



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

## La recepción benjaminiana de Kant: una lectura sobre la noción de tarea infinita

Florencia Abadi<sup>1</sup>

### Resumen:

En el intercambio epistolar entre Benjamin y Scholem de 1917, Benjamin expresa la voluntad de escribir su tesis de doctorado sobre los escritos de Kant sobre la historia. Un tiempo después abandona ese proyecto y en 1919 se diploma con una investigación sobre el Romanticismo alemán, en que resuenan sin embargo las preocupaciones del proyecto abortado. De los escritos de ese periodo intermedio puede extraerse una idea relativamente precisa de la lectura benjaminiana de Kant, que gira en torno de la noción de “tarea infinita”. Con este concepto, Benjamin busca caracterizar tanto la ciencia como la historia, y posibilita una lectura sobre la problemática vinculación entre la teoría del conocimiento y la filosofía de la historia en su obra posterior, muy frecuentada por los comentaristas. En este sentido, la noción de “tarea infinita” muestra la fusión de los ámbitos práctico y teórico en la obra benjaminiana –la indistinción entre conocimiento histórico y acontecimiento revolucionario, entre verdad y justicia–. La noción de tarea infinita reaparece, por un lado, en el célebre prefacio al *El origen del drama barroco alemán*: el carácter infinito de la ciencia consiste en su unidad, imposible de ser interrogada por una pregunta finita. Por otro, trae a colación un aspecto clave de *Sobre el concepto de historia*: el carácter infinito de la tarea se contrapone a una infinitud en el tiempo, y es definido como “lo que no es dado”. Sostenemos que la recepción benjaminiana de Kant se basa en una concepción de lo nouménico kantiano que consueña con la concepción judía del mesianismo.

---

<sup>1</sup> UBA-Conicet, CIF.



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLITICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

## La recepción benjaminiana de Kant: una lectura sobre la noción de tarea infinita

El vínculo de Benjamin con la filosofía de Kant, que Adorno describió con precisión como “profundo, ligeramente de anticuario” [tiefe, leise antiquarische Bindung]<sup>2</sup>, tiene una importancia difícil de exagerar en el pensamiento de Benjamin, y no tan fácil de determinar en sus aspectos específicos. Benjamin aborda la lectura de la obra kantiana durante su juventud, y su presencia puede reconocerse desde sus escritos más tempranos (1912) hasta 1920, para casi desaparecer en su obra de madurez. Durante este periodo el neokantismo ocupa un espacio relevante en las universidades alemanas, lo que propicia el contacto de Benjamin con Heinrich Rickert y Jonas Cohn en Friburgo, con Hermann Cohen y Ernst Cassirer en Marburgo, y con el filólogo neokantiano Benno Erdmann en Berlín. Si se considera esta presencia del neokantismo como clima de época, resulta absurdo pretender estudiar la recepción benjaminiana de Kant sin atender a las discusiones de los neokantianos, y en particular a la escuela de Marburgo, a la que pertenecía Hermann Cohen, uno de los referentes más importantes de Benjamin. La temprana lectura que Benjamin hace de Kant está atravesada de principio a fin por las interpretaciones y teorías de estos autores.

El tema que nos ocupa ha sido abordado en profundidad, especialmente en lo que hace a la relación con Cohen, por unos pocos críticos: Astrid Deuber Mankowsky (2000)<sup>3</sup>, Tamara Tagliacozzo (2003)<sup>4</sup>, Pierfrancesco Fiorato (1993)<sup>5</sup>. Sin embargo, puede afirmarse que, en las últimas décadas, la literatura sobre Benjamin ha “recordado” en términos generales su kantismo, y que este recuerdo alude a un olvido (así lo refleja el tono de Rolf Tiedemann cuando a mediados de los sesenta defiende la importancia de Kant y el idealismo en el pensamiento benjaminiano).<sup>6</sup> El señalamiento de la influencia de Kant en Benjamin

<sup>2</sup> Adorno, Th. W., *Noten zur Literatur IV*, ed. por Rolf Tiedemann, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, p. 117.

<sup>3</sup> *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, 2000.

<sup>4</sup> *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Roma, Quodlibet, 2003.

<sup>5</sup> “Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens”, en: *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen Kolloquium Marburg 1992* (ed. R. Brandt y F. Orlik), Hildesheim, Georg Olms, 1993, pp. 163-178.

<sup>6</sup> *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1965.



Recordando a

## Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

sigue operando como desvelamiento, en la medida en que expone los aspectos ilustrados de la obra de Benjamin, que algunas reapropiaciones posmodernas no dejan de amenazar.

Con estos largos estudios detrás, no procuramos aquí un análisis exhaustivo, sino que nos centraremos en un momento particular de la recepción benjaminiana de Kant: aquel en el que se produce el desencuentro más significativo con el filósofo en que depositaba sus mayores esperanzas. Los problemas que giran en torno a ese acontecimiento configuran uno de los núcleos de la obra benjaminiana.

En una carta de octubre 1917 Benjamin expresa a Scholem su voluntad de escribir su tesis de doctorado acerca de los escritos de Kant sobre la historia,<sup>7</sup> que aún no ha leído, pero en los que espera encontrar la clave para desarrollar la filosofía del porvenir. Benjamin abandona ese proyecto luego de leer dos textos de Kant: “Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” y “La paz perpetua”; la tesis que será presentada a la universidad de Berna en 1918 versa sobre el Romanticismo temprano. ¿Qué fue lo que Benjamin creyó que hallaría en Kant? ¿Cuál sería su función en el proyecto benjaminiano? ¿Por qué decidió finalmente cambiar de tema? ¿Se trata de una ruptura con las preocupaciones que lo conducían a Kant, o puede establecerse alguna continuidad entre ellas y las que inspiraron la investigación sobre el Romanticismo? Detrás de estas preguntas se esconde otro asunto central: el de la relación que el pensamiento de Benjamin establece entre la Ilustración y el Romanticismo. Su obra busca, de diversos modos, hacer confluir dos movimientos que fueron leídos como visiones contrapuestas de la modernidad. Michael Löwy afirma que “[e]n cierto sentido, su método revela una síntesis *sui generis* entre Romanticismo y *Aufklärung*, con el predominio del primero en sus escritos anteriores a 1930, y del segundo en sus obras materialistas posteriores”<sup>8</sup>. Más que pensar en términos de predominio, en lo que sigue establecemos aquellas cuestiones que explican que, en Benjamin, Romanticismo temprano e Ilustración alemana estén referidos a un mismo problema.

<sup>7</sup> Carta del 22 de oct. De 1917. “Ich werde in diesem Winter beginnen über Kant und die Geschichte zu arbeiten. Noch weiss ich nicht, ob ich den notwendigen durchaus positiven Gehalt in dieser Beziehung bei dem historischen Kant vorfinden werde. Davon hängt es auch mit ab, ob ich aus dieser Arbeit meine Doktordissertation werde entwickeln können. Denn ich habe die betreffenden Schriften von Kant nicht gelesen”, p. 151, 1966. En todos los casos en que no se indique lo contrario, las traducciones son nuestras.

<sup>8</sup> Löwy, M., *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*, trad. de H. Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997, p. 98.



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLITICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

## Kant y la doctrina

¿Por qué Benjamin pensó que debía abordar la cuestión de la historia, sin haber siquiera leído los escritos correspondientes? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la misma carta de octubre de 1917, y vale la pena citarla *in extenso*: “Junto con algunas circunstancias ocasionales e interesantes, creo que puedo reconocer como la razón última que me remitió a este tema, la idea de que la última dignidad metafísica de una intuición filosófica que realmente quiere ser canónica se mostrará siempre en la confrontación con la historia; con otras palabras, en la filosofía de la historia deberá ponerse de relieve del modo más claro el específico parentesco de una filosofía con la verdadera doctrina. Pues aquí aparece el tema del devenir histórico del conocimiento que la doctrina conduce a una solución. No está del todo excluido que la filosofía de Kant se encuentre al respecto aún muy poco desarrollada. Según el silencio que domina sobre su filosofía de la historia, debería creerse esto (o lo contrario). Pero yo creo para aquel que se acerque con el entendimiento correcto, habrá suficiente y aún más para encontrar. O si no encontraré otro ámbito de trabajo. Mis otros pensamientos sobre ello podría esclarecerlos a Ud. mejor oralmente.”<sup>9</sup> En definitiva, la filosofía de la historia es el ámbito en que, según Benjamin, puede pensarse el devenir, no sólo de los acontecimientos históricos, sino del conocimiento. El devenir del conocimiento no puede abordarse, entonces, desde la lógica o la ontología, si no se tiene a mano una filosofía de la historia. En el “Programa para una filosofía venidera”, escrito unos meses después, Benjamin insiste en que el conocimiento se encuentra atravesado por la

<sup>9</sup> “Neben manchem Anläßlichen und Interessanten glaube ich jetzt den letzten Grund der mich auf dieses Thema verwiesen hat darin zu erkennen, dass [immer die letzte metaphysische Dignität einer philosophischen Anschauung die wirklich kanonisch sein will, sich in ihrer Auseinandersetzung mit der Geschichte am klarsten zeigen wird; m. a. W. in der Geschichtsphilosophie wird die spezifische Verwandtschaft einer Philosophie mit der wahren Lehre am klarsten hervortreten müssen; denn hier wird das Thema des historischen Werdens der Erkenntnis das die Lehre zur Auflösung bringt, auftreten müssen. Doch wäre es nicht ganz ausgeschlossen, daß in dieser Beziehung Kants Philosophie noch sehr unentwickelt wäre. Nach dem Schweigen, das über seine Geschichtsphilosophie herrscht, müßte man dies (oder das Gegenteil) glauben. Aber ich denke es wird sich für den, der mit richtigem Verstand herangeht, genügend und mehr als das finden. Oder aber ich werde dabei ein anderes Arbeitsgebiet finden. Meine übrigen Gedanken darüber könnte ich Ihnen jetzt am besten mündlich andeuten” (*Briefe*, pp. 151-152).



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

temporalidad. La noción de experiencia que allí busca reivindicar, más amplia que la kantiana, señala precisamente la relación del conocimiento con lo temporal y pasajero. El concepto de experiencia kantiano allí impugnado obstaculiza, según Benjamin, la conexión de Kant con “una filosofía verdaderamente consciente de la eternidad y del tiempo”<sup>10</sup>. En este sentido, es necesario detenerse en la noción de doctrina [Lehre] que Benjamin utiliza en esta carta, entendida aquí como esencia de una concepción del conocimiento que asume su devenir. El devenir como elemento del conocimiento mismo es la esencia de la doctrina tal como la concibe Benjamin: una tradición que, en tanto es vital, se transforma en el tiempo. Y esa caracterización insinúa ya el camino que iba a tomar el proyecto de investigación de Benjamin (nunca consumado) hacia la determinación del conocimiento y la historia como tarea infinita [unendliche Aufgabe].

Dado que la noción de doctrina se encuentra en el centro de la cuestión, vale la pena explayarnos un poco sobre ella. En la carta que venimos analizando, Benjamin afirma que la filosofía de Kant brinda la posibilidad de comprender la filosofía como doctrina: “La más profunda ‘típica’ del pensamiento de la doctrina la comprendí siempre en sus palabras y pensamientos”.<sup>11</sup> Es precisamente eso lo que justifica allí una suerte de apología del pensamiento kantiano: señala la importancia de rendirle reverencia (quien no lo hace “nada sabe de filosofía”<sup>12</sup>), afirma la necesidad de conservar “lo esencial” de su filosofía –aunque dice no saber exactamente en qué consiste esto esencial–, y reivindica repetidamente como camino para la filosofía la consolidación y perfeccionamiento de las bases del pensamiento kantiano; como coronación, agrega que la prosa kantiana representa una de las más altas prosas artísticas que se han escrito (“no de otro modo habría la *Crítica de la Razón Pura* sacudido íntimamente a Kleist”<sup>13</sup>). Hacia esos años, Benjamin recurre al concepto de doctrina con frecuencia, con el objetivo de concebir la filosofía misma, o el camino que esta debe seguir. Si bien a veces la filosofía se identifica con la doctrina, otras se indica que consiste sólo en una parte de esta.<sup>14</sup> Ahora bien, convocar a Kant con este fin puede

<sup>10</sup> P. 162.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Briefe*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1966, p. 150.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Scholem enfatiza en la primera de estas acepciones: “A lo largo de aquellos años, entre 1915 y, cuando menos, 1927, la esfera religiosa adquirió para Benjamin una importancia central, totalmente al margen de una



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

producir cierta extrañeza. Vicente Jarque objeta que, en consideración del carácter religioso que el concepto de “doctrina” conserva en Benjamin, buscarlo en el marco kantiano era “poco propicio”<sup>15</sup>. En efecto, con el término “doctrina” Benjamin propone una articulación entre la filosofía y la doctrina religiosa, entre la ciencia y la experiencia mística. En este punto estaría en las antípodas de Kant, que habría cercado a la religión en el ámbito de la fe. Sin embargo, como se sabe, la razón en Kant es una sola, y en su uso práctico abre caminos que para el teórico se habían cerrado. Las interpretaciones sobre la relación entre el ámbito práctico y el teórico en la filosofía kantiana son muy diversas, y es claro que Benjamin toma partido por una lectura alejada de cualquier sesgo positivista, enfatizando el primado de la actividad práctica de la razón. Esto resulta explícito ya en “Dialog über die Religiosität der Gegenwart” (1912). Allí, en el marco de una reflexión que gira en torno a la creación de una nueva religión, Benjamin sostiene que el germen de ésta se encuentra en la filosofía kantiana, precisamente allí donde “pone de manifiesto el abismo entre la sensibilidad y el entendimiento, y reconoce en toda actividad el primado de la razón moral, de la razón práctica”.<sup>16</sup> El diagnóstico de su propia época, y de la misión de la juventud en aquel contexto –que lo preocupaba profundamente en tanto activista de la *Jugendbewegung* de Wynecken–, señala una carencia en cuanto a la comprensión de esa máxima kantiana: “[t]oda la moralidad social que queremos construir con una voluntad libre y juvenil viene a ser enterrada en el profundo escepticismo de nuestras concepciones teóricas. Por eso entendemos hoy menos que nunca el primado kantiano de la razón práctica sobre la teórica”.<sup>17</sup>

Hace falta entonces reponer el sentido de la noción de doctrina en Benjamin, y comprender los motivos por los cuales creyó encontrar en Kant un antecedente de su proyecto. Las mejores fuentes disponibles para examinar la concepción benjaminiana de la doctrina son, por un lado, el diálogo con Scholem (tanto en el epistolario, como los relatos

---

cierta duda de fondo; en su núcleo se hallaba el concepto de ‘doctrina’, que para él incluía, en efecto, el dominio de la filosofía, pero trascendiéndolo enteramente”, *Historia de una amistad*, trad. J F. Yvars y V. Jarque, Barcelona, Península, 1987, p. 67.

<sup>15</sup> Jarque, V., *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 1992, p. 40.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 76-77.

<sup>17</sup> En: Benjamin, W., *La metafísica de la juventud*, trad. de L. Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós, 1993, p. 66.



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

de sus conversaciones orales en *Geschichte einer Freundschaft*), y por otro, un escrito bastante posterior a los años que nos ocupan, que es el frecuentado “Erkenntniskritische Vorrede” del libro sobre el *Trauerspiel* (1928), cuyo título alude al neokantismo. En ambos casos, la doctrina aparece ligada a la “enseñanza”, y se destaca su relación con la tradición y la autoridad. En el diálogo con Scholem, la religión cobra una importancia mayor, con alusiones concretas al judaísmo: allí la Escritura de la *Torah* es la encarnación de la doctrina, y la tradición es precisamente la *Kabbalah*, como desarrollo de aquella (“el despliegue histórico de la Escritura como objeto de una hermenéutica en que se cumple la Revelación”<sup>18</sup>). Benjamin recurre incluso a un pasaje del Talmud para dar cuenta del significado de la doctrina, en que se la representa como las olas del mar, cuya secuencia coincide con la que guardan entre sí las generaciones a través de las cuales se transmite la tradición. La cuestión de la enseñanza es concebida como “instrucción” [Unterricht], y se contrapone a la enseñanza mediante el ejemplo: la instrucción es “educación por medio de la doctrina en un sentido auténtico”, y tiene un carácter simbólico que no puede absorber el empirismo que busca ostensivamente sus puntos de apoyo. En el libro sobre el *Trauerspiel*, en cambio, el judaísmo tiene un papel secundario, y el término sirve para caracterizar el modo de exposición [Darstellung] adecuado para la filosofía, la “ley de su forma”. La doctrina queda allí identificada con el tratado medieval, como un modo discontinuo de exposición que Benjamin define como “rodeo” [Umweg], como un volver al objeto en cada frase, un “tomar aliento”. También utiliza para caracterizar este paradójico “método” (en tanto rodeo contrasta con cualquier “camino”, y se convierte en una suerte de “anti-método”), la figura del mosaico, cuyos fragmentos aislados y heterogéneos son comparados a los fragmentos de pensamiento. La cita de autoridad opera en este contexto como modo de prueba más auténtico que la deducción, que representa la voluntad de atrapar la verdad en una cadena continua (la inducción empirista también es atacada más adelante en el texto). Y la enseñanza de la doctrina aparece contrapuesta a un didactismo que pretende transmitir el conocimiento sin atender al modo de exposición, y toma su contenido como independiente de su forma, cuando en realidad la verdad “no tiene paráfrasis posible”.

---

<sup>18</sup> Benjamin, W., *Briefe...*p. 145.



Recordando a

## Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

Más allá de todos estos elementos presentes en el concepto benjaminiano de doctrina, querríamos sostener aquí que el objetivo esencial que Benjamin persigue con esta noción es la concepción del conocimiento como una totalidad, como una unidad. Scholem dice: “ese concepto lo entendía en el sentido de la originaria acepción de la *Torah* hebrea, como ‘enseñanza’, no solamente acerca de del verdadero estado del hombre y su camino en el mundo, sino sobre el conjunto transcausal de todas las cosas y su religación en Dios”<sup>19</sup>; “[e]n ocasiones hacía indistintos los términos sistema y doctrina”.<sup>20</sup> Está implícita la recusación de la especialización, de la división del conocimiento en disciplinas particulares (en el tono del idealismo alemán). Pero la cuestión adquiere profundidad –y nos adentramos en la lectura benjaminiana de Kant– si atendemos a un aspecto particular de esta unidad: su carácter virtual. La unidad no se manifiesta en el mundo empírico, sino que pertenece al mundo de las ideas –de acuerdo con la terminología del *Vorrede*–. Su virtualidad es su pertenencia al mundo redimido. Los fragmentos del mosaico, que determinan la necesidad de un modo discontinuo de exposición, manifiestan “el alcance trascendente, ya de la imagen sagrada, ya de la verdad”.<sup>21</sup> En el mundo empírico encontramos las partes, pero éstas remiten a una unidad. Del mismo modo, Benjamin establece en su filosofía del lenguaje un lenguaje puro, nominativo, al que compara con un jarro que se ha quebrado: las lenguas existentes son como los fragmentos del jarro, que en su mutua relación indican la existencia de aquel lenguaje puro en que el nombre revela una unidad virtual, latente.

Esta virtualidad implica una cuestión cardinal del pensamiento de Benjamin: el carácter latente es concebido como *exigencia* de redención, que en el caso de cumplirse es entendida bajo la forma de una actualización de aquella unidad. Esa unidad no forma parte de la realidad empírica (con la que se vincula de acuerdo a una lógica que Benjamin desarrolla en el *Vorrede* y que aquí no podemos desarrollar sin desviar nuestro recorrido). De algún modo, es necesario postular un mundo redimido, al que los fragmentos empíricos del mundo fenoménico señalan con insistencia. El judaísmo había pensado la relación con ese mundo a través del concepto de *tikkoun*, tarea de reparación, de restauración, en la que habita la tensión que signa al mesianismo entre la restitución de una edad dorada primigenia

<sup>19</sup> Scholem, G. *Walter Benjamin. Historia de una amistad...*, p. 67.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>21</sup> TS, p. 11.





Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

y la instauración de una nueva edad mesiánica. En relación con esa idea de *tikkoun*, Benjamin retomará el concepto de “tarea infinita” [unendliche Aufgabe], cuyo origen se encuentra en Kant y que Benjamin lee a la luz de Cohen, como llave para comprender tanto el conocimiento como la historia, ámbitos que ya desde estas primeras reflexiones apenas si podrá separar.

## La tarea infinita

No casualmente, cuando unos meses después Benjamin escribe nuevamente a su amigo (aún demorada la lectura de los textos de Kant sobre la historia<sup>22</sup>) Benjamin delimita el campo temático de su futura tesis, y manifiesta el deseo de escribir sobre la noción de “tarea infinita” [unendliche Aufgabe]: “he arribado hace poco tiempo a un tema que eventualmente podría considerar para mi tesis de doctorado: el concepto de ‘tarea infinita’ en Kant”.<sup>23</sup> Este concepto se ubica en la obra kantiana como problema de la razón y el nóumeno, es decir, de las antinomias de la razón en la “Dialéctica trascendental”; como problema de la moral (en la *Tugendlehre* dice que la virtud “está siempre progresando y sin embargo también empieza siempre de nuevo”<sup>24</sup>) y también de la historia (tanto en la *Contienda de las facultades* – “Sobre si el género humano progresa...” – en *Teoría y praxis*, y en la “Conclusión” a la *Rechtslehre*, donde se refiere a la obligación de luchar por la constitución republicana y por la paz permanente, aunque sea un deseo irrealizable<sup>25</sup>).

Pero, como adelantamos, la interpretación de Cohen y de otros neokantianos (Felix Noeggerath, Jonas Cohn, Paul Natorp) es verdaderamente insoslayable si queremos leer con la luz adecuada el problema en la obra de Benjamin. Para la Escuela de Marburgo la función del concepto consistió en un primer momento en caracterizar la cosa en sí como “tarea infinita” de la determinación del objeto de conocimiento. Como afirma Eugenio Moya, la

<sup>22</sup> *Briefe...*, p. 158.

<sup>23</sup> La cita continúa: “In diesem Sinne bin ich neulich auf ein Thema zu einer Doktorarbeit gekommen das eventuell für mich in Betracht käme: Der Begriff der ‘unendlichen Aufagabe’ bei Kant [...] Jedenfalls gibt es gewisse Probleme wie eben die uns zentralen der Geschichtsphilosophie für die wir bei Kant im entscheidenden Sinne wohl erst dann etwas lernen können wenn wir sie für uns neu gestellt haben”, *Briefe...*, p. 159.

<sup>24</sup> Kant, I., *TL*, 409, p. 267, aquí la trad. de Cortina de la *Metafísica de las costumbres*.

<sup>25</sup> Kant, I., *RL*, edición de Cortina, pp. 194-6.



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

Escuela “quiso continuar el idealismo crítico hasta llevarlo a un idealismo lógico, eliminando todos los elementos realistas y psicológicos de la teoría kantiana. Entre ellos la cosa en sí y el momento receptivo del conocimiento.”<sup>26</sup> En este sentido, se enfatizó en un elemento que se encontraba ya en la obra kantiana, que es el de la cosa en sí como concepto-límite. La relación entre este y la unidad del conocimiento es cardinal: Cohen utiliza las nociones de concepto-límite y determinación-límite de la experiencia para designar la tarea del noúmeno y las ideas de limitar la experiencia contingente refiriéndola a una *unidad* no condicionada, al concepto de experiencia en su totalidad.<sup>27</sup> Sin embargo, también en Cohen el concepto excede el ámbito teórico y busca fundamentar la ética<sup>28</sup> y la estética con una legislación análoga a la cognoscitiva. Y también el Cohen de Berlín retoma, en *El concepto de religión* (1915) y en *Religión de la razón de las fuentes del judaísmo* (1919), la noción de tarea infinita para caracterizar el papel de la religión como punto infinitamente lejano. En esos escritos la tarea consiste en la coincidencia entre la religión histórica judía (que en sus fuentes, en su monoteísmo y su mesianismo, revela un fundamento ético-racional) y la religión de la razón misma como concepto a priori de la religión, interno al sistema de la filosofía. Este último sentido del concepto influye notablemente en el proyecto de Benjamin para la juventud en el marco de la *Jugendbewegung*. Como examina con cuidado Tamara Tagliacozzo,<sup>29</sup> en “La posición religiosa de la nueva juventud” (1914) Benjamin sostiene que la juventud debe seguir un camino que se dirige hacia un punto infinitamente lejano que mienta el ámbito religioso: “El movimiento de la juventud que se despierta señala el camino de aquel punto infinitamente lejano que llamamos religión”.<sup>30</sup>

El concepto de tarea infinita en Cohen está íntimamente vinculado con la cuestión del “ideal”, que aparece tanto en *Ethik des reinen Willens* (1904), *Ästhetik des reinen*

<sup>26</sup> Moya, E., “Heidegger, un kantiano sedicente. Comentarios al curso de Marburgo (1925-1926) sobre Kant”, *Daímon. Revista de Filosofía de la Universidad de Murcia*, 33 (2004), pp. 225-234. Disponible en: [http://www.safil.info/contenidos/biblioteca\\_saf/daimon\\_heidegger\\_kant.pdf](http://www.safil.info/contenidos/biblioteca_saf/daimon_heidegger_kant.pdf).

<sup>27</sup> En el mismo sentido, en la ética y la estética los conceptos de libertad y de finalidad apuntan a lo incondicionado

<sup>28</sup> Andrea Poma dice en *La filosofía crítica de Hermann Cohen*: “el carácter moral de la tarea implica saber apresar en el presente no sólo las condiciones de realizarse en el futuro de la idea, sino también en un cierto grado que sólo el humour sabe scorgere y valutare, una realización ya efectiva en la misma tarea”, citado por Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito...*, p. 57.

<sup>29</sup> Tagliacozzo, T., *Esperienza e compito infinito...*, p. 14 y ss.

<sup>30</sup> Benjamin, W., “La posición religiosa de la nueva juventud”, en: *Metafísica de la juventud*, trad. de L. Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós, 1993, p. 113.



Recordando a

## Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

*Gefühls* (1912), y en la primera parte de la *Logik der reinen Erkenntnis*. El ideal es caracterizado como “modelo” [Vorbild, Musterbild], “imagen de la perfección” [Bild der Vollkommenheit], y es nada menos que la imagen que opera como faro y fin de la historia humana, moral. Pero, como señala Astrid Deuber-Mankowsky<sup>31</sup>, el concepto está atravesado por una cierta tensión, entre la necesidad de dar cuenta de una imagen “visible” al menos para los ojos del espíritu, y la prohibición de imágenes del judaísmo. Esto se expresa en la *Ethik*, donde el ideal es tanto la perfección como la imperfección de la perfección.<sup>32</sup> Cohen introduce entonces la categoría de perfeccionamiento [Vervollkommnung],<sup>33</sup> que enfatiza la infinitud de la tarea y la eternidad del progreso moral.

Pero como hemos afirmado, Benjamin es un crítico de Cohen. Así como retoma los problemas planteados por él, y retorna de algún modo a su punto de partida, se separa respecto de algunas cuestiones importantes, como son el concepto de “origen”, que aquí no tratamos, y el de “tarea infinita”. En 1917 Benjamin escribe algunos apuntes sobre este concepto, que fueron editados entre las *Notizen*<sup>34</sup>, bajo los títulos “Die unendliche Aufgabe” y “Zweideutigkeit des Begriffs der ‘unendlichen Aufgabe’ in der Kantischen Schule”.<sup>35</sup> Allí, Benjamin caracteriza el concepto como el fundamento [Begründung] tanto de la autonomía del conocimiento como de su método. La cuestión de la autonomía alcanza inteligibilidad en función de la relación entre la noción de tarea infinita y la unidad del conocimiento: “la unidad del conocimiento descansa en que este consiste en una tarea infinita”<sup>36</sup>. Benjamin destaca que su uso legítimo refiere a la *forma* del conocimiento, y no a su materia. Esta indicación señala que no se trata de que la solución [Lösung] de la tarea sea algo a lo que nos acercamos progresivamente en el tiempo. La infinitud como referencia a un ideal estable que permanece como luz al final del camino es claramente impugnada aquí. Por el contrario, define la infinitud como de la tarea como el hecho de que ella no puede ser objeto de una

<sup>31</sup> Deuber-Mankowsky, A., *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen...*, pp. 106-112.

<sup>32</sup> Mankowsky compara esta dialéctica del concepto de ideal con la que existe en *Kants Theorie der Erfahrung* entre experiencia y conocimiento. Allí Cohen ubicó la cuestión en una exposición de los límites como “tarea infinita”, tal como ocurre con el concepto de ideal en su sistema de la filosofía.

<sup>33</sup> Cohen, H., *Ethik des reinen Willens*, Berlín, 1904, p. 423.

<sup>34</sup> Benjamin, W., *GS*, VI, pp. 51-53.

<sup>35</sup> Unos años antes había utilizado el concepto de “tarea”, por primera vez, en un escrito de estética, “Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin” (1914). Allí lo definía como “lo poetizable” [das Gedichtete], caracterizado por una *unidad* entre las funciones espiritual e intuitiva que se expresan en la forma [Gestalt]. La noción de tarea expresa allí la vida como unidad funcional última.

<sup>36</sup> Benjamin, W., *GS*, VI, p. 51.



Recordando a

## Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

pregunta, siempre finita. Benjamin constata ahí una confrontación entre la finitud de la pregunta y la infinitud de la tarea o la infinitud de la unidad. La unidad del sistema no puede entonces, y esto es una objeción al neokantismo, ser preguntada, porque la respuesta a cada pregunta finita hace surgir una nueva pregunta y de esta muchas más. En sus palabras, “Die Einheit der Wissenschaft beruht darin daß sie nicht auf eine endliche Frage die Antwort ist, sie kann nicht erfragt werden. Die Einheit der Wissenschaft beruht darin, daß ihr Inbegriff von höherer Mächtigkeit ist, als der Inbegriff aller der an Zahl unendlichen endlichen, das heißt gegebenen, stellbaren Fragen fordern kann”.<sup>37</sup>

Resulta inevitable pensar aquí en el concepto benjaminiano de “ideal del problema” y su referencia a una pregunta no existente presentado en el texto *Las afinidades electivas de Goethe* (1922). Es precisamente esta pregunta no existente la que apunta a la unidad del sistema de la filosofía. La no existencia de esta pregunta pretende marcar una diferencia con el concepto de ideal de Cohen. La tarea de la filosofía o el conocimiento no consiste en la búsqueda de la solución o cumplimiento en un futuro lejano, sino en el señalamiento de su “solubilidad” [Lösbarkeit] como premisa metódica. Ese sufijo –barkeit, llave fundamental del pensamiento de Benjamin, refleja la perspectiva de la redención del autor como una exigencia que debe ser pensada independientemente de su satisfacción. La redención es un concepto central en la reflexión sobre el conocimiento todas sus acepciones: como filosofía, traducción, crítica de arte e incluso la historia. En cada uno de estos ámbitos, el concepto de redención implica un reclamo procedente del mundo objetivo: la crítica de arte redime las obras; la filosofía redime los fenómenos a través de las ideas; la traducción redime el lenguaje; el conocimiento histórico no es sino la revolución, la redención de la humanidad. Se trata de una exigencia que habita efectivamente el mundo empírico –caído–, independientemente de las respuestas (o la ausencia de ellas) de los hombres. Esta exigencia, en tanto que objeto *autosuficiente* de estudio y eje de la problemática mesiánica, recibe diversos nombres en cada esfera: en el caso de la filosofía, la noción de origen [Ursprung]<sup>38</sup> es aquella marca en los fenómenos que reclama que sean nombrados – independientemente de que alguien los nombre–; en el caso de la traducción, la noción de

---

<sup>37</sup> Benjamin, W., *GS VI*, p. 51.

<sup>38</sup> En el “Prefacio epistemocrítico” de *El origen...*, *GS I*, 1, pp. 207-237.



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

traducibilidad [*Übersetzbarkeit*]<sup>39</sup>, según la cual el lenguaje es traducible más allá de su traducción efectiva, señala la misma necesidad; el término “criticabilidad” [*Kritisierbarkeit*], que Benjamin destaca en su interpretación del Romanticismo, se incluye en esta constelación como el reclamo de las obras de ser criticadas independientemente de la crítica; finalmente, en el ámbito de la historia, la noción de “ahora de la cognoscibilidad” [*Jetzt der Erkenntnisbarkeit*]<sup>40</sup> remite al reclamo de redención, procedente de las utopías frustradas de las generaciones pasadas.<sup>41</sup>

El aspecto que nos interesa destacar aquí como rasgo diferenciador de Benjamin respecto de Cohen hace a sus concepciones del tiempo. Mientras Cohen establece una clara primacía del futuro en su concepción de la tarea infinita, que se refleja evidentemente en su concepción del mesianismo, Benjamin reivindica el primado del pasado en su concepción de redención mesiánica. *Es desde el pasado de donde proviene la “débil fuerza mesiánica”*.

Cohen entiende que sólo el futuro puede abrir el panorama a la infinitud del progreso moral y con ello a la eternidad. La importancia dada al futuro por Cohen se vincula, como señala Hartig Wiedebach, con el “rechazo de lo transitorio” [die Abwehr des Vergänglichlichen] como motivo escondido que actúa en la determinación de Cohen del Ideal moral. Este acarrea consigo una recusación del pasado como espacio correspondiente a la transitoriedad.<sup>42</sup> Este autor señala la falta de una “reflexión recordante” [erinnernden Reflexion] en el pensamiento de Cohen, que bien puede contraponerse a la importancia decisiva del concepto de recuerdo en Benjamin. El recuerdo del pasado es precisamente el acto redentor por antonomasia.

<sup>39</sup> “Die Aufgabe des Übersetzers”, *GS*, IV, 1, p. 9-21.

<sup>40</sup> “Über den Begriff der Geschichte”, *GS*, I, 2, pp. 691-704.

<sup>41</sup> Cabe señalar –aunque no sea éste el lugar para desarrollarlo extensamente– que, en tres de las esferas mencionadas, el conocimiento es concebido dentro del marco de una filosofía del lenguaje nominativa, de origen bíblico y desarrollada luego especialmente al interior del misticismo: ni la filosofía, ni la crítica de arte, ni la traducción pueden realizar su tarea fuera del médium (ámbito) de la palabra (de allí que Benjamin dedique un capítulo de *El concepto de crítica de arte...* a la filosofía del lenguaje presente en los románticos).

<sup>42</sup> Wiedebach H., “Vergänglichkeit –in diese Wertung wandeln sich die Inhalte der Vergangenheit und Gegenwart unter dem ethischen Primat der Zukunft- ist der Makel, der die Einzelheiten charakterisiert. So bildet Cohen den Gegenbegriff der Ewigkeit”, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim, Olms, 1997, p. 115.



Recordando a

## Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

La crítica de Benjamin a este doble abandono del pasado y lo transitorio recorre su obra y encuentra su desarrollo tardíamente, en las célebres tesis de filosofía de la historia.<sup>43</sup> La crítica al progreso es precisamente una crítica a la idea de tarea infinita entendida como lento acercamiento a un ideal. Contra esto, Benjamin reivindica una idea de mesianismo como interrupción del tiempo histórico, como detención. El mesianismo presente en este escrito expresa precisamente esta cuestión: la llegada del Mesías constituye dicha interrupción. La historia mesiánica es la antítesis de la teleológica: la revolución no está al final del camino sino que interrumpe, irrumpe. De allí la célebre idea de Benjamin, que quedó entre los apuntes preparatorios, de que tal vez las revoluciones no sean la locomotora de la historia, como pensaba Marx, sino el *freno* de ese mismo tren en que la humanidad viaja.

Sostenemos, entonces, que Benjamin fue a buscar a los escritos de Kant sobre la historia una solución a la cuestión del mesianismo judío. El concepto de tarea infinita en los escritos sobre la historia eran para él una promesa en ese sentido. La articulación de Kant con el judaísmo era efectivamente una apuesta coheniana, pero carecía para Benjamin de una concepción verdadera del mesianismo. Y eso no sólo en los últimos escritos de Cohen, sino ya en “La idea de Mesías”<sup>44</sup> (1892). Quien olvide la importancia de este tema en la juventud de Benjamin, y crea que se trata de una preocupación de su madurez –sólo porque su desarrollo en las tesis de filosofía de la historia sea de 1940– no comprenderá la recepción benjaminiana de Kant, ni tampoco la propuesta de aquel Programa sobre la filosofía venidera que condensa el germen de su pensamiento. El comienzo de “La vida de los estudiantes”, de 1915, es elocuente al respecto: “Hay una concreta concepción de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo, sólo distingue el ritmo de los seres humanos y de las épocas, que va rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto corresponde lo inconexo, lo impreciso y falta de rigor de la exigencia que dicha concepción de la historia le plantea al presente. Pero, bien al contrario, la reflexión que

<sup>43</sup> Matthew Rampley critica la lectura de Benjamin de Kant, y sostiene que Cassirer muestra que puede haber una interpretación historizada del neo-kantismo libre de las críticas de Benjamín. Cf. *The Remembrance of Things Past. On Aby M. Warburg and Walter Benjamin*, Wiesbaden, Herrassowitz, 2000, p. 20.

<sup>44</sup> Cohen, H., “Die Messiasidee” (1892), en *Hermann Cohen Jüdische Schriften*, Berlín, Schwetschke & Sohn, 1924, pp. 105-124. Editado en castellano en: *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de Pablo Preve, Buenos Aires, Lilmod, 2010.



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

vamos a elaborar se refiere a un estado determinado en el que la historia reposa como reunida en un centro, tal y como ha sido desde antiguo en las imágenes utópicas de los pensadores. Los elementos propios del estado final no están a la vista como informe tendencia del progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados, ridiculizados. La tarea histórica es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, hacer que sea visible, hacerlo dominante en el presente”.<sup>45</sup>

### **El giro hacia el Romanticismo**

Como dijimos, al abandonar Benjamin el proyecto de escribir sobre el concepto de tarea infinita en Kant, en la que esperaba encontrar algo más cercano a su concepción, y no a la neokantiana, Benjamin encara su tesis de doctorado sobre el concepto de crítica de arte en el Romanticismo temprano. Por supuesto, este libro puede leerse como un original análisis del Romanticismo de Jena, pionero en repudiar la difundida exaltación de los elementos irracionalistas del movimiento, pero también como una obra en la que Benjamin, presionado por las formas académicas, introduce, de contrabando, sus propias consideraciones respecto del mesianismo, que concebía como la verdadera naturaleza del Romanticismo. En este sentido, resulta elocuente la carta del 7 de abril de 1919 que escribe a su amigo Ernst Schoen: “Aquí está [la tesis] que ha llegado a ser lo que debía ser: una visión de la verdadera naturaleza del Romanticismo, desconocida más que en ninguna parte en la literatura, pero esta indicación sólo es indirecta; en efecto, no podía yo abordar el mesianismo, corazón del Romanticismo –sólo traté la concepción del arte–, ni ninguna otra cosa que se me presentase al espíritu con intensidad, sin que me lo vedara la posibilidad de la actitud científica consagrada, complicada, convencional y, a mis ojos, distinta de la auténtica”<sup>46</sup>. Benjamin, como él mismo afirma, abordó de modo indirecto la cuestión del mesianismo y la mediación que estableció fue el concepto de “criticabilidad”, que

---

<sup>45</sup> Benjamin, W., “La vida de los estudiantes”, en *Obras II*, 1, trad. de J. Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007, p. 77. Y aún antes, en “Pensamientos sobre el ‘Festival’ de Gerhart Hauptmann” (1913), puede encontrarse también esta referencia.

<sup>46</sup> *Gesammelte Briefe*, II, Suhrkamp, Frankfurt a. M., p. 23.



Recordando a

## Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

presentamos brevemente más arriba. De este modo, el propio concepto benjaminiano de redención mesiánica puede encontrarse en esta temprana tesis de doctorado, y prefigura el carácter redentor que recibirá la crítica de arte en su trabajo de habilitación (finalizado siete años más tarde).

A partir de lo dicho, puede afirmarse que Benjamin mantuvo en ese cambio de autores –de Kant a Schlegel<sup>47</sup> y Novalis- la decisión de abordar una cuestión particular, que es una concepción del mesianismo que incorpora el pasado, lo transitorio, y en términos generales, una idea del tiempo contraria a la que sostenía el “progreso”: el tiempo homogéneo y vacío, en que los instantes son puntos por los cuales no puede ingresar el Mesías. Un mesianismo que la ética kantiana le hizo suponer que encontraría en los textos kantianos sobre la historia, y que desilusionado luego hallaría en el Romanticismo temprano. Benjamin pensaba que su propia época estaba “dormida” frente a esa visión de la historia, y no por otro motivo pudo afirmar: “Pero nosotros vivimos como si el Romanticismo no hubiera existido jamás, como si acabáramos de nacer”.<sup>48</sup>

La concepción romántica de la religión, del lenguaje (tal como la expone Benjamin en su tesis de doctorado), de infinito, a través de aquella enigmática categoría de “poesía universal progresiva”, que Benjamin distingue astutamente de la idea de progreso que critica, y la conduce por el camino de su propia concepción de tarea infinita, los esbozos teóricos de los románticos sobre la traducción, su teoría de la crítica, son elementos del Romanticismo que justifican el interés de Benjamin por este en el marco de las preocupaciones que nosotros señalamos. Pero sobre todo debe destacarse la concepción romántica de la filosofía, que Novalis puso en las siguientes palabras: “[l]a idea de la filosofía es una tradición misteriosa. En términos generales, filosofía es la tarea *de saber*. Es una ciencia indeterminada de las ciencias, un misticismo del afán de saber, el espíritu de las

---

<sup>47</sup> El descubrimiento de Schlegel es más temprano en el pensamiento de Benjamin, y un comentario de Scholem puede ilustrar el modo en que, ya desde 1916, Benjamin encontraba en Schlegel sus propias ideas: “Benjamin me contó que algunas semanas después de la redacción de aquella carta [en 1916 s Martin Buber], en la que hablaba en detalle de la función del lenguaje y del silencio, había encontrado en la *Philosophie der Geschichte*, de Friedrich Schlegel, un pasaje que venía a decir, si bien en otros términos, lo mismo que él había querido expresar en su carta”, *Historia de una amistad*, p. 42. Otro comentario prueba la importancia de Schlegel hacia esos años: “Benjamin había leído la *Romantische Schule* de Heine, sobre la que se expresaba en forma desdenosa [...] Estudiaba en aquella época los escritos en prosa de Friedrich Schlegel, que desde siempre ejercieron una fuerte atracción sobre él”, *Historia de una amistad...*, p. 75.

<sup>48</sup> *Obras*, p. 62.





Recordando a

## Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLITICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

ciencias, por así decirlo. [...] Pero todas las ciencias están relacionadas unas con otras, luego la filosofía nunca estará completa”.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Novalis, *La Enciclopedia*, trad. de Fernando Montes, Madrid, Fundamentos, 1996, p. 44.