte clásico, pues es capaz de expresar la experiencia individual y, al mismo tiempo, colectiva, pero debe apuntar a la experiencia de una época, a la de la civilización y a la historia entera. En los poetas

⁷³ Esta formulación presenta algunos problemas, por ejemplo, en la clave teológica, el intento benjaminiano de reposición de este lenguaje en la filosofía y parece faltar la definición de una teología negativa; en la clave estética, la relativa obsolescencia del ensayo de Benjamin (1991, *Gs* I-2, pp. 431-469 y pp. 471-508; 1991, *Gs* VII-1, pp. 350-384), no modifica sustancialmente nuestro planteamiento, este ensayo conservaría actualidad respecto del problema que aquí tratamos (ver Echeverría, 2003, pp. 9-28). Por último, en la clave política el concepto del *Jetztzeit* es bastante claro.

y filósofos estaría la posibilidad de salvación de la experiencia y la narración y, por ende, la recuperación de la justicia.

Por último, la clave política, introduce la perspectiva del materialismo histórico, que la historia, en su sentido original (ἡ στωρία), es recipiendaria de experiencia y narración, pero cooptada, a la postre, en su forma de discurso crítico responde desmontando toda clase de historicismos y sus categorías para develar la situación degradada y estar en posibilidad de investigar, y discutir, la salida de las relaciones opresivas del sistema civilizatorio. Mismo que ha instaurado una experiencia vacía, una narratividad por completo falta de probidad y una destrucción del cuerpo social y de la Naturaleza en una vorágine demente y ciega de productivismo.

Por un lado, debido al despliegue histórico de la modernidad capitalista, la destrucción de la existencia humana y de lo Otro —la Naturaleza— resultó en la destrucción sistemática de la experiencia. Diversos pasajes a lo largo de la obra benjaminiana tratan de modos concretos de esta destrucción. Por otro lado, debido a la postrera imposición total de la mentira, la narratividad se encuentra caída, pero no son dos cosas distintas e independientes, ni exclusivamente originadas por la modernidad, pues Benjamin a la postre redondeará su discurso con una perspectiva dialéctica marxiana.

Hoy día, de este modo y en medio de la atroz situación y desenlace históricos, ¿es posible la recuperación de la experiencia y, por tanto, de una lingüisticidad no plagada de significados mendaces? La cotidiana recreación y endurecimiento del muro dinerario alejan dicha posibilidad, nos encontramos en una modalidad de existencia que ha sido definida por Carlos Oliva como alotropismo de la acción (2017, p. 1): los seres humanos realizamos múltiples acciones, pero nadie logra cambiar realmente las cosas, el cerco de las estructuras mundiales de dominio que pesa sobre los individuos y colectividades, obstaculiza y anula cualquier intento de transformación de fondo. La gran mayoría de los seres humanos se halla cooptada por el sistema del capital, la represión ha tomado el aspecto de un juego de seducción. Realmente pocos piensan que sea necesario un cambio radical en la vida. Mundos

de vida subordinados al sistema de dominación, experiencia caída, narrativa falaz, todo en una tendencia histórica con una densidad aplastante y sólidamente constituida e *in crescendo*. El mutismo y desolación de la Naturaleza es olímpicamente ignorado, el parloteo de los humanos se distancia irreversiblemente de toda comunicación que narre una experiencia. Veamos esto.

Por una parte, en *Para una crítica de la violencia*, Benjamin (2001, p. 23-44) plantea que la verdadera violencia surge sólo porque se instauró el Estado (la organización institucionalizada de la comunidad), en el que el despliegue de la técnica es concomitante al despliegue de la política, por lo que dentro del marco estatal siempre se está en proceso de instaurar violencia. Para Aureliano Ortega Esquivel, la salida se encuentra en una comunidad que no instaure un Estado (2015). Entonces, la comunidad viviría, como dice Marx al hablar de un mundo que ha anulado las relaciones del sistema del capital, su propio drama y no uno ajeno, como ocurre en este sistema en el que debemos vivir el drama del sujeto abstracto capital. Pero estaríamos ante lo que no ha sido y que solamente es posible pensar en negativo. Se trata de imaginar lo que no es ni ha sido como organización de la comunidad y de los individuos, pero que podría ser en un hipotético tiempo-del-ahora (*Jetztzeit*).⁷⁴

Valdría la pena detenernos en la contraparte de este concepto —*Jetztzeit*—, la idea de progreso que encuentra un lugar central en su proyecto crítico. Ligada a la modernidad capitalista, se torna consubstancial en su discurso, otorgándole una figura específica. El progreso, como discurso y prácticas, debe ser erradicado si es que queremos un mundo mejor. El problema es que el progreso realmente existente es un “viento destructivo”, una combinación esquizoide con la devastación. Pero ¿qué o cómo podría ser un mundo sin progreso? Tratándose de la Teoría crítica, sólo se puede proporcionar una imagen *negativa* a partir de la crítica a lo existente. El lema puede ser, «nada que se parezca al mundo de los hechos».

⁷⁴ *Jetztzeit*, “la prodigiosa abreviatura de la historia entera de la humanidad” (Benjamin, 2005, p. 30).

Retomamos estos puntos de llegada, lo que no ha sido ni es ahora como *polis*, es decir, con una *sujetividad* vigente que “consiste [...] en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad” (Echeverría, 1984, p. 7) y un tiempo sin progreso. El acceso y la conjunción de ambas experiencias está, sin embargo, si no cancelado, sí plagado de obstáculos, lo mismo que una narración que no encuentre su propia justificación. La conclusión provisional es que, lo que aún resta de una experiencia en ruinas se encamina hacia su debacle completa, pero una contravía de esta tendencia hoy muy constatable sería, según Benjamin, una figura que recupere la narración, aunque esto se antoja igualmente complicado. Estamos en una época de agostamiento de la experiencia (Petrova, 2020) y vaciamiento de la narración, ya en el despeñadero; algunas resistencias y rebeliones se alzan en algunas regiones del globo, pero la biósfera parece hallarse en franca descomposición sistémica. Según todo esto, plantear la recuperación de la experiencia mediante el ejercicio de la narración, sólo puede tomarse como un abono más a la súper-denominación, más parloteo en condiciones de alotropismo colectivo e individual.

Sin embargo, un *conatus* inherente a la Teoría crítica le impide claudicar o conformarse. Así que, en el modo de Juan Matus, el brujo yaqui de quien se tornó discípulo el antropólogo Carlos Castaneda podría ejercitarse una clase de experiencia que se mueve alotrópicamente lo más al margen posible del mundo de la valorización capitalista, con lo cual, nos colocamos relativamente fuera de la civilización cínica y practicando un modo de narración. Hablamos del “arte del desatino controlado”, que significa que no introyectamos el comportamiento crítico como una cosa cierta y seria, sin embargo, para lo cual, el discurso ha de seguir el modelo de la Teoría crítica.⁷⁵ Más adelante regresaremos a esta última parte.

⁷⁵ “[...] debemos saber que nuestros actos son inútiles, y luego proceder como si no lo supiéramos. Eso es el desatino controlado...” (Castaneda, 1974, p. 29).

¿La recuperación de la experiencia?

Partiendo de que la experiencia es parte constitutiva de la existencia humana, por lo que sirve como conocimiento de las cosas, que se estructura como “pluralidad unitaria y continua” (Benjamin, 2001, p. 84), y cuyo correlato es la narración, entonces, ésta se coloca como una función radical y mesiánica de la lingüisticidad y, por ende, de la experiencia. En un par dialéctico, experiencia y narración son elementos de salvación, la experiencia salva la narración y la narración salva la experiencia, pero porque la falta de experiencia acaba con la posibilidad de la narración y la carencia de narración proyecta la caída de la experiencia. Esta es la tarea del narrador, y quien la tome tendrá que bregar contra una corriente: el poderoso viento del progresismo que viene del paraíso prometido, pero nunca advenido, y el mundo completo de la técnica subsumida por el capital —la ruina que inunda el mundo de los valores de uso. Se trata, en esta parte tocante a la discursividad, de revertir las diversas imágenes que produjo esta forma de reproducir la existencia, porque la narración versa sobre la *vida* artesanal⁷⁶, —pero, por extensión, sobre toda forma “natural” de la reproducción.

Si esa es la experiencia de los individuos ya configurados en esa dimensión de pérdida —los adultos—, justamente en cada nueva generación viene depositada una oportunidad para su recuperación, pues para Benjamin en la edad temprana hay diversas posibilidades precisamente por su índole de vida modificable. En sus escritos tempranos, Benjamin describe la percepción y la visión de color por parte de los infantes como en sí mismos uno de los lenguajes para alcanzar la experiencia *absoluta*. Y cuya definición ahora esbozamos como una experiencia lo más completa posible, no ceñida por ninguna restricción, pero que ha de transitar o constituirse a la postre, en el medio de una esfera cognitiva *propriadamente* dicha; esta sugerencia introduce más problemas, pero resulta útil operativamente.

⁷⁶ “El gran narrador siempre tendrá sus raíces en el pueblo, y sobre todo en sus sectores artesanos.” (Benjamin, 2001, p. 127)

Por otro lado, la vía sugerida por Benjamin en su programa sobre la filosofía venidera es que se debería restaurar una noción de experiencia —que consideraba superior a la postulada por Kant y los kantismos—, pero a partir de lo que él mismo trabajó críticamente y que erradicó del discurso filosófico, esto es, la experiencia en el campo de la religión (Benjamin, 2001, pp. 75-84). No se trata de que Dios o los hombres sean objeto de conocimiento verdadero, sino de que esa experiencia reposa en una *quintaesencia* que posibilita pensar a Dios (Jay, 2009, p. 374). Así, cabe la pregunta, después de la erradicación de lo divino y la religión de la vida pública del Estado y de la filosofía, ¿cuál puede ser la atingencia de esta reivindicación?, ¿lo que ulteriormente se enunciará como la necesidad de recuperar la teología, aunque una invertida? Hemos escrito antes, una teología invertida explora una supuesta capacidad discursiva insospechada y reposiciona sus categorías debido a su hipotética capacidad de revertir el daño a la experiencia⁷⁷; no se trata de reinstalar administraciones eclesiásticas ni figuras divinas específicas, sino de encontrar “la esfera primordialmente propia del conocimiento de manera que este concepto ya no señale para nada la relación entre dos entes metafísicos” (Benjamin, 2001, p. 80). Podríamos adelantar que esta esfera tendrá como elementos *conclusivos* en la intervención benjaminiana la vida dañada, la experiencia recuperada, la narración de ambas y, en estrecha relación, lo más alto y profundo que hay en la humanidad. Dejaremos esto para el final, sin embargo, debido a su significación, adelantamos que la recuperación de la experiencia proporcionada por una narración que reposiciona lo justo, compete a las tres claves señaladas (*supra, i. e.*, experiencia teológica, experiencia estética y experiencia política) como desenlace y culminación en el tránsito de la vida impedida a la vida emancipada.

Como dijimos, Benjamin buscó la recuperación de una experiencia absoluta, cuya posibilidad apuntaba desde el ámbito de la teología y que se trasminaba de algún modo a un nivel y ámbito lingüísticos que no escinde sujeto/objeto o naturaleza/libertad,

⁷⁷ “La reintroducción del concepto de Dios en el discurso crítico por parte de Benjamin...” (García, 2018, p. 190).

se supone su estado inmerso en ellos, y no-escindidos como en la experiencia moderno/capitalista. Con esto insistimos en que Benjamin hablaba sobre el problema de la degradación de la experiencia en relación con el desarrollo y despliegue de la modernidad, pero considerando una *tendencia milenaria*, de modo, que no estaba hablando de un *regreso* al medioevo. Así que en la condición presente de la experiencia dañada piensa que hay aún huellas de lo perdido que indican por dónde se podría recuperar. En el registro lingüístico benjaminiano sobrevive una noción redentora de la experiencia que se asoma en el lenguaje. El impulso *teológico* de su discurso puede ser considerado una manera de experimentar el mundo casi perdido en la modernidad o tergiversado por ésta. En una hipérbole, podríamos decir que hay una culminación de las tesis sobre el lenguaje en la primera de las *Tesis sobre la historia*: un autómatas parlante, la imagen de la experiencia caída ya en *recuperación*, accionado por un teólogo, cuyo discurso (invencible) presta su forma, altura y profundidad para este cometido.

Ahora bien, esta imagen de la experiencia en recuperación parece nutrirse en Benjamin de una que ya no tenga que hacer frente al mundo impuesto por el sistema del capital, cuyo despliegue histórico ha probado su significado totalitario en el plexo de una economía que se expresa en la fantasmagoría de las mercancías, en el sopor llenando la existencia, en la expropiación sistemática del trabajo, cuando no en la miseria del desempleo; panorama siniestro ante el que se abre la posibilidad del despertar y que no puede consistir en otra cosa, desde una perspectiva marxiana, que en una experiencia no determinada por la contradicción central del susodicho capitalismo. Para Bolívar Echeverría, la experiencia está mediatizada por la contradicción del valor y el valor de uso, hecho que origina diversos comportamientos que tienden a su naturalización, pues la vida cotidiana debe seguir su marcha espontánea. El proyecto benjaminiano de esta reversión parece disipar el enigma de que Benjamin “desafía el supuesto (kantiano) de que los sujetos de la experiencia son distintos de sus objetos nouméticos” (Jay, 2009, p. 370). Veamos esto.

Un elemento relevante en la recuperación de la experiencia está en una afirmación temprana muy significativa, la cual,

considera que hay un problema en la filosofía de la historia de Kant por sus consecuencias históricas, esto es, el significado de experiencia trascendental que impuso críticamente una ruptura entre sujeto y objeto, validando esta fragmentación, en la que los seres *no* deben ser considerados distintos de sus supuestos nouménicos, tanto por su unidad dialéctica, como por las posibilidades ínsitas al discurso sobre el *Ideal de la razón*, concepto crítico adelantado por Kant, del cual, escribió, “De tal manera (dicho ideal), es propiamente sólo un concepto heurístico [...] e indica cómo hemos de *buscar* nosotros bajo (su dirección) la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia en general” (KrV, AA, iv, 671, 2-6).

Pero el concepto hegeliano de Espíritu no lo resolvió, sobre todo porque introdujo un mayor número de mediaciones entre la experiencia vivida e impedida y su narración, las cuales vinieron a minimizar o borrar el daño causado. Se tendrá que esperar a que Adorno haga caer en la cuenta de la necesidad de introducir más contradicciones, aunque bajo una “concepción fundamental consistente en una estructura de la contradicción en un doble sentido, del concepto en relación a su cosa y de la realidad misma” (Adorno, 2018, p. 331). Como ya quedó advertido, se requiere que narración histórica y su conjunto de mediaciones no sesguen la inmediatez y lo llano de la experiencia dañada, por el contrario, hacer patente su carácter destructivo. Lo cual parece cumplirse con la narración/traducción desde la perspectiva del discurso negativo en el *Libro de los Pasajes*, con todo lo que significa el ensamblaje, el nuevo tipo libresco, el nuevo género literario, la exigencia de un nuevo tipo de lector y la exigencia de que el acto de leer en estas novedosas condiciones se torna en un esfuerzo muy significativo para una igualmente novedosa figura de identidad de la experiencia. Desde luego hay mediaciones teóricas que llevaron a ese nuevo tipo de experiencia, pero su operatividad, aunque las supone, busca trabajar en la cercanía que implica hacer visibles dichas contradicciones.

Nuestra sugerencia ha sido el modelo de la experiencia natural/trascendental, pero su utilidad es muy limitada, sólo aspira a la narración de la vida dañada (García, 2019(s), pp.

8-16). Se trata de una clase de “traducción” que busca recuperar la vía hacia el lenguaje adámico o, al menos, de un intento por superar la decadencia del lenguaje teorizada por Benjamin. Extradiscursivamente busca colocarse en la discusión sobre las posibilidades de salida de los vínculos y relaciones cosificadas del capitalismo.

El punto en Benjamin será a la postre algo muy problemático, no tanto por oponer las mediaciones teóricas a la experiencia en bruto, sino por tomarlas como emplazamiento crítico bajo la idea de su tensión dialéctica, operar narrativamente en la inmediatez, asignando un lugar preponderante a lo negativo, a la contradicción sesgada por el discurso progresista, pero dar paso a una discursividad crítica, reflexiva e inevitablemente mediaticada, desde luego, en el nivel que para T. W. Adorno tienen la dialéctica *negativa* y la reflexión.

Benjamin buscaba un concepto que recuperase críticamente la idea de la unidad del conocimiento que llamamos experiencia, previo a la Ilustración, pero no considerando que las ideas trascendentes preexisten al lenguaje sino “que el contacto con lo divino” ocurre justamente en éste, “aparecen en cuanto tal en un lenguaje más profundo” (Jay, 2009, p. 371). Ese esfuerzo discursivo en su etapa temprana va por el lado de dilucidar una relación absoluta entre el nombre y la cosa (Benjamin, 2001, p. 63). Lo cual, suponemos, significa que los nombres de las cosas pudieran no ser contingentes, que reafirma la idea de una correlación entre la decadencia del lenguaje y la caída de la experiencia, y que, habiendo todavía reminiscencias del lenguaje adámico, hay igualmente posibilidades de recuperar la experiencia. El mutismo de la naturaleza puede ser revertido por alguien entrenado en la escucha de los residuos o reminiscencias del lenguaje original que aún perduran. La tarea consistiría en buscar, a su vez en los residuos de la experiencia, el poder redentor que salvase a la experiencia auténtica.

En sus multitudinarios textos tempranos Benjamin consigna “la filosofía venidera tendría la tarea de recuperar la experiencia absoluta” (en Jay, 2009, p. 373), pero una cuestión que se conecta con esto es una nueva definición de metafísica y cabe decir que persiste en esos trabajos el problema de “¿qué es la metafísica

futura?”, aunque Benjamin plantea la hipótesis de que sería la explicación y ejercicio de la teología, no en plan de negativa, pero ya asoma que se trata de su insospechada capacidad discursiva. Quería Benjamin revivir la totalidad integrada de la experiencia que el mundo moderno había echado abajo, a la cual denomina “absoluta” en abierto contraste y desafío. Señala que sería posible encontrarla en los lugares más ínfimos, más cientistamente “vergonzantes”. Esta óptica también arrojaría a otros conceptos de naturaleza y libertad, primero, aboliendo su distinción, lo cual, desde luego, no significa que debieran ser fusionados. Todo se halla inmerso en el ámbito de la lingüisticidad. De manera que esta perspectiva sobre la experiencia absoluta terminará redondeándose con la idea de una teología que trasmina su negatividad a este concepto de experiencia y, por consiguiente, al de la narración, *i. e.*, lo absoluto no podrá ser otra cosa que el daño a la existencia. T. W. Adorno consignaría que el sufrimiento es la vía para desentrañar la contradictoria subjetividad moderno-capitalista.

Termina Benjamin su texto *Sobre el programa de la filosofía venidera* diciendo que “la experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento” (Benjamin, 2001, p. 84). Aunque faltaría por elaborar los conceptos de conocimiento y de continuidad. Si es que podemos considerar que la clave decisiva se halla en las *Tesis sobre la historia*, se trataría de que la esfera auténtica del conocimiento comienza con la refutación de todo progresismo y con el cepillado de la historia a contrapelo; la continuidad, por su parte, parecerá llevar a una ambivalencia, progresismo y ruina de la existencia, y concerniente a su índole crítica, la articulación histórica.

Una vía que no puede omitirse en este programa de recuperación de la experiencia iba por el lado del ejercicio de la *mímesis*, semejanzas, similitudes inmatrimales que Benjamin observaba en diversos fenómenos como en la percepción de los colores (Horkheimer y Adorno, 1998, pp. 66, 109, y 225). En sus textos tempranos la tarea redentora depositada en la traducción buscaba hacer visibles las similitudes miméticas de los lenguajes, manifestación que probaba justamente la experiencia mimética, sus residuos. La propuesta era tomarlas como punto de arranque

para su reconstitución.⁷⁸ Pero la mimesis para este pensador significa identificación con los otros y no una fusión, la abolición de la dicotomía sujeto/objeto y la peculiar no-diferencialidad entre el sujeto de las experiencias y su objeto *nouménico*.

Para Benjamin, la experiencia y la narración se encuentran en las constelaciones, que también convocan la experiencia de iluminación profana, la cual, puede ser considerada una derivación del punto de vista de la teología invertida, porque no se trata de una salvación ultramundana o de que su *telos* sea el Reino mesiánico de Dios, sino de que la felicidad se realice en este mundo (Jay, 2009, p. 378).

Otro factor son los lazos generacionales, pero acerca de determinadas experiencias que constituyen no sólo la ruptura completa de su continuidad, sino de su debacle total, como se pudo constatar con los combatientes que regresaban enmudecidos de las trincheras en la Primera Guerra Mundial. En ese caso, estamos ante una experiencia que se halla por completo colapsada y la cultura por completo agotada (Jay, 2009, p. 380). Hablamos de una pobreza de la experiencia en el límite inferior, cuyo alcance rebasa lo individual, que es el signo de la emergencia efectiva de una nueva clase de barbarie y del dicho agotamiento de la cultura, pero

Donde se produce un colapso semejante hay también, una oportunidad, la pobreza de experiencia del bárbaro lo lleva a comenzar desde el principio, a empezar de nuevo arreglándose las cosas con poco, a construir desde lo ínfimo y seguir construyendo sin mirar ni a diestra ni a siniestra. (Benjamin, 2007, p. 218)⁷⁹

En conclusión, la creciente crisis de la experiencia en el mundo moderno significa la disolución de individuos y sujetos, y la constitución del sujeto capital como su reemplazo. En este punto específico, la experiencia se encuentra hoy anulada tanto como el

⁷⁸ *La tarea del traductor* de Benjamin presenta la historia humana “como un proceso hacia la realización utópica” (Mosès, 1997, p. 86). Ver también, Benjamin, *Sobre la facultad mimética*, 1933 (2007, pp. 213-216).

⁷⁹ Benjamin, “Experiencia y pobreza”, escrito en el verano de 1933 y publicado en diciembre ese mismo año.

valor de uso, de modo que un programa de su rescate debe arrancar de esta situación, perspectiva que nos coloca en el significado antedicho del discurso de Bolívar Echeverría.

Hoy, la comunicación no comunica un mensaje, lo que está por encima es el flete del mensaje que torna casi irrelevante su contenido, a su vez, este se torna en mercancía *sui generis* en tanto que permite una intrusión de fondo por parte del sistema de comunicabilidad y sus artefactos-medios en la privacidad de los individuos. El resultado es que el sistema de la mercantilización se encuentra en posesión de sus gustos, supuestas necesidades, deseos, en fin, invade una privacidad que era el último reducto.

Nuestra perspectiva sobre lo anotado por Walter Benjamin a este respecto es que no sólo hay un daño sistemático a la experiencia y, por tanto, a la narración, sino que la lingüisticidad se encuentra en un punto crítico que nos fuerza a comprender la frase desoladora de que su superdenominación es en verdad expresión del “mutismo y la desolación”, desde el nombrador hasta la naturaleza y desde ésta hasta el nombrador; los residuos armónicos del *logos*, sobre los cuales no dudamos que continúan su eco hasta la actualidad, carecen de un escucha; además, la caída y la recuperación de la experiencia significan, hoy día, no sólo que se halla colapsada, es una mercancía y que la posibilidad de su recuperación sólo puede aparecer como la de un comportamiento disruptivo. Pero para seguir una significativa indicación de Benjamin y de Adorno, y evitar la caída en el síndrome Blanqui (los plenos conformismo y derrota), hay aún en la vida dañada y en lo Otro en ruinas reminiscencias rescatables. Sus residuos pueden, quizás más patentemente que nunca, hallarse en el completo *shock* traumático de la vida moderna. Se requiere, pues, un concepto de experiencia, pero, asimismo, una narratividad que incluya elementos expresamente anticapitalistas.

Cabe preguntarse si lo de hoy es la experiencia barbarizada de la humanidad, ¿en qué puede consistir la experiencia del bárbaro? (Benjamin, 2007, p. 219s). Es también ambivalente la experiencia de quien tiene espíritu y la del que lo ha perdido. En un eco nietzscheano, Benjamin escribiría:

Pero nosotros conocemos otra cosa que la experiencia ni nos otorga ni nos quita: que existe la verdad, aunque todo lo que se haya pensado hasta ahora resultara un error. O que hay que ser leal, aunque nadie lo haya sido aún hasta ahora. La experiencia no puede arrebatarnos esa voluntad. Sin embargo, los mayores, con sus gestos cansados y su desesperanza arrogante, ¿tendrán quizás razón en *una cosa*? ¿Lo que nosotros *experimentamos* ha de ser tristeza, y sólo podremos basar el coraje y el sentido en lo inexperimentable? (Benjamin, 2007, p. 55)

Con estas palabras estamos ante un Benjamin que entiende que hay, en efecto, una *voluntad* de experiencia y que no puede ser otra que aquella en la cual los jóvenes desean “experimentar el espíritu” (Benjamin, 2007, p. 56).

La dureza de la experiencia

Si “cada vez (es) más raro encontrar a alguien capaz de narrar algo con probidad” (Benjamin, 2001, p. 112), ¿cuál es el criterio de tal narración? De acuerdo con lo asentado *supra*, una narración que no sesgue, oculte o tergiverse el daño a la vida y sea, inversamente, de una justicia recobrada. Pero si tomamos esta idea con todo su peso benjaminiano, se trata de una narración nacida en el suelo de colectividades no organizadas en un Estado. Escribió Aureliano Ortega, en un texto sobre la revolución que retoma de modo significativo el de Benjamin sobre la violencia:

[...] el derecho y la justicia son antónimos: *donde hay derecho hay estado, pero no hay justicia*. [...] De modo que la justicia, si es verdaderamente aquello por la que preguntamos, es una categoría propia de las sociedades *sin estado*; sea las que florecieron en el curso de la infancia de la humanidad y que, por ello mismo decía Cervantes por boca de Don Quijote, recibieron el nombre de *Edad de oro*, o la que, como fin puro de la revolución, será la sociedad sin clases. (2020, p. 40)

El problema es que una narración y una comunidad humana de este tipo sólo pueden actualmente ser imaginadas y, en el tono de la Teoría crítica, en negativo, así, ¿cuáles reminiscencias del *logos* proferido, eminente justicia, es posible rastrear en las obras clásicas, por ocuparnos sólo de ellas, que sea un elemento en que perdurarían?

En un pasaje de *El narrador*, un tanto ignorado por lo que implica, Benjamin cita un pasaje de Lesskow, quien pertenece a la estirpe de los auténticos narradores y que puede mantenerse al margen del mundo enajenante y fantasmagórico de la mercancía. Se trata de una narración caracterizada por su “utilidad, porque funge como moraleja, indicación práctica, o bien como proverbio o regla de vida. En todos los casos, consejos para el que escucha” (Benjamin, 2001, p. 114). Pero es una cita que, aún los herederos de la Teoría crítica difícilmente comprenden en estos días que corren en el marco de un especismo particularmente cruel; diríamos que es realmente de una clase positiva, porque denota sus elementos:

«Era de alma tan bondadosa», así la describe Lesskow, «que no era capaz de infligir el menor sufrimiento a nadie, ni siquiera a los animales. No comía ni carne ni pescado porque tal era la compasión que sentía por todos los seres vivientes. A veces mi padre se lo reprochaba... pero ella contestaba: “... Yo misma he criado a esos animalitos, y son para mí como hijos míos. ¡No iba a comerme a mis propios hijos!” Tampoco comía carne en casa de los vecinos. “Yo he visto a los animales cuando aún estaban vivos”, explicaba, “son conocidos míos, no puedo comerme a mis conocidos”». El justo es el portavoz de la criatura, y a la vez, su encarnación suprema. (Benjamin, 2001, p. 129s.)

Este pasaje contiene los elementos fundamentales de la justicia anhelada, aquella por recuperar. Pues, ¿quiénes son las criaturas que han de padecer una vida dañada; cuáles son los atroces tormentos que *impiden* su existencia, dónde se hallan a la espera de la aniquilación? Pero igualmente, ¿cómo es posible definir al justo en medio de la modernidad capitalista, si no es primero en negativo, *i. e.*, nadie que se ajuste a los hechos del capital o que se

comporte de cierto modo “porque no hay salida”? Parafraseando a Bolívar Echeverría, viviendo dentro del sistema, pero radicalmente contra él, no en plan de *escenificar* que no hay destrucción y ruina (2000, p. 36).

Ahora, vayamos a la literatura de Juan Rulfo, quien se encuentra, también, en la situación de la escasa estirpe guardiana de la narración. Fue viajero y cercano a los campesinos (de hecho, su breve obra tiene como escenario y personajes el campo mexicano). En su literatura, podrían encontrarse algunas tensiones dialécticas. Los campesinos pobres que protagonizan sus relatos son ricos en experiencia y narración. Como dijimos antes, la riqueza dineraria significa pobreza de la experiencia y, ulteriormente, su debacle, debido al sistema social de que precisa la extracción y acumulación. Pero, a la inversa, pobreza dineraria significa narración. Rulfo es un narrador orientado hacia la vida dañada e impedida, sus relatos son perfectamente comprendidos por los vencidos de la historia “es que somos tan pobres y la *Serpentina*, la vaca que recibió como regalo nuestra hija menor, llevaba la promesa de que ella no iba a terminar de piruja, pero la crecida del río se la llevó junto con su becerro” (Rulfo, 1987, pp. 28-31). En este caso, la narración lleva inherente el daño a la experiencia, pues la pobreza es extrema.

No vamos a tratar el tema benjaminiano sobre el papel de la novela en la caída de la experiencia y la narración, sólo un pequeño desacuerdo con él respecto de *El Quijote*, según afirma “completamente desasistido de consejo y no contiene una chispa de sabiduría” (Benjamin, 2001, p. 115). Más bien, nos acogemos a una idea programática del *Libro de los pasajes*, su posible papel para despertar del sopor a las actuales generaciones (Benjamin, 2005a).

Rulfo, por su parte, sigue una tradición fincada en la Contraconquista española, el comportamiento *barroco* que busca la mera supervivencia en el medio de la destrucción de la vida (Echeverría, 2000, p. 182s). Dice el *Chilam Balam*, “(p)ero vinieron los *Dzules* (hombres blancos) y todo lo deshicieron. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros. Mataron la flor

de *Nacxit Xuchitl'*. (2008, p. 30). En el *Chilam Balam* aparece la conjunción de aquella fuerza que sólo está en la narración, que no ha de cuidarse como el historiador de demostrar algo, sino que sólo aparece como una exégesis, “la manera de inscribirlos en el gran curso inescrutable del mundo” (Benjamin, 2001, p. 123). Lo significativo para Benjamin se halla en que la auténtica narración no presenta ni puede presentar “un curso unívoco del mundo”, justamente por inescrutable. Pero, en efecto, muestra el poder opresivo de un estómago herido por el hambre o la visión de los sesos y la sangre escurriendo por las paredes de cualquier ciudad tomada por las armas y según el derecho de guerra. En tanto que curso del mundo, la narración queda fuera de toda categoría historicista.⁸⁰

El poder de la narración no se agota, como el de la simple información, sino que “(m)antiene sus fuerzas acumuladas y es capaz de desplegarse pasado mucho tiempo” (Benjamin, 2001, p. 117s). Con lo cual se refuerza la idea de recuperación de la narración, como forma de recuperación de la experiencia. Es posible constatarlo en el ámbito crítico de la clave política (por ejemplo, del *Libro de los pasajes* o en las *Tesis sobre la historia*) y su perspectiva sobre la *articulación* histórica. ¿Por qué todos están muertos en *Pedro Páramo* —podemos preguntar en una evocación de las ciudades de indios— y su voz sólo sabe hablar del dolor y la opresión? Son historias capaces de provocar sorpresa, reflexión y conmiseración.

Esta clase de narración podría ser correlato de la experiencia *absoluta*, la cual ahora podemos entender como toda aquella no ceñida al sistema de la acumulación, “es, de por sí, la forma similarmente artesanal de la comunicación [...] sumerge en la vida del comunicante, para poder luego recuperarlo” (Benjamin, 1998, p. 119). Está, entonces, signada cada narración como las firmas de los artesanos en sus vasijas de barro.

La atrofia de los conceptos decisivos sobre la experiencia y la narración han colaborado en su pérdida sistemática, pero las

⁸⁰ La idea ulterior de Benjamin, sobre los procedimientos, con los cuales, ha roto el materialismo histórico (2005, p. 22).

cosas se han vuelto complejas y así, *ultima multis*⁸¹, se halla por doquier. La muerte omnipresente y tornada parte de la rutina mediante su normalización/estetización, la visión saturada de muertos y moribundos, de despedazados y habitantes de fosas comunes y clandestinas, al lado de la saturación de la información y el mutismo, así como la desolación que domina la lingüística humana y a una Naturaleza cosificada atestiguan la debacle de la experiencia. No hay ninguna historia que les sea posible narrar a los que caen abatidos por el fuego de las ametralladoras, sólo su mirada aterrorizada incapaz de articular palabra.

Ahora, respecto del papel de la memoria en la narración, dice Benjamin, "(e)l recuerdo funda la cadena de la tradición que se retransmite de generación en generación [...] Funda la red compuesta en última instancia por todas las historias" (2001, p. 124). Pero la novela es un producto de la modernidad en los albores del capitalismo y, quizás por ello, Benjamin la considera como fatídica para la narración y experiencia auténticas. Sus temas y horizontes de narración se desarrollan en un tiempo disociado de lo esencial de la vida y "de ningún provecho (son en) la vida real" (Benjamin, 2001, p. 125); el tiempo se torna constitutivo de la trama, pero el tiempo para la modernidad capitalista tendrá su substancia en el progreso, y no en el recuerdo, no en el terruño "lleno de las corrientes vitales pasadas y condesadas en el recuerdo" (Benjamin, 2001, p. 125). Pero, volviendo a *El Quijote*, no se trata de una novela apologética de la modernidad naciente, sino de un fruto de la rebeldía y, por tanto, contrapuesto a estas consideraciones. Basta tomar cualquier pasaje, por ejemplo, el capítulo once de la primera parte, en el que vemos a Don Quijote y Sancho en una cena campirana con unos cabreros (Cervantes, 1968, pp. 73-79). No vamos a repetir lo que ahí se dice, pero es seguro que hallaremos amor a la patria, una cadena de tradición caballeresca cimentada en la Edad feudal y un utopismo propio de la Edad homérica, una temporalidad asociada sin duda a la vida misma y una narración de gran provecho. Se trata, así, de una literatura transgresora, como ulteriormente se colocarán los

⁸¹ Inscripción en el reloj de Ibiza.

textos del mismo W. Benjamin. Pero estamos más interesados en los aciertos de Benjamin que en sus aspectos fallidos; de hecho, la crítica al *Quijote* no parece elaborada por el más grande crítico de arte. Bien, en este caso, es una “novela significativa por presentar un destino no tan ajeno e instructivo”, (Benjamin, 2001, p. 127).

En otro texto, más bien combativo, Benjamin patentiza la experiencia precaria, pero en el ámbito de la lucha de clases. Ésta “es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales” (Benjamin, 2005, p. 19). Así, el caudal de experiencias depositadas en la susodicha tradición narrativa depende del grado de impedimento de la vida. La experiencia y su narración expresan una incomprendible —para el propietario— solidaridad. Como la concerniente a la experiencia del estómago vacío, el pobre “siempre se queda con las ganas”, como Macario quien compartió su pavo, regalo por el día de su santo, pero con el que buscaba cumplir un viejo deseo de comerlo completo, sólo que llevado por la conmiseración cede la mitad a un “peregrino”, pues “bien sabe (Macario) lo que es tener hambre. Nunca (tuvo) otra cosa en (su) vida” (Traven, 2014, p. 27).

Benjamin añade otro elemento, “el espíritu que se halla en los cuentos de hadas y el que se encuentra en las promesas de la especulación teológica, la *apocatástasis*, el acceso de todas las almas al paraíso cuando ocurra el acto final de misericordia divina” (Benjamin, 2001, p. 129). Implica felicidad, esperanza, la liberación de *todos* los seres oprimidos, los humanos y los Otros, los seres de la Naturaleza. “Todos aquellos que encarnan la sabiduría, la bondad, el consuelo del mundo, se apiñan en derredor del que narra. No puede dejar de reconocerse que la imagen de su propia madre los atraviesa a todos” (Benjamin, 2001, p. 129) . Esto último es muy significativo porque señala una adultez más o menos sana o una determinada por etapas pregenitales y, por ello, con tendencias de corte fascista debido a la violencia que significa impedir y dañar la vida de los otros humanos y de los seres vivos no-humanos, con el auxilio de la tecnociencia y la justificación de un discurso especista y antropocéntrico.

En Rulfo no hay un sentido profundo en sus historias o, si lo hay, es la explicación de la experiencia en clave económica.

Los muertos de hambre y desarrapados sufren un destino. Se percibe en estas historias desolación y desesperanza, pero nadie se lanza al abismo por sí solo. Lo más probable es que se eche de menos la justicia, somos conscientes, podrían decir sus personajes, de que los amos nos quitan hasta el agua que íbamos a beber. El relato contiene llanos áridos y días de interminable sufrimiento.

Podríamos ir más lejos dentro del ámbito de la filosofía de W. Benjamin y preguntarnos si la narración, que involucra y reposiciona una ancestral sabiduría no capitalista, tiene efectivamente en sus manos alguna figura de recuperación de la experiencia. Si, con palabras de Bolívar Echeverría, una de las formas *ethoicas*, naturalizaciones, de lo insostenible del hecho capitalista puede no sólo escenificar teatralmente el valor de uso, sino afirmarse a contracorriente y, claro, en un modo discontinuo de los protocolos y finalidades del mundo del capital.

Epílogo

Para terminar, retomaremos algo dicho al inicio. La experiencia agostada debería transitar hacia su recuperación y si es que en W. Benjamin encontramos tres significados de experiencia que pueden ser sistemáticamente comprendidos, entonces, la experiencia *teológica* indicaría que lo más alto y profundo que hay en los seres humanos es el elemento determinante en lo empírico; la experiencia *estética*, que el arte señale su propio momento y, simultáneamente, a la historia entera como su piedra de toque; la experiencia *política*, que el factor de sistematicidad indica el tránsito a la vida emancipada. Pensamos que este conjunto podría ser presentado como la *experiencia absoluta*, tan buscada por W. Benjamin. Desde luego, no perdemos de vista la complejidad de una experiencia política de este tipo y su función de elemento integrador de otra complejidad señalada por el tiempo-del-ahora. Para finalizar ¿quiénes parecen ser los portadores y quiénes los narradores de esas experiencias, si es que sujetos e individuos se hayan nulificados? Y la respuesta sólo parece ser, por su lado, los hijos *malditos* de la Teoría crítica, actuando en el modo del

desatino controlado, sin saber con toda certeza de lo que hablan y sin poder asegurar que la existencia impedida tiene una salida. Vale por ahora.

Referencias

- Adorno, T. W. (1993). *Consignas*. Amorrortu.
- _____. (2004). *Teoría estética*. Madrid. Akal.
- _____. (2018). “Manuscritos de las lecciones sobre Dialéctica Negativa”. *Revista. Constelaciones*. Vol. 10(2018): 330-377.
- Anónimo (2008). *Los libros de Chilam Balam de Chuyamel*. Fundación Editorial el perro y la rana.
- Benjamin, W. (1991). Der Dichter (1910). *Gesammelte Schriften*, II-3. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag,
- _____. (1991). Über den Begriff der Geschichte. (1942). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. (1935-36). Primera redacción, pp. 431-469; tercera redacción, pp. 471-508. *Gesammelte Schriften*, I-2. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.
- _____. (1991). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. (1935-36). Segunda redacción, pp. 350-384. *Gesammelte Schriften*, VII-1. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.
- _____. (2001). Para una crítica de la violencia (1921), pp. 23-44; Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres (1916), pp. 59-74; El narrador. (1936), pp. 111-134; Sobre el programa de la filosofía venidera (1918), pp. 75-84. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus.
- _____. (2005). *Tesis sobre la historia*. Contrahistorias.
- _____. (2005a). *Libro de los pasajes*. Akal.
- _____. (2007). Sobre la facultad mimética. (1933), pp. 213-216; Experiencia y pobreza. (1933), pp. 216-222. *Obras*. Libro II. Volumen 1. Abada.
- Castaneda, C. (1974). *Una realidad aparte*. Fondo de Cultura Económica.

- Cervantes S., M. (1968). *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. E. D. A. F.
- Echeverría, B. (1984). "La 'forma natural' de la reproducción social". *Cuadernos Políticos*. Número 41. ERA. México: 33-46. Versión PDF.
- _____. (2000). *La modernidad de lo barroco*. (1998). ERA.
- _____. (2003). Introducción: Arte y utopía. En Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Itáca.
- García C., H. (2018). "Lenguaje, decadencia y devastación". En J. Corona F. (coord.), *Constelaciones y campos de fuerza en la teoría crítica actual*. México: Universidad de Guanajuato, pp. 173-202.
- _____. (2019). *Walter Benjamin y su Filosofía de la Historia. Sus claves Teológica, Estética y Política*. Disponible en, https://www.academia.edu/40973429/Walter_Benjamin_y_su_Filosof%C3%ADa_de_la_Historia_Sus_claves_Teol%C3%B3gica_Est%C3%A9tica_y_Pol%C3%ADtica_Borrador_de_cap%C3%ADtulo_Primer_Revision_3_de_dic_de_2019
- _____. 2019(s). "Kant crítico de la modernidad. Experiencia trascendental y experiencia histórica. La complejidad de la Historia Filosófica y el *Dark side* de la modernidad". Disponible en https://www.academia.edu/40319594/Kant_cr%C3%ADtico_de_la_modernidad_Experiencia_trascendental_y_experiencia_hist%C3%B3rica_La_complejidad_de_la_Historia_Filos%C3%B3fica_y_el_Dark_side_de_la_modernidad_11_sep_2019_Texto_corregido
- Horkheimer, M. y Adorno, TW. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta. Primera publicación en 1944.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. FCE/UAM/UNAM. Primera publicación en 1787.
- Kozlerek, O. (2019). Presentación al *Dossier*: Algunas reflexiones en torno a la crítica postcolonial. Hacia una crítica de la

- crítica postcolonial. *Devenires*. XIX (38). IIF-UMSNH, pp. 139-155.
- Mosès. S. (1997). *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Catedra. Universitat de Valencia. Primera publicación en 1992.
- Oliva M., C. (2017). “¿Qué es la izquierda? Notas sobre las definiciones de Bolívar Echeverría”. Ponencia. II Jornadas Internacionales de Filosofía y Literatura de la Cátedra José Revueltas. Universidad de Guanajuato., 25 de agosto de 2017. Descargado julio 27 de 2021 en <http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/6517/%C2%BFQue%CC%81%20es%20la%20izquierda.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ortega E., A. (2015). *Sobre la idea/imagen de la revolución en W. Benjamin*. Ponencia. Primer coloquio “Teoría crítica desde las Américas”. Septiembre 17-19, 2015. Universidad Autónoma de Querétaro. México.
- Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=nVop1FXZ-bfU&t=1809s>, 29:58-43:30.
- _____. (2020). “El Marxismo de Walter Benjamin”. *Religación*, 5, (26), pp. 30-43. Ecuador.
- Petrova, G. (2020). La experiencia agostada: entre la aniquilación y la emancipación. *Religación*, 5, (26), pp. 59-70.
- Rulfo, J. (1987). “Es que somos tan pobres”. En J. Rulfo, *El llano en llamas*. Fondo de Cultura Económica. Primera publicación en 1953.
- Tiedeman, R. (Ed.). (2005). Introducción. En W. Benjamin, *Libro de los pasajes*. Akal.
- Traven, B. (2014). *Macario*. Conaculta/Selector. Primera publicación en 1969.