

WALTER BENJAMIN: POSSIBILITATS TEOLÒGIQUES
DE LA MORT I RESURRECCIÓ EN LA VIDA I OBRA
D'UN PROFETA AGNÒSTIC.
PROPOSTES PER A UNA PROPEDEÛTICA TEOLÒGICA
DEL DIÀLEG

per Francesc TORRADEFLOT

1. *Introducció*

Avui dia, potser com sempre, el discurs teològic autèntic es planteja de quina manera la vida, la nostra vida, o, si es vol, la nostra experiència humana, pot palesar la realitat divina, la presència de Déu. D'alguna manera, la teologia més acomplerta és sempre la que no obstaculitza la revelació divina. No podem pas dir, sota risc de caure en el pou seductor del prometeisme, que la fita teològica sigui «revelar» la divinitat. La «serventa» filosofia s'esbruixa esbrinant com allò que és i allò que es diu es relacionaven. L'agonia del realisme i de l'idealisme fins a l'aparició del científisme va assolir fites com la dels universals, que, si més no en una de les seves solucions, anunciaven l'orientació contemporània de la filosofia del llenguatge. Desgraciadament per a la possible fecunditat del diàleg entre teologia i cultura, entre teologia i filosofia del llenguatge, aquesta «pateix», en certs ambients teològics, la reputació, el clixé o una tàcita definició que la representa superficialment com a «perillosa», *non grata*, «atea», «agnòstica» i —en el millor dels casos, però el més freqüent i eficaçment anestesiant— com a «indiferent». Això porta, massa fàcilment, a exclusions gens pròpies d'una teologia que, cada cop més, pretén de tenir com a signe d'identitat pròpia la disponibilitat al diàleg. Sovint es té, per exemple, la sensació que l'obra del primer Wittgenstein no ha estat prou aprofitada per una teologia massa poc «monàstica» o «espiritual» i excessivament i monolíticament impregnada encara avui de racionalisme kantian o de metafísica tomista.

Alguns discursos hostils al neopositivisme, com el marxista, s'han

apropat a la filosofia del llenguatge amb menys prejudicis i s'han deixat fecundar profitosament. El cas de Walter Benjamin n'és el paradigma més atractiu. Ell va intentar d'unir, al llarg de la seva vida, el seu pensament marxista i el seu interès pel llenguatge com a expressió de la realitat. L'ortodòxia marxista no es va complaure i, de fet, la hi va fer pagar. Tanmateix, la fidelitat a la veritat el va dur a una síntesi atraient i tal vegada testimonial per al pensament teològic; no sols pel que representa per ella mateixa com a testimoni «kenòtic» de diàleg, sinó també perquè alhora integra parcialment, i quasi secretament, el discurs brollat de la mística jueva tan coneguda i estimada per Benjamin.

2. Autenticitat i coherència

La relació de la paraula amb la vida de l'autor planteja la relació del llenguatge amb la realitat. La seva afició i dedicació a la crítica literària —recensions i articles sobre escriptors en revistes alemanyes, russes i als EUA per a l'«Escola de Frankfurt» (Horkheimer i Adorno)— no es pot deslligar del seu compromís o interès polític-social¹, ni molt menys encara dels esdeveniments personals afectius i professionals de l'autor. Va fracassar repetides vegades en la seva vida professional des de, per exemple, el rebuig del seu treball presentat durant l'any 1924 amb vista a l'habilitació al doctorat que l'hauria d'haver dut a la docència², passant per les insistents negatives d'editors i la manca de realització del seu desig de ser conegut com el crític literari alemany més rellevant, fins a l'oblit de «companys» com Scholem, professor de mística jueva a Jerusalem el qual li va donar suport críticament durant molt temps, o Brecht —tot i que aquest li va cedir poc abans de morir la seva residència a la costa danesa—³, o el mateix Adorno, confident de

1. Michael W. JENNINGS, *Dialectical Images - Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, London, Cornell University Press, 1987, p. 1.

2. Bernd WITTE, *Walter Benjamin* (col. Pere Vergés de biografies, 43), Barcelona, Edicions 62, 1992, p. 19.

3. És remarcable a la seva actitud ambigua —potser en harmonia amb el seu pensament—, envers el sionisme. D'una banda, sempre va estar interessat pel judaisme i per la cultura jueva. De l'altra, quan va rebre ofertes del sionisme internacional, especialment des de Palestina, per a estudiar hebreu, i fins quan va ser ajudat econòmicament, més aviat va fer el ronser. Ell aspirava a fer una tasca de proclamació i reconeixement de la síntesi entre la cultura europea i el judaisme. Podem ressaltar la seva amistat amb el defensor de la mística jueva, Scholem. Molts cops li van oferir la possibilitat d'anar a Jerusalem, però ell no la va considerar mai seriosament. Com en tants altres eixos de la seva vida, la llibertat de l'autor prima per davant de la temptació d'acomodament i de seguretat. Per a una més ampla informació sobre la seva «simpatia desapassionada» vers el judaisme, cf. WITTE, *Benjamin* 88. 91-92.

la seva darrera etapa⁴. Tampoc no podem passar per alt que una de les principals causes del seu aïllament intel·lectual va ser el seu empobriment econòmic⁵.

El fracàs afectiu va escortar el professional. Com molt sovint passa, no és fàcil d'esbrinar-ne la naturalesa i el grau d'influència mútua del fracàs. Aquesta comuna incidència simbiòtica existí. En el nostre autor no hi ha impermeabilitat entre cor i cap i, per tant, no hi ha esquizofrènia lògica, ni doble moral. És un testimoni d'autenticitat humana que no pot ser llegit separatament.

Deixant de banda que, a conseqüència del seu insuccés professional, va dependre dels seus acomodats pares fins a l'edat de quaranta anys, allargant així desmesuradament la seva «adolescència», Benjamin no va tenir mai gaire bones relacions amb el seu pare⁶. La seva mare mor relativament aviat i el seu germà metge va ser detingut pels nazis i dut a un camp de concentració.

A més a més, pel que fa a la seva vida amorosa, hi hagué tres dones: Dora, Juna i Asja. Va patir amargament el divorci amb la primera i es va obsessionar amb les altres. Són experiències viscudes amb intensitat i que el van marcar i alhora omplir —qui sap si saturar—. Un esment especial mereix la repercussió que va tenir el suïcidi desesperat de dos amics seus, del cercle de Wyneken, davant la crueltat de la guerra del 1914⁷.

És tal vegada una llarga llista de «fracassos». Aquests problemes incidiren fortament sobre l'obra de Benjamin i van configurar la passió psicossomàtica d'un personatge humanament feble i depressiu, que acabà amb el suïcidi⁸. Benjamin arribarà a dir que la vida fracassada del poeta

4. Cf. WITTE, *Benjamin* 117. 140. Scholem i, especialment, Adorno, que és l'interpret més influent de Benjamin, diferencien dues etapes en l'obra i la vida de Benjamin. La primera té el *Trauerspiel* com el seu màxim exponent. És una etapa més mística i teològica que arriba fins a 1924. La segona és la marxista, on ell es hegelianitza i s'assimila a l'Escola de Frankfurt. Ara bé, Benjamin va insistir sovint sobre la paradoxal continuïtat del seu pensament. Afegeix nous significats a termes omnipresents en la seva obra, com són *mite*, *aparença*, *amor*, *nom*, i especialment la categoria de *redempció* (cf. JENNINGS, *Dialectical* 7). Jennings parlarà d'una «filologia marxista» (p. 93). El principal obstacle per a comprendre Benjamin és el seu propi atac sobre la narrativa i els seus conceptes anàlegs de *totalitat*, *organicisme* i *progrés* (JENNINGS, *Dialectical* p. 10).

5. Cf. WITTE, *Benjamin* 119. No hi ha dubte que això donà autenticitat i gratuïtat al seu pensament. També pot ésser cert que, a canvi d'això, va respirar un cert ressentiment.

6. Cf. WITTE, *Benjamin* 89-90.

7. Cf. WITTE, *Benjamin* 28-29.

8. Cf. WITTE, *Benjamin* 139.152. Res més lluny de la meua intenció que desqualificar així el valor i l'interés que l'autor té per a la reflexió teològica. És evident que tota vida humana és cabdal per a aquesta, però l'interés especial de la seva és que va unida a una obra escrita i a un moment decisiu en la història de la nostra època, que ell elabora i interpreta respectivament des de la seva privilegiada sensibilitat social, literària i religiosa.

—la mort— li permet de referir-se al món i salvar-lo —dimensió alliberadora de la crítica—⁹. És el que Jennings anomenarà *dialectical image*¹⁰. Trobem un clar mimetisme entre el fracàs de Benjamin i el de l'Europa coetània. És l'experiència personal i comunitària de la davallada que va viure la seva època¹¹.

Ara bé, com tot just acabem d'insinuar, això té també una incidència creadora: Benjamin elabora una teoria filosòfica del llenguatge, nascuda de l'al·legoria, que li permet una lectura dialèctica dels desenganys, del que ell anomenarà «runes», d'allò «fragmentari»¹². Hi veu l'ocasió de

9. Cf. J. HABERMAS, *Perfiles filosóficos*, Madrid, Taurus, 1976, pp. 26. 28-29. El criticisme apareix com a redemptor perquè aïlla i explota imatges de positivitat en la història (cf. JENNINGS, *Dialectical* 104). La puresa de l'esperit està, no en la vida (praxi, etc.), sinó en el llenguatge sobri de la prosa crítica: vol desxifrar allò que és espiritual (cf. HABERMAS, *Perfiles* 27-28). El paradigma agrícola de salvació nascut de l'experiència jueva central de l'èxode —esclavitud i alliberament— és present sota el seu llenguatge de mort-resurrecció, literalment més farisaic o cristià. Sobre la plenitud de significació que hi ha en el fracàs aparent, sentim el ressò que aquesta afirmació de Benjamin desperta en el cristià, no solament de la Mort i Resurrecció de Jesús, sinó també d'algunes de les seves paraules: les de la crida de Jesús als deixebles (Mt 16,24-25). La teologia joànica de la glorificació a la creu, del quart evangeli, i tot el moviment «kenòtic» dels evangelis han de comentar àmpliament l'afirmació vital de Benjamin. La filosofia del llenguatge es planteja també la fecunditat de la mort com a límit per als sistemes semiòtics. La mort, com les runes de Benjamin, segons veurem més endavant, té una naturalesa fronterera crítica que no sols és negativa sinó que organitza el marc de possibilitat d'allò positiu. Sobre això veure U. ECO, *La estructura ausente - Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1986, p. 192.

10. Cf. JENNINGS, *Dialectical* 146-148. Aquestes imatges tenen una carga explosiva. No només tenen un diagrama del seu previ i projectat desenvolupament sinó també, en la seva forma lingüística, una imatge d'una experiència orientada a la vida històrica, amb l'habilitat de capturar-ne la potència redemptora, de retenir els moments d'interferència: allò marginal —el detall estilístic— on allò nou revela el lloc de la veritat. La història es resisteix a ser reconstruïda; el text en dona imatges aïllades, però estables.

11. Cf. WITTE, *Benjamin* 128. La davallada és en el fons la caiguda del llenguatge, la davallada dels noms en els signes, d'allò fonamentat en allò arbitrari, de l'home dins les profunditats, de l'interioritat subjectiva en la xerrameca, de l'al·legoria en el símbol (cf. Walter BENJAMIN, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985, p. 12).

12. Alguns parlen fins i tot de *teoria nihilística del llenguatge* (cf. JENNINGS, *Dialectical* 8). Benjamin identifica filosofia i llenguatge, segons Jennings. La seva teoria del llenguatge és necessària per a comprendre l'epistemologia i el criticisme (cf. p. 93). Per la seva síntesi és cabdal el concepte d'al·legoria, que és un concepte conflictiu (Goethe i Schopenhauer) i ambigu, ja que té significacions sovint oposades. Benjamin proposà un canvi de perspectiva identificant l'al·legoria, no com una tècnica de figuració, sinó com una expressió, com la llengua (cf. BENJAMIN, *Origine* 171-175). El símbol és una revelació fugitiva, l'al·legoria és la contemplació de la història escrita en allò que té d'imperfecte i dolorós en un rostre. És clar que aquí apareix una de les intuïcions que Benjamin farà seva: l'arrel de l'al·legoria és el *pessimisme*, la història en quant història dels sofriments del món, la seva decadència. Es manifesta el valor significatiu de la mort. Benjamin recupera la història de la mateixa al·legoria des d'aquesta perspectiva (cf. pp. 176-179.180-186). En la mesura en què l'al·legoria s'enfosqueix en les zones més especialitzades de l'esperit esdevé il·limitada. Una idea fa brollar una allau caòtica d'imatges. En l'al·legoria es produeix, per una dialèctica religiosa del contigut, un abaixament del món —convenció— i una elevació —expressió—. La natura arriba al seu estat de maduresa amb la decadència: és la llengua. Pel procés de mort-resurrecció es viu dins l'etern

la manifestació messiànica, del «deixondiment» alliberador. La caiguda d'allò humà és l'oportunitat perquè aparegui l'esclat escatològic d'allò messiànic, que és allò diví ateològic o secularitzat¹³. No hi ha dubte que aquí incideix l'utopisme de caire progressista del seu marxisme. Però el sentit redemptor que té per a Benjamin el fracàs humà permet d'establir relacions entre el seu pensament i la tradició profètica del Messies Sofrent, i fins i tot amb la cristologia «cabòtica» de Joan.

A l'arrel de la seva teoria crítica hi ha la teoria del llenguatge i, com a fonament d'aquesta, la teoria de l'experiència. Així es presenta la veritat per a Benjamin. La veritat es manifesta de forma amagada i fragmentària en la purificació d'allò que és inhumà. El seu pessimisme històric és salvat per la redempció de la història com a singularitat. El llenguatge és investit de significació redemptora, és a dir, del poder d'unificar i de fer significar l'experiència moderna en la seva diversitat¹⁴. Homòlogament, una teologia cristiana que llegeixi seriosament Benjamin confessarà que la Paraula, és a dir, no solament les «dites» de Jesús sinó també la realitat universal del Logos, té sentit perquè salva, perquè allibera i duu a plenitud objectes, fets i experiències que altrament s'haurien perdut en el fons amorf i caòtic de l'oblit.

Aquesta visió de la seva pròpia vida, en el fons radicalment optimista, Benjamin la va traslladar al seu treball filosòfic i a la seva tasca com a crític literari. Vida i obra s'entrecreuen i s'interfecunden

instant que dura. La mort permet l'al·legorització de la natura (cf. pp. 235-236). És la nova síntesi entre símbol i al·legoria, l'al·legoria és prioritària per a la concepció de la totalitat. Són diferents malgrat que es relacionen: el símbol expressa l'alteritat exterior o transcendent, mentre que l'al·legoria expressa l'alteritat interior o immanent. L'al·legoria salva les runes de la història, els treu el seu sentiment de culpa —la tristesa és l'origen de l'al·legoria occidental—. Amb l'al·legoria, el caràcter efímer de les coses és significant (cf. pp. 233-234.245-247.251).

13. Per a Benjamin, l'origen i l'objectiu del messianisme és la negació d'allò humà (cf. WITTE, *Benjamin* 151). El messianisme històric de Benjamin troba els seus orígens en les seves arrels hebrees i, a més, en el pensament de Scholem, que veu en la gènesi postexfílica del messianisme i en la seva natura una teoria de la catàstrofe (cf. JENNINGS, *Dialectical* 59). Déu es manifesta als homes no sols fent-se home, sinó fent-se petit entre els homes. Així es revela la seva divinitat. La divinització de l'home només es pot produir si l'home ha estat buidat de la seva falsa humanitat i s'ha deixat revestir de la Humanitat de Déu.

14. Cf. JENNINGS, *Dialectical* 12-14.82.93. Davant un home alienat de la natura i del seu anàleg, la societat, Benjamin vol restaurar la unitat d'allò fragmentari, el *continuum* de l'experiència, que alliberi del nihilisme el llenguatge i el dugui al llenguatge dels noms, que és el llenguatge perfecte, el punt de referència, la clau d'interpretació per a un estudi sistemàtic de l'existència humana en la història (cf. p. 101). La història no és lineal, sinó que privilegia allò decadent com el més «històricament responsable» (cf. p. 156). El Crist rescata la història revelant-hi tot allò que de críctic —salvífic: alliberador i divinitzador— hi havia en ella: allò que els factors de la història oficial rebutjaven.

creativament. És un autor ambigu, on allò problemàtic acostuma a ésser el més valuós¹⁵. És difícil de precisar si pensa com viu o si viu com pensa. Si hem de triar, preferim la primera opció¹⁶. Insistim-hi: és la seva pròpia sensació de fracàs, per exemple, la que ens permet d'interpretar la història com a «catàstrofe», «runa» o, més freudianament, com a «somni»¹⁷.

3. *Messies i profeta*

L'homologia i la relació complementària entre fracàs i escatologia no és natural o simbòlica, sinó al·legòrica, és a dir, necessita de la raó i de la seva distància temporal per a expressar-se. La relació al·legòrica entre cosa i paraula és dialèctica, no natural com en el cas del símbol, i passa per la negació de la natura —anihilació— per a arribar a l'afirmació superior —il·luminació¹⁸.

Per a Benjamin, el punt central de la seva obra és l'*Angelus Novus* evocador del crític del llenguatge¹⁹. La història no és res més que un somni,

15. Cf. JENNINGS, *Dialectical* 5. El problema de qui llegeix Benjamin és esbrinar i discernir els distints elements del seu pensament que interactuen i s'interinfluencien (cf. p. 10). El valor d'allò problemàtic és un altre toc d'atenció de Benjamin a la reflexió teològica actual. La tradicional «por a la llibertat», parafrasejant l'obra d'E. Fromm, no pot fer-nos defugir l'extremada riquesa que aporta la integració del conflicte com a llavor creadora dins la reflexió cristiana. És en aquest sentit que els esforços seriosos de la Teologia de l'Alliberament han de ser respectats i defensats.

16. Jennings és del mateix parer (cf. JENNINGS, *Dialectical* 63). Filosofia i teologia, si volen ser escoltades per la seva coherència i sinceritat, no poden mai perdre el sabor d'allò que és inductiu.

17. Cf. JENNINGS, *Dialectical* 109. L'actitud de Jesús enfront dels fariseus segueix un progrés a mesura que aquests el rebutgen i que d'altres no jueus, com la sirofenícia, l'acullen. També la tossuda incomprensió dels seus seguidors portà Jesús a una autocomprensió com a Messies sofrent i a una acceptació progressiva de la necessitat «expressiva» del seu destí tràgic. Més enllà, la reflexió joànica descobrirà la dimensió antievangèlica del món com l'enemic del Crist. Però recordem que en Benjamin, com en l'evangeli, allò que sembla negatiu és transfigurat, és en realitat el fons revelador. Hom recorda el viatge salvador de Jesucrist als inferns, que tingué una manifestació precursora en la davallada d'Orfeu a l'Hades per rescatar Eurídice. Orfeu fracassà, i és potser aquest mateix ensurt el que li donà l'autoritat necessària per a revelar el camí que havia de dur els fidels òrfics al llac de la Memòria, que es trobava a la dreta, a l'illa dels Benaurats.

18. Hi ha tot un camí ascètic inherent a la contemplació del tot: «Seule une *contemplation* qui viendrait de très loin, qui s'interdirait même tout d'abord de voir la totalité, peut conduire l'esprit, en le mettant pour ainsi dire à l'école de l'ascèse, à cette fermeté qui lui permettra de rester maître de lui-même devant le spectacle de ce panorama» (BENJAMIN, *Origine* 56). La *kenosis* i la glorificació del Crist, que alliberen i divinitzen l'home, són el fonament de la «subida» i del «camino de perfección», de les «noches» que acompanyen l'«alma» vers la «Llama de amor viva».

19. Cf. WITTE, *Benjamin* 96. 104. Aquest és el títol d'un quadre de Klee que Benjamin posseïa. Evoca la llegenda rabínica d'un àngel que és una figura de la història fugaç que mira el passat i sempre és precipitada vers el futur pel vent del progrés, sense que tingui temps de salvar les runes del passat (cf. pp. 150-151). L'àngel neix, canta i s'enfonsa en el no-res. El crític del llenguatge, com el profeta, té la tasca d'interpretar i de discernir la paraula de veritat i la paraula falsa, sense por del fracàs.

un desig humà de felicitat deformat. El deixondiment ha d'arribar amb el final de la història que coincideix amb l'era messiànica, i l'òrgan d'aquest desvetllament és el pensament dialèctic. Així, el llenguatge dominat ha de desaparèixer per a deixar espai a la relació originària de l'ésser²⁰. El llenguatge té accés a les idees. La salvació que revela la integritat de la idea no condemna, no exclou; és una síntesi d'extrems que ho porta tot a la seva plenitud. Messianisme i filosofia del llenguatge poden expressar l'esperança escatològica cristiana. Aquesta realitat manifestada en el llenguatge es tradueix en diferents àmbits. Economia, societat, cultura viuen en el somni, barregen l'antic i el modern. Segons Benjamin, no n'hi ha prou amb una societat sense classes; també cal que aquesta retrobi el seu semblant messiànic, escatològic, on es doni una identitat entre el que és polític i el que és religiós²¹. El pessimisme històrico-filosòfic creixent i certa decepció envers el comunisme ortodoxe a la fi de la seva vida l'obren a un sagrat ateològic sobre el rastre de Fourier²². Primer «desteologitza» la religió²³, després «desidolatritza» el partit i, finalment, esdevé místic²⁴. És un itinerari d'un home existencialment i espiritualment independent²⁵.

Benjamin veu el món com quelcom ambivalent, alhora fútil i utòpic. Veu la vida com el pas de la felicitat (infantesa) al nihilisme, però aquest anihilament de la pròpia vida el considera el fet que li porta la salvació²⁶. Benjamin té una afecció a allò fragmentari, al text discontinu que reproduïx l'instant místic que recorda —s'apodera de— completament el seu passat. Aquesta experiència fonamental literària és molt propera a l'experiència fonamental de la mort²⁷. La il·luminació messiànico-salvífica

20. Aquest és l'objectiu de la «dialèctica històrico-cultural» segons Benjamin (cf. WITTE, *Benjamin* 132. 134).

21. Cf. BENJAMIN, *Origine* 134. 150.

22. Cf. BENJAMIN, *Origine* 195.

23. És cert, com diu Habermas, que Benjamin sacrifica la teologia, en el sentit que només accepta l'experiència mística en quant generalitzable —exotèrica—. Però alhora cal dir que mai no abandonà l'herència teològica: la teoria mimètica del llenguatge —adàmic—; la teoria messiànica de la història; la comprensió revolucionàrio-conservadora de la crítica (cf. HABERMAS, *Perfiles filosóficos*, 325). És interessant per a la teologia espiritual cristiana, en aquest sentit, la seva visió de la fecundació entre mística i llibertat.

24. Cf. WITTE, *Benjamin* 125-126. Habermas diu que Benjamin sembla contradir-se quan afirma que hi ha una esfera de coneixement humà que és inaccessible al domini i al poder que brolla del llenguatge, bo i malfiat-se de tota entesa entre els homes (cf. HABERMAS, *Perfiles filosóficos* 332).

25. Cf. HABERMAS, *Perfiles* 69. Sobre el seu tarannà místic i iconoclasta, vegeu també JENNINGS, *Dialectical* 1-2.

26. Cf. WITTE, *Benjamin* 112.

27. Cf. WITTE, *Benjamin* 110. Esclavitud i alliberament, pecat i salvació, mort i vida no són dualismes excloents o independents, ni dos pols d'una mateixa realitat. Hi ha un dinamisme intern que estableix un procés transformador, un camí de i per la mort, de i cap a la vida. És el reflexe de l'experiència espiritual pasqual de l'Èxode.

és present com una intuïció mística que ell descobreix en Malebranche com a «pregària natural de l'ànima»: l'atenció²⁸ o la con-templació.

Benjamin és influït per la concepció mística de Déu com a no-res, pròpia de Scholem; però, de fet, el seu nihilisme ve de la seva negació de l'existència de Déu²⁹. Per tant, el crític, en quant home que estudia contínuament³⁰, és un *messies* completament materialista i nihilista, amb força salvadora. El *messies* és l'«historiador» que ha de reduir a l'obediència les imatges «esbojarrades» i així atribuir al món la seva veritable significació³¹. La història, la trajectòria de la qual ell mai no considera evolutiva, és una sèrie de fragments arrabassats a una tradició amenaçada, als quals pertany la història de l'art. El tràgic és més copsat per la història que no pas per l'art. El temps històric és un temps de sofriment, no acomplert, una forma no plena. El temps ple és el temps messiànic, no el temps individual³². La crítica és la traducció —expressió, manifestació— d'aquest temps «escatològic», d'allò salvat³³.

Benjamin és una vida feta al·legoria. Cada vida amaga quelcom: la

28. Cf. WITTE, *Benjamin* 129. És potser el *desiderium naturale videndi Deum* de Tomàs d'Aquino, o el que configura els *crístians anònims* de K. Rahner o la *crístofania* de R. Panikkar. Som davant allò que alguns anomenen «mística natural» i que rep molts apel·latius diferents segons el corrent de teologia de les religions que s'ho miri. És tal vegada una *dispositio* i fins i tot una *praeparatio evangelica* de la pregària cristiana autèntica? En la voluntat de Benjamin, quan diu «natural» pretén dibuixar la pregària deslligada de tot allò que no és essencial en ella. És cert que, segons Habermas, Benjamin subratlla la diferència entre l'experiència mística religiosa i la que ell proposa, en el fet que l'una és *puntual* i l'altra és *durable*. La desintegració de l'aura comença obrint l'oportunitat d'una generalització i perseverança de l'experiència de la felicitat. La il·luminació profana —sobrepua la religiosa (esotèrica)— és d'inspiració materialista —exotèrica— comunitària (cf. HABERMAS, *Perfiles* 316-317). Per a més informació sobre aquesta perspectiva, vegeu HABERMAS, *Perfiles* 329-330.

29. Cf. WITTE, *Benjamin* 127. Per la contemplació, que per a Benjamin és l'estudi del món profà —organitzacions socials del segle XX—, s'arriba a la il·luminació profana (cf. WITTE, *Benjamin* 126. 128).

30. No acaba mai d'estudiar. Potser d'ací ve el seu retard. Tothom li demana resultats, i ell sempre ha de menester més temps. L'historiador —l'intel·lectual— fa que tot coneixement autèntic esdevingui, per la situació contextual, autoconeixement històric-filosòfic d'aquell qui coneix. És l'autoconeixement per la història (cf. WITTE, *Benjamin* 82).

31. Cf. WITTE, *Benjamin* 87. Intèrpret, *messies*, historiador i crític són sinònims funcionals que connoten, cadascun, matisos diferents (cf. p. 105).

32. Cf. BENJAMIN, *Origine* 255-258. La idea apareix aquí com «l'événement tel qu'il serait accompli historiquement». La imbricació entre art i història, i el protagonisme en l'acompliment de la història, queden palesos quan Benjamin diu en el seu *Trauerspiel*: «le temps tragique est au temps messianique ce que le temps individuellement rempli est au divinément rempli» (cf. p. 256). El temps històric és inacabat a cada instant. El mateix concepte de progrés ha de ser fundat en la idea de catàstrofe, de dominació i d'explotació. Les restes de la història són els moments de la història que, sense contexte ni significat, han mort en va (cf. JENNINGS, *Dialectical* 55-62). El pensament filosòfic de Benjamin es mostra aquí extraordinàriament suggerent per a la teologia del sofriment.

33. La història és la continuïtat amenaçada per la continuïtat del desencant (cf. HABERMAS, *Perfiles* 307-309).

de l'èxit, una buidor; la del fracàs, el sentit. L'al·legoria benjaminiana es construeix a partir d'un món desvalorat³⁴. La presència d'una cara de la moneda ens parla inexorablement de l'altra.

Que Benjamin no fós excessivament kantià en la seva actitud moral davant la vida no és pas responsabilitat seva. Hom diria que és l'efecte d'una opció induïda per la seva «rauxa» creadora. Era un home afectiu i afectuós. Necessità sempre el reconeixement dels altres i mai l'obtingué. Tota la seva vida va quedar oculta, i ell va voler que la seva tasca i la de tot intel·lectual fos la de donar el que ell anomenava «publicitat absoluta», és a dir, la de clarificar³⁵. Cercà sempre l'efecte social immediat³⁶. Com si es tractés d'un profeta postexílic, Benjamin transmet un missatge conflictiu, nítid i directe, i indueix alhora a la conversió, al canvi de vida.

4. Art i història

El terreny especial d'aquesta salvació, el lloc d'aquesta epifania, el «poble escollit», va ser el món de l'art. Walter Benjamin volgué democratitzar o socialitzar l'art. És el Marx de l'art³⁷. Parteix de l'anàlisi de l'art tradicional. Segons la teoria estètica tradicional, l'art és definible a partir del seu origen cultural com quelcom autònom, rebut contemplativament —l'obra d'art conserva en la seva singularitat les implicacions teològiques que la van determinar de bon començament—³⁸. Això és el que Benjamin anomena «aura», és a dir, «l'aparició singular d'una llunyania, per propera que sigui». L'art tradicional, allò que ha estat sempre, per bé que no sempre comprès, és una manifestació enfosquida d'allò diví.

En canvi, per a Benjamin, que és un anticlàssic, l'art és un mitjà de revolució política, ja no està sacralitzat³⁹. Ell considera més important

34. Cf. WITTE, *Benjamin* 136.

35. Cf. WITTE, *Benjamin* 81. 198.

36. Cf. WITTE, *Benjamin* 76.

37. La crítica literària té una nova fonamentació i funció, que és impulsar la seva politització (cf. WITTE, *Benjamin* 84; HABERMAS, *Perfiles*, 301-302). Això el distància d'Adorno, que pensa que l'art de masses nascut en les noves tècniques de reproducció és una degeneració de l'art (cf. p. 309). A partir de Benjamin, la crítica d'art esdevé una branca de l'epistemologia i de la filosofia de la història. Benjamin recorda a la teologia cristiana que salvar també és socialitzar, en el sentit que socialitzar sigui interpretat pels cristians com una solidaritat il·luminada per l'amor (cf. WITTE, *Benjamin* 125).

38. Cf. WITTE, *Benjamin* 120.

39. Cf. WITTE, *Benjamin* 66. 120.

fer art que no pas comprendre l'art⁴⁰. Aquesta teoria «no auràtica» de l'obra d'art, proposada durant els primers anys d'exili, brolla de la ràdio⁴¹. Aquesta revolució és l'anihilació d'allò dolent del món a nivell còsmic. La mort n'és l'homòleg a nivell individual. D'aquí la seva inclinació a la mort, ja anticipada en l'acte de fumar haixix i en el d'escriure. Però aquesta negació de la vida —no ens cansarem d'insistir-hi— condueix a una posterior afirmació d'una vida rescatada pel mesies⁴². Quan l'aura es perd, s'ha de salvar l'experiència amb la crítica. Benjamin vol fer de tot lector un escriptor, un col·laborador. És una figura secularitzada de la pau teològica paradisiàca⁴³. Hi ha una certa ambigüïtat, en Benjamin: nega la concepció simbòlica del món, però per a salvar l'exigència de veritat absoluta de l'art. L'al·legoria —metafisització de la narració— salva l'obra d'art, atribuint-li una nova veritat⁴⁴. El llenguatge teològic li dóna criteris per a desemascarar l'obra d'art clàssica. Els conceptes crítics es remeten al pol oposat⁴⁵. La teoria de l'art de Benjamin és una teoria de l'experiència, fonamentada en el llenguatge, que s'obté, segons Habermas, per la readopció de la «semàntica del mite» i que va ser alliberada en les obres del «gran art» i alhora conservada messiànicament per a l'ús emancipador⁴⁶.

40. Cf. JENNINGS, *Dialectical* 156.

41. Cf. WITTE, *Benjamin* 119, 98-99. L'aura és l'experiència que metamorfoseja l'objecte en un *alter* (cf. HABERMAS, *Perfiles* 315).

42. Trobem una clara analogia amb la Resurrecció (Cf. WITTE, *Benjamin* 105-108. 122). La idea de mort com a llavor, com a ferment, la manleva de Riege. La mort apareix com la fi del subjectiu per a tornar a la unitat de l'estat objectiu, el pas d'una forma individual a un «principi de forma»: «The world is "saved" through the surrender of subjectivity» (cf. JENNINGS, *Dialectical* 159). Això va interessar a Benjamin i va preludiar el seu interès pel marxisme. També cal dir que la seva voluntat final d'unitat no contradiu la seva predilecció per allò fragmentari i allò arruïnada, sinó que ho necessita. El seu hegelianisme i la teoria crítica de l'Escola de Frankfurt recolzen la seva voluntat d'unitat entre subjecte i objecte («volitional unity»). D'aquí, la concepció de l'art com a expressió integral. Es va també més enllà de la pròpia obra d'art, no solament del subjecte. L'èmfasi es posa en el fragment i en la seva interpretació (cf. JENNINGS, *Dialectical* 158-163). Hi ha un cert ressò socràtic: el filòsof és el qui es prepara per a la mort, com diu Socrates en el *Fedó* de Plató.

43. Cf. HABERMAS, *Perfiles* 315. Des de la perspectiva cristiana podem explicitar, com si es tractés d'una glossa teològica a la seva obra, que l'aura és com el ressò del déu sense rostre, i l'experiència salvada, l'expressió del Déu amb rostre humà.

44. L'obra d'art simbòlica, que expressa la immanència del tot, ha de ser transcendida, és a dir, salvada (cf. WITTE, *Benjamin* 46. 52-53). De fet, el *Trauerspiel* té una natura «spéculaire», és a dir, indica el pas a un altre regne. Cap forma artística no pot restar tancada sobre ella mateixa. Els esdeveniments del *Trauerspiel* són «schémes analogiques des reflets symboliques d'un autre jeu». Per significació simbòlica s'entén la distància que separa la imatge —significant— del reflexe —significat— (cf. BENJAMIN, *Origine* 258).

45. Cf. WITTE, *Benjamin* 45. Silenci s'oposa a llenguatge, com mite —negació del món— a veritat, i natura a Déu —per a Benjamin, confiar en la natura és idolatria— (cf. p. 63).

46. Cf. HABERMAS, *Perfiles* 317-318. Segons Habermas, Benjamin no creu que el sentit es pugui

Benjamin salva la veritat des de fora —exotèrica—, segons Habermas. Desmitifica alliberant de la fe en el progrés: Per a Benjamin, l'acte creador és sempre marginal, no segueix el model evolutiu. Per a Habermas, en Benjamin la crítica d'art substitueix la metafísica, allò bell, allò vertader⁴⁷.

5. Filologia mística i marxisme

L'hermenèutica de Walter Benjamin és el resultat del sentit teològic amb un condiment afegit de comunisme⁴⁸. La seva teologia negativa li facilita una interpretació al·legòrico-social de la crítica literària. La teologia és filtrada per l'economia, però ens trobem palesament davant una singularitat metòdica⁴⁹.

Globalment, el pensament de Benjamin reflecteix una agosarada síntesi entre la filosofia del llenguatge, d'inspiració teològica jueva

eixamplar, sinó que únicament es pot transformar alliberant-lo. Benjamin tem que durant la transformació es perdin les energies semàntiques (Història de la caiguda).

47. Cf. JENNINGS, *Dialectical* 62; HABERMAS, *Perfiles* 313. Benjamin té una intuïció que ha estat central en la reflexió sobre la comunicació. U. Eco, mestre de la semiòtica moderna, afirma magistralment que l'acte creador de comunicació és sempre marginal, fora de la norma. Només aleshores revela les possibilitats obertes del còdig: «(...) la problemàtica de la desviació de la norma —que nos enseña cómo el acto creador ha violado la regla del código— ha de plantearse también el problema de cómo, en todo caso, la violación puede ser *aceptada*, reabsorbida, la mayoría de las veces, en el sistema de normas vigente. Avanzaremos la hipótesis de que el mecanismo “invención-aceptación-absorción”, no puede ser totalmente explicado por un método estructuralista tradicional, sino que es preciso acudir a los términos de la gramática generativa de Chomsky. (...). Un criterio generativo que permitiera prever la serie infinita de nuevas proposiciones a generar de un conjunto definido de reglas, nos llevaría a examinar el problema de la invención artística, y de las posibilidades “abiertas” del código» (U. ECO, *La estructura ausente — Introducción a la semiótica*, Barcelona, ed. Lumen, 1986, pp. 179-180, nota). Tota reflexió teològica que tingui en compte les qüestions frontereres que brollen del diàleg real amb la societat, la cultura i la ciència, s'enriquirà amb noves significacions expressives. De fet, en teologia, la història de la comunicació entre Déu i els homes resta sempre oberta i només s'esgota en el do definitiu de la plenitud escatològica.

48. És a dir, els quaranta-nou nivells de sentit de la Torà, segons el Talmud, més el comunisme (cf. WITTE, *Benjamin* 106). Benjamin es va transformar de filòsof esotèric en publicista políticament compromès, de místic del llenguatge en materialista dialèctic. Però aquí «transformar-se» no vol dir pas deixar de ser del tot, sinó evolucionar integrant el millor (cf. p. 71). Habermas en diu «hermenèutica salvadora» (conservadora i revolucionària) (Cf. HABERMAS, *Perfiles* 331). El pensament de Benjamin pren la teologia com a criteri, com a punt de referència (cf. BENJAMIN, *Origine*. 18-19).

49. Cf. WITTE, *Benjamin* 50. L'al·legoria basada en homologies metafísiques (*Trauerspiel*), pren ara una nova fonamentació a partir d'homologies d'estructura social. Però en l'al·legoria sociològica de Benjamin encara ressona l'aspecte teològic (cf. p. 96).

—dialèctica teològica—, i el materialisme dialèctic⁵⁰. Té com a objectiu polititzar els intel·lectuals⁵¹. Ell afirma, d'acord amb Brecht, que la crítica continua en la política⁵².

Benjamin va entendre la seva obra, i la seva vida, com una construcció, com una «unitat muntada d'extrems». Per tal d'aconseguir una intervenció salvadora, Benjamin exigeix menys l'actuació política que el coneixement oportú. Ell reconeix el caràcter ambivalent de la crisi en quant perill suprem i alhora possibilitat de salvació⁵³.

El *Trauerspiel* va ser redactat en un període en què el seu interlocutor més important era el teòleg i jurista Florens Christian Kang —i el seu cercle⁵⁴—, de qui li van interessar especialment el messianisme materialista, impregnat d'un paradís terrenal nietzscheà oposat al cristianisme més vagament ortodox, i la seva concepció política basada en la decisió moral de l'individu. Incidirà en una etapa extremament individualista de Benjamin que pot explicar el fet que ell sigui considerat com un home del pensament d'esquerra, però sempre des de fora⁵⁵.

Aquesta obra de llindar que és el *Trauerspiel* té, d'una banda, intencions conservadores i vol donar forma a la història de la literatura alemanya amb la intenció de liquidar el «cercle germanístic de producció» i, d'altra banda, un marc d'experiències polítiques d'aquesta època que incideixen dins l'obra en la crítica radical de la ciència, en la seva imatge pessimista de la història i en la destrucció de l'estètica

50. Cf. WITTE, *Benjamin* 102. Krista Geffrath l'ha qualificat de «materialista metafòric» (cf. JENNINGS, *Dialectical* 42, n. 1); altres, de «fildleg marxista» (cf. JENNINGS, *Dialectical* 93).

51. Cf. WITTE, *Benjamin* 95. Això és plenament coherent amb l'objecte de la teologia cristiana, que és sempre l'amor i la seva expressió exògena, que és la praxi.

52. La crítica inclou dos mètodes d'investigació: el teològic i el dialèctic materialista (cf. WITTE, *Benjamin* 101).

53. Cf. WITTE, *Benjamin* 73-74.

54. La redacció s'esdevé durant una fugida a Capri l'any 1924, en què l'autor contacta amb la comunista soviètica Asja Lacis i en què llegeix l'obra de Lukács (cf. WITTE, *Benjamin*, 60-61). És l'any que marca el punt d'inflexió-evolució més decisiu en la història de l'obra de Benjamin. Això fa d'aquesta obra de Benjamin una obra de llindar. Lukács li va permetre d'interpretar la crisi de la Tradició espiritual com a indicador de dissolució del món burgès i també com quelcom que ha de ser salvat per la superació que la converteixi en instrument de progrés social. Aquest pensament radical va corroborar les opinions polítiques de Benjamin. La història dels dominadors no és igual que l'*extrem* del procés històric (excessos). Benjamin vol abraçar el tot, però la totalitat, no com a totalitat harmònica de la imatge simbòlica del món, sinó com a totalitat *muntada* a partir de les coses materials desbaratades. L'*acme* és vista o com a catàstrofe o com a paradís idíl·lic. La història és una tragèdia plena de coses tristes, de runes i catàstrofes. El món és immanent, no queda res fora, rebutjat pels interessos dominants (cf. pp. 63-64).

55. Cf. WITTE, *Benjamin* 58-59. 80.

simbòlica. És l'esbós d'una estètica postsymbolista en consonància amb les forces avançades de l'època⁵⁶.

Benjamin va planificar l'ordenació del treball de l'anàlisi de la tragèdia en tres passos dialèctics, la síntesi dels quals és l'al·legoria. La primera part de l'obra, el pròleg, segueix un procediment dualístic post-idealista. El mètode teològic-literari de Benjamin en el *Trauerspiel* és una segona part del treball lingüístic de la doctrina de les idees⁵⁷. Davant una concepció reductora del llenguatge que considera que la paraula —significat— remet a l'objecte empíric i que és possible un coneixement superior per inducció, Benjamin proposa una teoria del llenguatge que és l'acord entre el conceptualisme neokantià i nous continguts metafísics, la qual cosa suposa una *Teoria del coneixement* contrària al concepte de veritat de la ciència positivista⁵⁸. Segons aquesta teoria lingüístico-epistemològica, la paraula és el *nom* de les coses, és a dir, també la idea —naturalesa espiritual— de les coses. El *nom* conté en si la reflexió sobre la pròpia posició històrico-filosòfica⁵⁹. El llenguatge, i no el subjecte ni l'objecte, és el *medi propi* i particular de la veritat. L'experiència assolida pel llenguatge, a partir dels excessos corromputs —desacreditats— de la història, vol *construir la imatge* de veritat sense descriure-la. Així doncs, l'origen de la tragèdia no és pas l'origen històric, sinó el moment en què neix per a la història, és a dir, en què se sostreu a la història i *es fa idea*. El nom, el llenguatge com a medi de la veritat, és el *topos* que integra la immanència —el jo— i la transcendència —les coses—.

56. Cf. WITTE, *Benjamin* 62. Benjamin apareix com un dels grans teòrics d'allò modern, especialment pel que fa a la seva descoberta del significat d'allò marginal, al seu desplaçament del centre cap a allò perifèric. El privilegi del fragmentari sobre el total queda reflexat en totes les àrees del coneixement: en història, en filosofia i en estètica (cf. JENNINGS, *Dialectical* 53-54).

57. L'arrel teològica de Benjamin empalma amb Carl Schmitt i amb el seu *Politische Theologie*, publicat en 1922, on es planteja la secularització dels conceptes teològics (cf. WITTE, *Benjamin* 61. 65).

58. Habermas qualifica la teoria del llenguatge de Benjamin com a *mimètica* —caràcter onomatopèic del llenguatge—, és a dir, com a capaç de percebre i produir semblances. Això configura la relació de l'home amb la natura, és a dir, el lllindar d'hominització. Per a ell, la relació de paraula i cosa no és accidental. No li interessa la sintaxi, sinó la funció expressiva, la semàntica. El sentit experimenta transformacions depenents del procés de treball, però no pot ser generat pel treball. Hi ha una creixent feblesa de la capacitat mimètica. Aquesta capacitat és ambivalent, perquè és alhora una coacció a l'adaptació. Aquesta dependència ha de ser eliminada sense cegar les forces de la mimesi perquè es podia eliminar la capacitat poètica d'interpretar el món a la llum de les necessitats humanes (contingut profà de la promessa messiànica). La història de l'art és la història de les temptatives de treure la maledicció que hi ha sobre aquesta mimesi, conservant i alliberant la riquesa del mite (cf. HABERMAS, *Perfiles* 319-320. 324).

59. El nom és la totalitat intensiva que monadològicament captura l'estructura de la relació paradisiàca de l'home amb el seu món (cf. JENNINGS, *Dialectical* 93).

El vocabulari de Benjamin és platònic, però el mètode de crítica del coneixement no és ahistòric, sinó que pretén d'incloure dins la història els fenòmens com a casos fronterers⁶⁰.

Benjamin segueix, en la segona part del *Trauerspiel*, un procediment sintètic, a partir del moviment d'avantguarda, on la natura ja no té significació simbòlica. Fa que el mètode renunciï a la salvació dels fenòmens dels seus extrems, substituint-lo per la *reconstrucció* de l'al·legoria com a *forma* d'expressió central del *Trauerspiel*⁶¹. Considera l'al·legoria a partir de la fi de l'època artística clàssica, on l'obra autònoma era el més freqüent. Segons Benjamin, l'autor, a partir de coses isolades del context natural, produeix —forma i manera— un nou signe com a *mot compost* del més heterogeni. Per a Benjamin, el mètode al·legòric és el mètode de coneixement (significació com a *subscriptio* d'una *pictura*). L'al·legoria fonamenta les ciències històriques i aquestes porten la forma de coneixement. Però al·legoria i ciència no s'identifiquen amb veritat. L'origen de l'al·legoria és la subjectivitat arbitrària. Al·legoria i saber lliuren al diable, com a productes de sentit subjectiu, ciència i art, però alhora, en la mesura en què en ells la subjectivitat arriba a l'extrem, són a la vora de la salvació. Per la salvació, el subjecte immanent esdevé transcendent. Així la crítica històrico-científica de la segona part torna a la teoria del coneixement del pròleg: és la *construcció dialèctica* del tot. La salvació dels extrems del pròleg es transforma en constel·lació de la idea —món lliurat a la mort—, que és superada en el que és imperible —dins la teologia del Maligne irromp el Regne de Déu—⁶².

60. Cf. WITTE, *Benjamin* 62-63. Hi ha un clar i estricte dualisme, en l'anàlisi de Benjamin. D'una banda, hi ha allò natural i propi de la criatura; de l'altra, allò humà i espiritual. La identificació entre humà i espiritual és una herència rebuda de Wyneken. L'esperit és la suma de totes aquelles característiques que diferencien els éssers humans de les altres formes de vida natural. Allò natural és demoníac, mític, fantasmagòric. L'esperit està en perpetu conflicte amb la natura en els éssers humans. El dualisme s'aguditza i cobra nou significat amb la trobada amb Hermann Cohen que, des de l'afirmació monoteista de la més absoluta alteritat, considerarà allò polític i allò mitològic com a fonamentat en la idolatria de la natura en la seva diversitat. La natura és, doncs, una força contra la raó. L'home viu en un estat patològic en el qual s'ha anat immergint gradualment durant la història. La consolació no pot venir ni d'una font transcendental ni del món físic. Cal una contemplació de les coses del món, de la natura, per a veure que és una màscara. Aquest sentiment porta a un objecte a priori —idea—. És necessari un vol més enllà de la natura vers la natura plena de gràcia. La natura ja no serà la raó humana, ni l'emoció humana, sinó que romandrà el «*role locus of significance*» (cf. JENNINGS, *Dialectical* 64-70).

61. La postura de Benjamin respecte a l'al·legoria és ambigua. D'una banda, la crítica com a instrument «auràtic», d'altra banda la fa servir, en la segona part d'aquest llibre sobre l'origen del *Trauerspiel*, com a mètode de coneixement per excel·lència, un mètode que no és «no científic» (cf. WITTE, *Benjamin* 66).

62. Cf. WITTE, *Benjamin* 65-67. La salvació de Jesús arriba fins als inferns (cf. Ac 2,31; Rom 10,6-10; Ef 4,9ss).

El moviment del llibre, que no trenca pas la seva unitat formal, es pot copsar amb categories teològiques: el crític —messies— esdevenint al·legoria *assumeix en ell mateix* els pecats del saber («abjecció», «abaixament») per a dur així a terme la *salvació* dels fenòmens. Aquest és un canvi sobtat que emmena de bell nou l'art i la ciència, que ara —durant la modernitat— es troben dins l'àmbit del diable, a la veritat, concebuda segons el pròleg com a idèntica a *nom diví* —concepte de símbol despul·lat de condicionalitat històrica—. La veritat a l'interior de l'al·legoria és ara un estat; en el símbol és puntual; però allò decisiu és que la veritat i el misteri estan per damunt del llenguatge (*filosofia del llenguatge esotèrica*)⁶³.

Benjamin considera la crítica com un mètode de coneixement superior a l'anàlisi, pensament sistemàtic que ell considera obsolet des de 1914. Ens trobem davant un dualisme metafísic⁶⁴. Benjamin eixampla el concepte d'experiència. Vol afegir-hi l'experiència religiosa originada en el llenguatge⁶⁵. Ell creu que la filosofia ha de fonamentar un concepte d'experiència superior⁶⁶. El llenguatge és la força expressiva del silenci (= runa). Aquesta és una definició negativa de les condicions de possibilitat del coneixement de la veritat en l'obra d'art. La veritat irromp en el text (*Angelus Novus* = crític = salvador) tal com Déu irromp en la història per la figura del Messies⁶⁷. La veritat, dins l'obra d'art, es manifesta en la destrucció de l'aparença⁶⁸. El llenguatge és l'instrument del coneixement pur, que suprimeix l'oposició entre objecte i

63. Cf. WITTE, *Benjamin* 54. 67. La filosofia del llenguatge presenta els drets del llenguatge revelant-ne els límits. La teologia negativa iniciada pel Pseudo-Dionís segueix un camí de convergència, però des d'un altre angle: el de la impossibilitat d'esgotar l'expressió de la manifestació de Déu.

64. Kant introdueix el platonisme en el criticisme. La idea és el coneixement pur (única essència pensable: Déu). La idea és un procediment crític, el punt suprem. Per aquesta raó no pot ser anomenada profanament i li cal un llenguatge teològic (cf. WITTE, *Benjamin* 36. 40). La idea es fa pensable en la imatge. El dualisme metafísic es manifesta, d'una banda, en el fet que Benjamin critica l'intel·lectual perquè aquest es perd en el sentit profund sense fonament ni significació i, d'altra banda, en el fet que ell veu com el filòsof és un *nou Adam*, és a dir, el qui troba la veritat, el qui, anomenant les coses, descobreix el caràcter simbòlic de la paraula. És el crític el qui assumeix el pecat de l'al·legoria per tal de retornar el món a la veritat.

65. Cf. WITTE, *Benjamin* 36-37.

66. Per a la teoria benjaminiana de l'experiència és central el concepte d'imatge dialèctica: allò nou fa que es desprengui l'arcaic —l'inconscient col·lectiu que guarda les experiències—. Allò arcaic té ara el potencial d'experiència que apunta a l'estat utòpic de la societat alliberada (cf. HABERMAS, *Perfiles* 323-324).

67. Cf. WITTE, *Benjamin* 42. 44. 46. Com ja hem vist, salvar és passar de la bellesa a la veritat (cf. HABERMAS, *Perfiles* 305).

68. La mort cessa l'aparença i obra les portes a la veritat (cf. WITTE, *Benjamin* 50).

subjecte i que garanteix la continuïtat de l'experiència⁶⁹. En el llenguatge humà es manifesta alhora la història i la significació. Però la natura roman en el símbol. Aquesta natura és salvada per la música, amb el renaixement dels sentiments en una natura suprasensible⁷⁰. En superar la deficiència fonamental del llenguatge humà —el dualisme entre significació i expressió de l'ésser espiritual—, l'objectiu de Benjamin és la creació d'un llenguatge pur, que només es comunica mitjançant la mateixa deficiència, mitjançant la seva radicalització —dur a l'extrem— fins al nivell immediatament superior: el dels *noms*⁷¹. Aquí el llenguatge humà participa de l'adàmic, de la seva totalitat. És la teoria mística del nom, del seu amic Heinle. Així la crítica queda com la traducció al llenguatge adàmic o l'activació del llenguatge-símbol del no-comunicable: sentit amagat⁷². Benjamin parlarà de quatre nivells de llenguatge que «descobreixen» la natura⁷³.

6. Conclusió

Teologia, mística, esoterisme i socialisme són maneres de realitzar i expressar el desig i el projecte de llibertat que brolla d'una experiència

69. Cf. WITTE, *Benjamin* 36.

70. Cf. BENJAMIN, *Origine* 259-261.

71. Cf. BENJAMIN, *Origine* 32-33. La veritat és el poder que dona la seva forma característica a l'essència de la realitat empírica. I l'ésser deslligat de tota fenomenalitat que sols té aquest poder en propietat és el del *Nom*. Els noms anomenen, no signifiquen. Per a Benjamin, el nom queda lligat a la percepció original més que no pas a la llengua original. El nom, el mot en quant idea, expressa l'essència; en canvi, en quant signe expressa el concepte (cf. pp. 33. 40). Les idees són irreductibles i només es poden descriure una per una, no es poden deduir ni induir: «Ce n'est pas dans cette ligne ininterrompue de déductions conceptuelles que se déploie l'univers de la pensée philosophique, mais dans une description du monde des idées. Il faut reprendre cette opération, à chaque idée, comme si chacune d'elles était originelle. Car les idées sont une multitude irréductible. Elles sont données à la contemplation comme une multitude dénombrée —mais à proprement parler dénommée» (pp. 40-41). Aquí Benjamin s'oposa a Meyer que presentava la inducció des de la deducció.

72. «C'est l'affaire du philosophe que de rétablir dans sa primauté, par la présentation, le caractère symbolique du mot, dans lequel l'idée se rend intelligible à elle-même, ce qui est à l'opposé de toute espèce de communication tournée vers l'extérieur» (BENJAMIN, *Origine* 33). Allò que apareix subratllat és sols possible pel retorn de la memòria a la *percepció original* (semblant a l'*anamnesi platònica*). La idea reivindica el dret de la denominació (no arbitrària) (Adam —Pare dels homes, pare de la filosofia— més que no pas Plató). La idea brolla del cor mateix de la realitat.

73. Cf. BENJAMIN, *Origine* 8. 29. La intenció de Benjamin és retornar la natura al seu ésser primer fent públiques i generals les experiències esotèriques de la felicitat (cf. HABERMAS, *Perfiles* 315).

existencial d'alliberament. Walter Benjamin viu l'agonia humana, la crisi, la mort i la resurrecció, i l'estableix com a criteri hermenèutic global. Així és capaç de proposar una visió unitària i integradora del món que rescati i alliberi allò residual i fragmentari que els interessos dominants van rebutjar. Ho aplica a l'art, especialment a la crítica literària, i a la crítica social⁷⁴.

Ara bé, com passa sempre, el ressò de l'obra transcendeix les seves realitzacions més immediates. Avui continua essent un pensament actual i ple de possibilitats. Vivim en una època en què el desafiament més urgent és el diàleg a tots els nivells: el diàleg social, el diàleg polític —és l'hora dels acords—, el diàleg religiós; Benjamin, obsedit per fer-ho convergir tot en una realitat pura i il·lusionat per la unitat final, malgrat el seu dualisme epistemològic⁷⁵, ofereix una manera de fonamentar el diàleg en l'autenticitat elaborada bàsicament mitjançant la recuperació i integració de totes les parts en el tot, sense témer les conseqüències de la denúncia de les falses totalitats fetes des de la dominació. Seduïda i orientada per la veritat, l'al·legoria permet el rescat, la salvació de l'altre per l'alliberament de tot tancament. La immanència se salva esdevenint transcendent. L'ambivalència, la polaritat, no és contradicció quan s'integra fecundament en una síntesi superior. El crític desvetlla el món i li obre els ulls a la diferència perquè trobi la seva veritable autenticitat. Benjamin supera les divisions pròpies de l'anàlisi filosòfica que tantes confusions han generat. És un artista del pensament que, precisament perquè estima la bellesa del conjunt, estima el que és fragmentari triant-lo com a perspectiva per a reconèixer el tot des de la seva identitat alliberada, des d'una nova i escatològica síntesi.

74. Habermas diu que la crítica de Benjamin no és reflexió, sinó identificació i repetició d'experiències emfàtiques i de continguts utòpics. Segons aquest autor, Benjamin identifica la filosofia de la història amb una teoria de l'experiència. Segons Habermas, la pretesa síntesi entre el teòleg i el materialista no s'aconsegueix. Benjamin adapta la crítica marxista de les ideologies i polititza l'art, però per a Habermas això té molt poca relació amb la praxi política. Fins i tot aquest considerarà la teoria benjaminiana de l'art, com a instrument de la lluita de classes, quelcom sobreafegit i no permanent (cf. HABERMAS, *Perfiles* 321-325)..

75. Sobre la seva il·lusió d'una convergència final en una realitat pura —idees o esperit—, és interessant el següent text de Witte: «La filosofia de la història, la crítica de la literatura i ara la teoria són, doncs, els camins pels quals Benjamin aspira a dur a terme, tot experimentant, el procés mental. Tots ells convergeixen en l'objectiu de posar en relació la vida, els objectes d'aquest món amb una realitat pura, que abans va anomenar "esperit" i que ara anomena "idees" tot platonitzant amb el neokantisme» (WITTE, *Benjamin* 30-31).

No és nihilista⁷⁶, ni idealista⁷⁷, ni materialista, tot i que en el decurs d'aquest treball l'hem valorat sovint a partir d'aquestes i d'altres categories analítiques. O potser ho és, però no de manera exclusiva. Aquest és l'atractiu, la paradoxa i l'encís d'un home com ell: no es va «casar» amb ningú, tot i que tingué moltes «pretendentes». La seva tasca filosòfica roman impregnada d'una funció profètica crítica molt propera a la de la teologia negativa. Però, així com en aquesta sabem que tot ve donat per l'experiència mística central i catalitzadora d'un Déu inefable, hom es demana a partir de què o de qui pot Benjamin afirmar les seves negacions. M'atreveixo a dir que ell ho fa des de l'home sofrent, marginal, residual. Sentim clarament la flaire evangèlica. Benjamin estimà el pobre fins quan feia exègesi d'un text. El seu suïcidi no es pot interpretar en cap moment com un rebuig de la condició humana, sinó més aviat com una convicció, certament discutible, d'acabament d'una tasca. Qui coneix els evangelis, especialment el capítol vint-i-cinc de Mateu, sap que la millor manera d'«experimentar» Déu és en el «silenci» de la solidaritat. Potser no estan tan allunyades entre elles teologia negativa, filosofia crítica i filosofia del llenguatge.

76. «Mais là où, par un geste inverse, Nietzsche réduit volontiers toute l'histoire de la métaphysique judéo-chrétienne, en tant que métaphysique du sujet, à une "psychologie du ressentiment", Benjamin, lui, invoque la juste vengeance du messianisme juif *contre* toute psychologie du sujet. C'est la théologie qui explique la psychologie et non l'inverse» (BENJAMIN, *Origine* 15).

77. El mètode del tractat, segons Benjamin, és el que ell anomena «presentació»: allò que suposa un retorn incansable sobre la cosa mateixa. Es pot copsar el contingut de veritat en un contingut material: els fenòmens en quant salvats entren en el món de les idees. Així els conceptes dels fenòmens participen de l'ésser de les idees. La diferenciació, doncs, no és pas destructiva: «Tandis que s'accomplit ce sauvetage des phénomènes par l'intermédiaire des idées, la présentation des idées se fait par la médiation de la réalité empirique.» L'objecte d'aquest mètode són les idees, la qual cosa fa pensar en Plató. El mètode del tractat filosòfic és la presentació de les idees. La veritat es manifesta en les idees presentades, però ella escapa al coneixement, que pretén la possessió de l'objecte particular. La veritat té per objecte presentar-se ella mateixa, i ella mateixa n'és la forma. La veritat, en quant unitat de l'ésser i no del concepte, és la unitat integral del tot immediata. La veritat s'identifica amb la bellesa, n'és el contingut, com diria Plató. Benjamin lamenta la separació que s'ha produït històricament entre lògica i estètica. Però, així com per a Plató l'objecte de la veritat és la unitat mediata del coneixement, per a Benjamin és la mateixa veritat immediata. Les idees són les indicacions més generals de la llengua. No viuen fins que els extrems (concepte/cosa) no es congreguen al seu voltant. La veritat és un do, una intuïció intel·lectual. I no pot ser d'altra manera, perquè no entra mai en cap mena de relació. L'actitud adequada no és la de buscar-la, sinó la d'entrar-hi i desaparèixer: «L'être de la vérité, parce qu'il relève de l'idée, est différent de la manière d'être de ce qui se manifeste. La structure de la vérité exige donc un être qui égale par son absence d'intentionnalité l'être simple des choses, mais qui lui serait supérieur par sa constance» (BENJAMIN, *Origine* 33). Les idees es donen gratuïtament, sense intencionalitat, en la denominació i es renoven en la contemplació filosòfica. Totes les essències existeixen en un estat d'autonomia i d'aïllament perfecte fora de l'abast dels fenòmens i d'altres essències (idea = sol). La relació musical d'aquestes essències és la veritat (veritat = constel·lació) (cf. pp. 24-30. 34).

De tota manera, em sembla seductorament suggestiva la intuïció de Benjamin per a una filosofia de l'alliberament, tot i que crec que prèviament des de la seva perspectiva hom té la temptació d'anunciar un nou apropament, si no una reconciliació, entre filosofia i teologia, que mai no s'haurien d'haver allunyat tant.

D'altra banda, cal reconèixer també que actituds com la de Benjamin facilitaràn molt el diàleg intercultural amb el pensament oriental, ple de possibilitats, malgrat el vertigen que produeix a alguns pensadors provincianament i mandrosament etnocèntrics. L'obra de Benjamin hauria de ser considerada per tota filosofia-teologia de la religió que vulgui fonamentar el diàleg interreligiós i intrareligiós.

L'experiència de solidaritat amb allò fragmentari, amb els pobres, com l'experiència de Déu, és finalment inefable, perquè el misteri transcendeix el llenguatge. Tanmateix, queda clar que, per a l'autor, el llenguatge és l'única manera d'expressar l'experiència. L'obra de Benjamin ha de ser considerada com una filosofia del llenguatge.

Aquest estudi vol incidir, doncs, sense menystenir la seva influència en la crítica literària, en la filosofia del llenguatge i en l'estètica en general; en una aplicació fecunda del pensament de l'autor en tres aspectes avui especialment urgents com són: la integració dels diferents àmbits de coneixement humans en una síntesi epistemològica; la filosofia-teologia en les seves concretitzacions mística i d'alliberament; la filosofia-teologia del diàleg, que sigui especialment el marc fonamentador i «pràxic» de la de les religions.

Benjamin és un pensador fèrtil, que dóna joc, que fa pensar. Homes com ell fan de la filosofia creació, fan de la filosofia art. L'apropen a tot.

La transcendència del pensament dialèctic de Benjamin sobre la filosofia-teologia negativa, com un aprofundiment que la relacioni, d'una banda, amb la *theologia crucis* cristiana i, de l'altra, amb la teologia de l'exili jueva, pot alimentar un nou endinsament en el mètode.

La vida i obra de Benjamin són expressió reveladora de la caiguda de l'home i de l'anunci del seu alliberament messiànic. És com un profeta laic. El teòleg restarà sorprès pel llenguatge teològic usat per l'autor, però, més encara, per la seva actitud bàsicament religiosa davant la vida. Passa, però, que ell fa una tria tàcita i explícita, que de tot hi ha, segons els moments. La tria és l'experiència religiosa del judaisme postexílic, que s'ha bastit a partir de l'evolució de la presència de Déu en el seu Poble. Aquesta no es manifesta ja en la nació ni en el rei ni en el temple sinó en la sola fe en la fidelitat divina a l'Aliança, malgrat la infidelitat de la idolatria del poble. Hi ha una espiritualització clara,

una purificació que s'ha iniciat i que genera l'esperança d'un acompliment pel messianisme. Aquesta elecció bàsica és confirmada i matissada per la lectura luterana de l'experiència religiosa, especialment en la culpabilitat i la salvació per la sola fe. Hi ha en tot plegat un rebuig o, si es vol, una no-elecció de la tradició religiosa més positiva, que fa una lectura de la creació, de la natura en quant expressió privilegiada de la presència divina. Certament que ni Francesc d'Assís ni Joan de la Creu no se sentirien gaire a prop del pessimisme luterà i postexílic quan aquests s'absolutitzen en la ploma de Benjamin.

Es pot afirmar que no hi ha teologia negativa, com a instrument vàlid per al pensament, si no és des d'un horitzó bàsicament optimista que trobi Déu en la riquesa de la natura, de la qual no podem excloure la raó. Dir «no», tan sols és possible en teologia des d'un «sí» radical. El silenci només té sentit com a cimbal d'expressió, no pas com a absurd ni com a afirmació nihilista. Després d'haver llegit Benjamin no es pot pas dir que ell estigui en desacord amb això; el que succeeix és que ell recupera el messianisme optimista com una salvació estètica de la natura feta història cultural, no pas com una salvació ètica o ontològica malgrat la seva identificació de les idees amb els noms. El salvador és el crític que exerceix d'historiador, no és Déu. Qui ha enviat el crític, o qui o què és el crític que ha de salvar? El messies de Benjamin no té la mateixa identitat que el bíblic ni, al capdavall, les mateixes funcions. Amb la religió, amb la teologia, Benjamin realitza ja el seu projecte de salvar les «restes», tot i que no sigui gaire ben rebut des de l'ortodòxia teològica més gelosa.

El seu mètode de rescat dialèctic d'allò marginal aplicat a la teologia hauria de permetre a aquesta de no rebutjar d'una manera massa simplista i pretensiosa el sentit d'allò que és parcial per a la totalitat. La seva obra és tan important per a la reflexió teològica perquè justifica o dóna raó dels drets d'allò que altrament ningú no voldria ni podria integrar en la síntesi final que cerca tot saber des de Sòcrates.

Francesc TORRADEFLOT
Verge de Montserrat, 139, s.a. 1a.
08026 BARCELONA

Summary

Beyond the prejudices, Benjamin is an interesting author for theological thought. Philosophy has in him one of the few cases which testifies creative coherence between life and thought. Benjamin makes you think; he makes the theologian participate in his strange harmony between language philosophy, marxism and secular mysticism. His personal failure, and the one of his historical period, suggest a christical dimension that integrates everything that is marginal. Benjamin is a thinker that integrates, specially in the overcoming of separating philosophy from theology. His coherent testimony elaborates a kerygmatic synthesis from the ruins, from the marginal things. The lesson that theology can learn from him today is precisely this: there's no dialogue possible, there's no overall synthesis, if it isn't made from the marginal. Benjamin gives a spiritual dimension to failure and, in this way, he assumes it significantly through a saved language. Although the salvation Benjamin offers is only aesthetic and never becomes ontological. Nevertheless, his thought is fecund for interreligious dialogue, spiritual and liberation theology. In this way theology can't refuse the meaning the partial thing has for the totality if it wants to avoid the sectarian ghetto and to favour its universalist self-understanding.