

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.600001>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) ([texto legal](#)). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Juventud, religión y comunidad. Los gérmenes nietzscheanos del pensamiento de juventud de Walter Benjamin

Youth, religion and community. The Nietzschean roots of Walter Benjamin's early thought

ALEXANDRE IGLESIAS RODRÍGUEZ¹

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la influencia de la figura de Friedrich Nietzsche en el pensamiento de juventud de Walter Benjamin. Para ello, es necesario un primer examen de la relación entre Benjamin y Gustav Wyneken, pedagogo y mentor de Benjamin en su juventud, cuyo papel en la recepción del pensamiento nietzscheano por parte de Benjamin es clave. Posteriormente, a través de un examen de la producción juvenil de Benjamin, se muestra cómo la presencia de la filosofía nietzscheana es una constante presente en las bases de sus pretensiones filosóficas, fundamentalmente en el campo de la filosofía de la historia, aunque no exclusivamente.

Palabras clave: Nietzsche, juventud, historia, religión, comunidad.

Abstract: This paper aims to analyse the influence of Friedrich Nietzsche on Walter Benjamin's early thought. This requires an initial examination of the relationship between Benjamin and Gustav Wyneken, Benjamin's teacher and mentor in his youth, whose role in Benjamin's reception of Nietzsche's thought is key. Subsequently, through an examination of Benjamin's early work, it is shown how the presence of Nietzschean philosophy is a constant presence in the foundations of his philosophical pretensions, mainly, though not exclusively, in the field of the philosophy of history.

Keywords: Nietzsche, youth, history, religion, community.

1. Introducción

Si se pretende relacionar el pensamiento de Friedrich Nietzsche y de Walter Benjamin, esta conexión girará inevitablemente sobre la idea de historia. La producción escrita de ambos no podría ser más favorable a esta consideración, ya que la *preocupación* histórica es un hecho que atraviesa el pensamiento de ambos de lado a lado. Adorno, en su *Caracterización de Walter Benjamin* de 1950 ya afirmaba lo siguiente: «Como canon en su proceder siguió [Benjamin], quizá sin conocerla, la opinión crítica del último Nietzsche de que la verdad no

Recibido: 10/01/2024. Aceptado: 21/03/2024.

¹ Investigador contratado predoctoral de la Universidad de Santiago de Compostela. Alexandreiglesias.rodriguez@usc.es. Sus principales líneas de investigación son el pensamiento utópico y la filosofía de Walter Benjamin y de Ernst Bloch.

es idéntica a lo general e intemporal, sino que únicamente lo histórico asume la figura de lo absoluto» (Adorno, 1995, p. 14). Por ello, la relevancia de esta relación se muestra como un factor clave de cara a una comprensión más amplia del pensamiento benjaminiano.

Los textos de juventud de Benjamin suelen ser asumidos en cierto modo jugando un papel secundario dentro de su pensamiento. Han sido pocos los intentos concretos de visitar estos escritos integrándolos en el conjunto del pensamiento benjaminiano, y en la mayoría de los casos se quedan en simples menciones o se muestran como meras insinuaciones de elementos presentes en su filosofía posterior. Pese a esto, nuestra visión pretende ahondar en esta óptica, a través de una interlocución con Nietzsche que consideramos clave en el desarrollo de uno de los puntos cardinales del pensamiento benjaminiano como es la historia².

Los textos de Benjamin a los que nos referimos fueron escritos durante su etapa de estudiante, y están comprendidos entre los años 1911 y 1915³. En este período de formación resulta fundamental la figura de Gustav Wyneken (1875-1964), con el cual Benjamin entra en contacto en 1905, y va a ejercer en los años posteriores una enorme influencia sobre el filósofo alemán. Wyneken es quien muestra a Benjamin la filosofía y organiza sus lecturas, influyendo a su vez en la recepción del berlinés va a tener de estos escritos.

2. Gustav Wyneken: nociones sobre la juventud, la cultura y la *Freie Schulgemeinde*

Walter Benjamin tiene los primeros contactos con la obra de Nietzsche a través de Gustav Wyneken (1875-1964). La relación entre ambos se remonta al ingreso de Benjamin, en 1905, en el internado rural *Landerziehungsheim Haubinda*, tras abandonar el colegio progresista

² Dentro de los estudios que se han hecho al respecto de los textos de juventud de Walter Benjamin destacan los dos primeros capítulos de la biografía crítica que Howard Eiland y Michael Jennings publicaron en el año 2014, la cual fue recientemente traducida al español (Eiland y Jennings, 2020, pp. 27-107), y en el artículo *Juventud y pedagogía (sobre la génesis del pensamiento de Walter Benjamin)* (Ballester y Colom, 2011). Indicar también que existen otros tratamientos de la relación entre Nietzsche y Benjamin, aunque (por lo menos en lo que se refiere a la producción en lengua hispana) son escasos, y suelen centrarse en la etapa de madurez de Benjamin, como es el caso de Taccetta, 2021, que desarrolla una comparativa entre las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) y la *Segunda consideración intempestiva* (1873) de Nietzsche, o de Chaves, 2021, en el cual la figura de lo trágico es el nexo entre ambos autores.

³ Los escritos de Walter Benjamin a los que hacemos referencia están publicados en Benjamin, 2016, pp. 9-107. En su versión alemana los encontramos en Benjamin, 1989, pp. 9-87. Además, incluimos el recientemente publicado en español *La comunidad escolar libre* (1911) incluido en Benjamin, 2017, pp. 26-31, cuya versión en alemán la encontramos en Benjamin, 1992, pp. 9-13.

Kaiser Friedrich de Berlín por problemas de salud⁴. El tiempo que Benjamin pasó en este centro resultó ser determinante tanto para su vida como para su pensamiento, principalmente por el propio proceder de Haubinda en lo que a la enseñanza se refiere. Promovía el intercambio de ideas entre alumnos y profesores, a través de veladas regulares en las que se discutía sobre música y literatura, hecho que contrastaba con el modelo prusiano de enseñanza, que fomentaba la investigación independiente de los estudiantes y la especialización.

Otro elemento determinante que el internado introdujo en Benjamin fue la figura del propio Wyneken, respecto del cual se posicionará como una suerte de «discípulo»⁵ hasta el momento de una ruptura posterior por lo que considerará como desvaríos belicistas «vergonzosos e indignantes» del maestro (Eiland y Jennings, 2020, p. 110). Benjamin estudió literatura alemana con Wyneken entre 1905 y 1906. Esta enseñanza, en palabras del propio Benjamin, además de organizar y profundizar lo que hasta ese momento fueran lecturas dispersas, despertó en él el interés por la filosofía⁶. Bajo su influencia, Benjamin cambió su odio por la mediocridad del sistema educativo en una idealización de la vida escolar, la cual se convirtió en un modelo posible para la verdadera comunidad. Y cabe decir, además, que el hecho de que Benjamin se refiera varias décadas más tarde, durante su exilio parisino, en su esbozo del *Passagen-Werk*, a la teoría de la educación como raíz de la utopía, rinde cuentas de los reflujos que la cuestión educativa va a tener en el Benjamin adulto.

La figura de Wyneken puede entenderse como una especie de personaje socrático en el cual la pedagogía y la crítica de la cultura se entremezclan con la filosofía alemana del siglo XIX a modo de catalizador. La idea principal de sus enseñanzas es la de una nueva juventud como condición de posibilidad para un nuevo ser humano. La juventud aparece aquí como el centro de la esperanza para la humanidad, en tanto que potencial creativo por derecho propio, y no como una simple etapa de transición previa a las realidades prácticas de la madurez. Wyneken afirma que la potestad de *despertar* esta idea en la juventud estaría en manos de la escuela, quitando poder a la familia en el proceso educativo. A través de la

⁴ Este y otros apuntes biográficos están extraídos de la biografía de Benjamin hecha por Howard Eiland y Michael W. Jennings por considerarla la más completa hasta la fecha (Eiland y Jennings, 2020).

⁵ En una carta a Carla Seligson del 15 de Septiembre de 1913, Benjamin afirma que «no debemos comprometernos con una sola idea» (Benjamin, 2012 p. 54), en un contexto en el que disocia el concepto de cultura de la juventud como iluminación directa de la luz del Espíritu de la idea de Wyneken de tal cultura como movimiento político.

⁶ La cita pertenece a un *Currículum Vitae* elaborado por Benjamin en el año 1911 con el objeto de favorecer su ingreso en la universidad (Benjamin, 2011, pp. 49-50).

propagación de la cultura, la escuela iría más allá de la mera acumulación y organización de información «muerta», promoviendo el cultivo de la mente y de la sensibilidad. La tradición cultural debe ser pasada por un filtro crítico renovador cuyo punto de apoyo sería el propio presente.

El núcleo central del pensamiento de Wyneken es la idea de la *Comunidad escolar libre* (*Freie Schulgemeinde*), hecha realidad en Wickersdorf en 1906, en la cual cristalizan los elementos que mencionamos en el párrafo anterior. En palabras del propio educador:

«La idea de la Comunidad Escolar Libre nació desde el principio en oposición a dos corrientes de nuestro tiempo: la biológica y la individualista. Por corriente biológica entiendo yo la fe en la vida como valor absoluto último (iniciada por Darwin y formulada por Nietzsche). Esta fe es la predominante en la actualidad; los bienes supremos espirituales, sentidos como absolutos, como fines en sí -el conocimiento o el arte-, son para aquella medios para el acrecentamiento y enriquecimiento de la vida o del sentimiento vital.

Nosotros invertimos esta relación: la vida existe para servir a aquellos valores absolutos y para contribuir a su realización [...]» (Wyneken, 1926, p. 16)

De este modo, la cultura funcionaría en la óptica wynekeniana a modo de motor histórico, tratando de devolver, de alguna manera, el *momentum* hegeliano⁷ a los desfases vitalistas de Nietzsche que para Wyneken se acercan peligrosamente al individualismo, para el cual «el sentido de la existencia es el desarrollo de la personalidad individual, el desarrollo de todas las posibilidades que hay en él [el ser vivo individual]» (Wyneken, 1926, p.16). Frente a esto, la *Freie Schulgemeinde* pretende funcionar como una especie de antídoto comunitario siguiendo la máxima que subyace al famoso verso de John Donne *no man is an island*:

«El individuo espiritual, la personalidad aislada, tiene solo una existencia derivada, secundaria. El pensar humano sólo ha llegado a existir por medio del lenguaje. (“Pensar es hablar mudo”) Y el lenguaje ha surgido de la sociedad. El pensar es un tesoro social; cuando el individuo piensa, piensa en él su lenguaje, su sociedad» (Wyneken, 1926, p. 16).

Pese al tono idealista, Wyneken hace gala de una suerte de decepción histórica respecto del sistema hegeliano en tanto que promesa de una nación alemana con «un grado tal de seriedad y elevación de conciencia» que ante ella «sólo pueden valer ya las ideas y lo que demuestren sus títulos de legitimidad ante el foro de la razón» (Hegel, 1995, p.4). El triunfo en la época del filisteísmo cultural⁸ devaluaba los grandes planes que el Espíritu tenía preparados para los

⁷ La perspectiva de Wyneken presupone a la conciencia individual subyugada al Espíritu objetivo en su desarrollo, llegando a decir incluso que como tal «el individuo no existe» (Wyneken, 1926, p. 16). Para eso se apoya tanto en un argumento biológico, el de la supervivencia de la especie a costa de la irrelevancia de los individuos particulares, como en la antropología platónica (Wyneken, 1926, p. 16).

⁸ La palabra alemana *Philister* era utilizada despectivamente desde finales del siglo XVIII por los estudiantes universitarios para referirse a las personas de la generación de sus padres, las cuales gozaban de una buena situación económica pero carecían de gusto artístico y literario, sin mostrar ningún tipo de reparo a la hora de exhibir públicamente su mal gusto.

alemanes, y parecía desmentir la supuesta presencia de un progreso en la historia del pensamiento, así como en la historia en general⁹. Ante esta situación, Wyneken rescata una vieja receta romántica para recuperar la función espiritual auténtica:

«Colaborar a esta ascensión del espíritu en la comunidad es la exigencia del imperativo absoluto. Su fórmula es: fomenta el espíritu. Y con ello se da, en medio de la perturbadora multiplicidad de las exigencias de la vida y de la sociedad, una regla de conducta, una medida sencilla de valoración. Bueno es lo que ocurre en la dirección (o con el propósito) de fomentar el espíritu» (Wyneken, 1926, p. 20).

Lo que el educador plantea es una especie de recuperación de la religiosidad desde el heroísmo nietzscheano, una religiosidad activa opuesta a la antigua religiosidad pasiva, que lo que busca es «ayudar al espíritu a su realización» (Wyneken, 1926, p. 21). Frente al vaciamiento de lo humano en la sociedad industrial burguesa, Wyneken promulga un alegato similar a la misión de aquel soldado que vigiló las puertas de Pompeya durante la erupción del Vesubio, la necesidad divina por sí misma, dejando de lado las lógicas propias de la racionalidad instrumental, aquella de los medios y los fines. Y el agente encargado de erigir esta nueva religiosidad no va a ser otro más que la juventud, la cual «aún no está moralmente falseada por la lucha por la existencia» (Wyneken, 1926, p. 22). De este modo se justifica la preocupación wynekeniana por la reforma escolar y la búsqueda de un impacto claro en los estudiantes de la época.

El influjo que las ideas de Wyneken tienen en el joven Benjamin aparece ya desde sus primeras incursiones escritas. En el texto que abre la sección correspondiente a sus trabajos de juventud en sus *Gesammelte Schriften*, titulado *Das Dornröschen (La Bella Durmiente)*¹⁰ y datado en marzo de 1911, podemos ver el tono cercano a lo épico empleado para arengar a la juventud a construir un nuevo mundo que por derecho propio les pertenece, y lo hace a través de una sucinta reconstrucción de lo que parece ser su panteón personal en esa época, en el cual encontramos tanto personajes literarios como Hamlet o Fausto, así como grandes avatares de la cultura alemana como Nietzsche, Schiller, Goethe o Ibsen. Este texto, al igual que la mayoría de sus publicaciones de la época, aparece en la revista juvenil impulsada por Wyneken *Der Anfang*, a la cual en el texto Benjamin se refiere de este modo:

«Nuestra revista quiere mostrar a la juventud qué valor y expresión ella obtuvo en los años juveniles de los grandes: de un Schiller, de un Goethe, de un Nietzsche. Quiere mostrarle caminos para que despierte al sentimiento de comunidad, para que despierte la consciencia de sí misma, de quien dentro de unos lustros tejerá y modelará la historia» (Benjamin, 2007, pp. 9-10).

⁹ La crítica a la idea de progreso será también un elemento central del pensamiento benjaminiano. *Vid.* Löwy, 2015.

Teniendo en cuenta sus declaraciones posteriores¹¹ es posible extraer la conclusión que la elección de estos nombres viene en gran medida influenciada por su mentor. Pero más allá de eso, el hecho de que se refiera a *Der Anfang* como *nuestra* revista es una muestra clara de que su implicación con el proyecto reformista de Wyneken iba más allá de una admiración puntual por su figura.

Unos meses más tarde, en mayo de 1911, Benjamin realiza una nueva publicación en *Der Anfang* titulada *Die Freie Schulgemeinde* en la cual habla de este modo de la utopía personal de su mentor:

«La FSG no surgió de la necesidad de una reforma parcial; [...] lo esencial de la institución de ninguna manera se circunscribe al ámbito pedagógico: su foco es un pensamiento filosófico, metafísico, un pensamiento que por cierto es independiente de la metafísica cosmológica de cualquier partido» (Benjamin, 2017, pp. 26-27).

Y más adelante:

«La escuela es el lugar donde se le debe revelar al espíritu infantil “que no es una conciencia aislada, sino que desde el inicio ha visto y conocido las cosas mediante un espíritu objetivo que lo domina y lo gobierna, un espíritu cuyo portador es la humanidad y gracias al cual esta es humanidad”. Todos los bienes ideales –lengua y ciencia, derecho y moral, arte y religión- son expresiones de dicho espíritu objetivo. [...] Con esto queda determinada la tarea del individuo. Tiene que ponerse al servicio del espíritu objetivo y cumplir con su deber de trabajar para los bienes superiores» (Benjamin, 2017, pp. 27-28).

Estos fragmentos dan cuenta de la vinculación de Benjamin con el proyecto de Wyneken. Afloran en el las cuestiones relativas «la impronta de esta época» consistente en la «incipiente emancipación del espíritu»¹² a través de una profunda reforma educativa, de la cual Wyckersdorf es el mejor ejemplo. Además, el propio lenguaje empleado por ambos presenta similitudes irremediables. Situar al individuo en su tarea histórica como portador del espíritu de su comunidad, identificar a este individuo con la juventud y erigir la escuela como el lugar en el cual se debe producir la comunión entre esta última y la Idea serían los tópicos fundamentales de sus escritos, tanto del maestro como del aprendiz.

En la correspondencia de Benjamin de la época encontramos también menciones a su relación con Wyneken y la *Freie Schulgemeinde*. En su carta a Ludwig Strauss de noviembre de 1912 afirma que «la idea de la juventud tal como la encarna Wickersdorf es para mí la vara con la que mido todo», con lo cual pretende justificar su no adhesión al sionismo, en la medida en la que no puede «aceptar una segunda idea racionalizadora, configuradora» (Benjamin, 2017, p. 33). En las siguientes líneas menciona a su maestro: «El Dr. Wyneken

¹¹ Vid. Nota 5.

¹² Wyneken citado en Benjamin, 2017, p. 27.

dijo oportunamente que Europa debe dejar que la juventud le responda a este libro (en referencia al libro de Ku Hung-Ming *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen*), y yo no sabría qué otra respuesta se podría dar sino un viraje hacia el futuro, que ha de llenarse más con movimientos sociales que culturales» (Benjamin, 2017, p. 35). Además, en otra epístola a Carla Seligson del 5 de junio de 1913, Benjamin afirma lo siguiente: «[...] *mein Denken geht immer wieder von meinem ersten Lehrer Wyneken aus, kommt immer wieder dahin zurück*» (Benjamin, 1995, p. 108). Puede observarse de este modo el gran sentimiento de deuda que el berlinés sentía hacia su mentor, el cual será, por lo tanto, una figura decisiva en su formación intelectual, cuyas ideas atravesarán la amalgama de escritos de Benjamin en esos años.

3. El problema del conocimiento histórico y la importancia de Nietzsche

La componente heroica que Wyneken equipara a la ética y religiosidad del idealismo absoluto como fines en sí mismos de la juventud no corrompida por el filisteísmo proviene de una interpretación personal del pensamiento nietzscheano, a la que el Benjamin estudiante se ve expuesto a través de lecturas compartidas con su mentor.

Dos obras de Nietzsche aparecen con especial relevancia dentro de las lecturas del joven Benjamin: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1874) y *Así habló Zaratustra* (1883). El primero de ellos, texto breve y en cierto sentido panfletario, siendo también determinante para Wyneken, influirá en la forma a su vez panfletaria y exhortativa de los textos benjaminianos de juventud. Es de crucial importancia la comprensión histórica que Nietzsche ofrece en este texto para la *experiencia* de juventud benjaminiana.

Nietzsche parte de una crítica radical a las corrientes académicas dominantes en su época, el positivismo y el historicismo. Pese a sus grandes diferencias¹³, para ambas corrientes era agradable pensar la presencia de un progreso teleológico en la historia humana, siendo el conocimiento histórico no más que una suerte de corroboración de tal tendencia a través de la acumulación y ensamblaje de datos históricos. Es necesario tener en cuenta en este punto que la idea de un progreso lineal acumulativo en la historia humana aparece en el pensamiento moderno y contemporáneo como una problemática que llevará a un desarrollo

¹³ Mientras el positivismo establece como epistemológicamente equivalentes historia y naturaleza, esto no se da en el historicismo, el cual considera el hecho histórico sujeto a una *historicidad* sin la cual no puede ser comprendido. (Löwy, 2000).

particular de la filosofía de la historia en autores como Hegel o Marx, pero cuyas raíces se remontan mucho más atrás en el tiempo¹⁴. En este sentido es asumida por el positivismo del siglo XIX, adjuntando esta perspectiva al pensamiento científico de la época¹⁵, asumiendo como ya reales de algún modo todas sus virtualidades posibles (un final de la historia sin final, por decirlo así) y estableciendo un determinado corpus ideológico alrededor de las promesas que la industrialización y el capitalismo de mercado corroboraban día tras días con su crecimiento desenfrenado. Esta concepción encajaba además con la idea hegeliana de la historia como proceso de autocomprensión del Espíritu, concepción bajo la cual cabe un desarrollo acumulativo del conocimiento, o lo que es lo mismo en el contexto ideológico positivista, de la ciencia moderna. No es extraño que Augusto Comte considerase a Hegel como el agente adecuado para la difusión de la filosofía positiva en Alemania¹⁶.

Paralelo al positivismo, siendo una corriente que aparece a finales del siglo XVIII y va a tener un fuerte desarrollo a lo largo del siglo XIX, está el historicismo. Fuertemente arraigado en los principios del romanticismo y el idealismo alemán, el historicismo posee su propia justificación del progreso histórico. Pese a sus diferencias con el positivismo¹⁷, el historicismo coincide en su legitimación del presente histórico¹⁸, esta vez soportado por un «crecimiento orgánico». El presente es para esta corriente el producto de siglos de acumulación histórica, y todos los intentos que tengan como objetivo derribar lo establecido están condenados al fracaso. Aunque el historicismo asume al sujeto, incluido el historiador, dentro de una *historicidad* que es propia de su presente, no es el que evalúa la historia, es la propia historia la que realiza la valoración de sí misma y en el presente encontramos su legitimación.

Nietzsche, por su parte, en su pequeña obra, señala a ambas corrientes como «un tropel de puros pensadores que no hacen más que asistir como espectadores a la vida» o como «individuos sedientos de saber, que solo con el saber se sienten satisfechos y para quienes el aumento de conocimientos es el objetivo en sí» (Nietzsche, 2000, p. 69). Nietzsche postula que no tiene sentido ni una admiración ciega y acrítica por los supuestos grandes hechos del

¹⁴ Robert Nisbet ha asociado esta particular concepción del tiempo histórico como un hecho propio del pensamiento occidental, encontrando sus raíces en la Grecia Clásica y el cristianismo. *Vid.* Nisbet, 1986.

¹⁵ *Vid.* Habermas, 1986.

¹⁶ La relación entre Comte y Hegel ha sido señalada, entre otros, por Friedrich A. Hayek, así como también indica que en la convergencia de sus doctrinas encontramos los fundamentos constituyentes de las ciencias sociales contemporáneas (Hayek, 2003, pp. 303-328).

¹⁷ Véase nota 12.

¹⁸ «Tudo que emerge da história de forma estável é *eo ipso* válido, enquanto expressão da vontade divina» (Löwy, 2000, p. 68).

pasado ni tampoco una mera acumulación de datos igualados axiológicamente. El tiempo histórico, siguiendo la comprensión nietzscheana, trasciende la cronología lineal de la tradición occidental y propone una primacía epistemológica del presente, lugar de encuentro entre el pasado y el futuro¹⁹. La historia responde a unas necesidades que vienen dadas por la vida y, por lo tanto, por el presente histórico. Cualquier pensamiento que responda a esta necesidad con un olvido de la vida, que no la tenga como directora en su quehacer, para Nietzsche estará cometiendo un deliberado acto de traición contra la misma. Porque para Nietzsche es de una simpleza aplastante «que el conocimiento del pasado sea deseado en toda época solamente para servir al futuro y al presente, no para debilitar el presente o cortar las alas de un futuro vigoroso» (Nietzsche, 2000, p. 69).

Siguiendo este razonamiento, Nietzsche observa que la relación entre la historia y la cultura ve adulterada su disposición natural a causa de los *perjuicios* que estos complejos ideológicos traen al terreno de juego del conocimiento histórico. La consecuencia fundamental de poseer una cultura cuya actividad idiosincrática es la acumulación amorfa de conocimientos tiene como resultado el dejar de ser cultura en el sentido propio²⁰. La facultad creadora inherente al verdadero hecho cultural resulta anulada, la producción cultural pasa a estar regida por el *recuerdo*, generando una dinámica de lo nuevo en la que la sustitución formal, vacía de cualquier contenido espiritual, se convierte en la norma. En su vertiginosa sucesión formal, esta dinámica genera la ilusión del cambio, pero el resultado real es el eterno retorno de lo igual²¹.

¹⁹ La primera alusión que Benjamin hace de esta obra de Nietzsche la encontramos en el artículo titulado *Enseñanza y valoración* (1913) refiriéndose a la necesidad de una perspectiva histórico-crítica en el *Gymnasium* humanista, siendo esta última una de las dos modalidades principales de la enseñanza post-obligatoria, junto con la *Realschule*. Benjamin afirma: «Los griegos de este *Gymnasium* no serían un reino fabuloso hecho de “armonías” e “ideales”, sino los griegos aristocráticos de Pericles, que despreciaban a las mujeres y amaban a los hombres; unos griegos con esclavitud y con los mitos oscuros de Esquilo» (Benjamin, 2016, p. 41). En esta línea, en la sexta sección del ensayo de Nietzsche, dice lo siguiente: «Quiere la verdad, pero no solamente como un saber frío y estéril, sino como juez que ordena y castiga; la verdad, no como posesión egoísta del individuo, sino como sagrada legitimación para eliminar todas las barreras de la posesión egoísta; la verdad, en una palabra, como juicio universal y no como presa capturada y placer del cazador individual» (Nietzsche, 2000, pp. 92-93)

²⁰ «El saber consumido en exceso, sin hambre, incluso contra las necesidades de uno, no actúa ya como una fuerza transformadora orientada hacia el exterior, sino que permanece encerrado dentro de un cierto caótico mundo interior que el hombre moderno designa, con extraña soberbia, como su característica “interioridad”» (Nietzsche, 2000, pp. 71-72).

²¹ Buck-Morss señala el tratamiento de la dinámica de la moda propia del capitalismo industrial analizada por Benjamin en términos muy similares a los empleados por Nietzsche: «En la imagen del Infierno como configuración de repetición, novedad y muerte, Benjamin se abre a la comprensión filosófica del fenómeno de la moda específico de la modernidad capitalista. [...] La moda no es sólo la moderna ‘medida del tiempo’, sino que encarna la transformada relación entre sujeto y objeto que resulta de la ‘nueva’ naturaleza de la producción de mercancías» (Buck-Morss, 2001, p. 114).

Este proceso de vaciamiento redonda precisamente en la cultura filistea que el joven Benjamin señala, y es precisamente su forma de constituirse basada en el *recuerdo* lo que devalúa su capacidad creadora, aquello que debería constituir la como tal. El modo en como un colectivo cultural se sitúa históricamente es por lo tanto crucial. Y es ahí donde la educación va a jugar un papel decisivo para el devenir, en tanto que “reproducción de los valores espirituales” (Benjamin, 2016, p. 14). Benjamin pretende con esto establecer una continuidad de sentido en el desarrollo histórico, determinada por el Espíritu, que permita romper la estaticidad en la que se encuentra inmerso el mundo contemporáneo. Tal y como la entiende Benjamin, a través de la educación «crecemos más allá de nuestro presente. No sólo *pensamos sub specie aeternitatis*: al educar, *vivimos y actuamos sub specie aeternitatis*» (Benjamin, 2016, p. 16). El avance ciego a través del curso de la historia redonda en la falta de una meta, en la pérdida total del sentido; un desgarramiento en el tejido cultural para el cual la reforma escolar, siguiendo a Benjamin, pretende erigirse como el único antídoto.

4. Benjamin: la comunidad y la nueva religiosidad

A pesar del reto que rellenar el vacío contemporáneo a través de una reforma escolar ya supone *per se*, Benjamin no se limita a esto. La relación de la escuela con la cultura es absolutamente determinante, y precisamente por esto el filósofo alemán complementa dialécticamente una componente positiva, creadora (el nuevo *relleno* espiritual), con una suerte de vía negativa basada en la revisión crítica exhaustiva de los propios valores culturales. Pues para Benjamin no tiene sentido continuar reproduciendo unas estructuras culturales que justifican la opresión de una parte de la humanidad sobre la otra, hecho para el cual el relato histórico que supone la ideología del progreso supone una legitimación, gestada en los albores de la modernidad y enmarcada teóricamente a lo largo del siglo XIX. Es aquí donde la crítica se erige como condición necesaria en aras de la construcción de un futuro más justo para la humanidad; una crítica a su vez histórica, consistente en una suerte de destrucción creadora, filtrando el relato oficial para quedarse con sus márgenes, la historia de los oprimidos, sus propios relatos en los cuales están como elementos latentes aquellos «elementos del estado final» que para Benjamin son comunes al impulso histórico. Citando a Benjamin en su escrito de 1915 *La vida de los estudiantes*:

«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 van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto corresponde lo inconexo, lo impreciso y falto de rigor de la

exigencia que dicha concepción de la historia le plantea al presente. Pero, bien al contrario, la reflexión que 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 de progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados» (Benjamin, 2016, p. 77).

Resulta evidente que en eso «inconexo, impreciso y falto de rigor» que la ideología del progreso exige al presente resuena una partitura que ya fue interpretada por Nietzsche. Pese a ello, no deja de llamar la atención el énfasis benjaminiano, ya presente explícitamente como puede observarse en sus trabajos de juventud, sobre los márgenes históricos. Aquí no se trataría de equiparar la historia de los oprimidos con la juventud en tanto que colectivos: se trata de fenómenos diferentes. Mas no es sino la juventud aún no contaminada por el filisteísmo la que puede salvar estos márgenes a través de la construcción de un nuevo encuadre para el presente.

Si bien llegados a este punto saltan a la vista las analogías entre ambos, ya que en ambos casos, en palabras de Nietzsche «necesitamos la historia para la vida y la acción» (Nietzsche, 2000, p. 32), no menos importantes son las diferencias. En lo esencial, la tarea histórica tal y como es entendida por Benjamin, se aparta radicalmente del individuo heroico nietzscheano. Más que una sociedad de Zaratustras en las cimas de sus montañas el berlinés centra la mirada en la historia sepultada, en los márgenes históricos que suponen los oprimidos por el relato oficial de la historia, que para Nietzsche no son más que la «raça rancorosa» (Nietzsche, 2019, p. 31) cuyo movimiento histórico supone una constante venganza *imaginaria* contra los fuertes, siendo los valores producidos por el odio contra ellos su arma más poderosa. Por su parte, Benjamin se aparta radicalmente de esta idea²², oponiendo al individuo nietzscheano la *comunidad*, idea que indudablemente le llega a través de sus experiencias con Wyneken²³.

²² Irving Wohlfarth señala que existen diferencias en las situaciones socioculturales de ambos, lo cual justifica una diferencia de base en sus respectivas posiciones: «Ambos pertenecen a los márgenes de una minoría excluida a la cual deben una alianza cuestionadora, pero incuestionada. Él [Nietzsche] vigorosamente se excluía de la mayoría en la que había nacido. Ellos pertenecen a una línea de “parias” judíos o de “judíos no judíos” nacidos de una interacción productiva entre el judaísmo y la Ilustración» (Wohlfarth, 2016, pp. 80-81). Pese a ello Wohlfarth advierte que sus pensamientos no dejan de estar emparentados, siendo versiones alternativas de un proyecto común.

²³ James McFarland señala que el proceder de Wyneken respecto de la lectura de textos determina el modo concreto mediante el cual Benjamin se enfrenta con la tradición filosófica. De este modo, más que los contenidos, lo relevante sería la táctica hermenéutica mediante la cual se da el enfrentamiento con las obras. Además, también indica que si bien la alusiones a Nietzsche son escasas en los textos benjaminianos de juventud, esto está motivado por el carácter de *ideal* que para Benjamin supone la figura de Nietzsche, a la cual

De este modo, la obra de Nietzsche permite a Benjamin enfrentarse con su situación histórica a través de un camino personal profundo, cuya condición de posibilidad reside en su juventud. El problema que el berlinés no deja de poner de manifiesto radica en la naturaleza del modelo educativo, el cual empuja a los jóvenes al individualismo y al filisteísmo cultural. Las palabras de Benjamin pertenecientes a su texto *Romanticismo* pueden resultar ilustrar esta cuestión:

«Nuestra escuela está llena de falso romanticismo. Lo que nos da de los dramas, de los héroes históricos, de las victorias de la técnica y de la ciencia, todo eso es falso, ya que nos lo da fuera de su propio contexto espiritual. Estas cosas de las que nos dicen que han de formarnos son hechos individuales, y la cultura es una feliz casualidad. [...] La carencia de ideales de nuestra juventud es el último resto de su honestidad. [...] Sin duda, la misión de Friedrich Nietzsche ante la juventud escolar consistió en señalarle algo más allá del ayer, hoy y mañana de los deberes escolares» (Benjamin, 2016, pp. 44-45).

Frente a esta situación general, el proyecto reformista de Wyneken se erige como un faro en medio de la tormenta a ojos de Benjamin. La relevancia de esta institución en tanto que modelo para Benjamin no es un hecho casual, y nos remite a la idea de la juventud como lazo fundamental entre la escuela y la cultura, jugando esta, por lo tanto, un papel fundamental en la construcción de los lazos sociales que erigen lo comunitario. Y es en este punto donde la idea de una nueva religiosidad alcanza una especial relevancia. Siendo la condición de posibilidad fundamental para el establecimiento de una nueva comunidad, esta idea se erige como el eje de coordenadas sobre el cual se orientan tanto la tarea de la juventud en sí misma como la acción educativa como impulso necesario para tal fin. Esto es lo que, para Benjamin, muestra la *Freie Schulgemeinde*²⁴.

Estas cuestiones adquieren una relevancia particular en el texto *Diálogo sobre la religiosidad del presente*, escrito por Benjamin entre finales de 1912 y principios de 1913. De este documento destaca, además de su forma (el diálogo), que en sí misma ya da cuenta de la experimentación que desde muy temprana edad el berlinés busca en su producción escrita, que en sus páginas encontramos la primera alusión a Nietzsche en un trabajo destinado a ser publicado, aunque finalmente nunca se diera esta circunstancia. En el *Diálogo*, es el propio Benjamin la que mantiene una conversación con un agente al que denomina como «un amigo», pero que realmente no representa a una persona concreta o individual, sino que

se suman otros nombres como Goethe o Schiller, para conformar lo que sería su panteón personal de esos años (McFarland, 2002, pp. 23-83).

²⁴ Vid. Benjamin, 2017, pp. 26-28. (Citado en el apartado 2).

supone una expresión del *establishment* cultural de la época²⁵. Benjamin realiza aquí uno de sus primeros esbozos sobre la cuestión de la mitología moderna en tanto que falsa religiosidad:

«Estamos atrapados en una ridícula contradicción: se supone que la tolerancia ha liberado a la actividad social de toda exclusividad de orden religioso, y los mismos que proclaman la actividad social de los ilustrados convierten en religión la tolerancia, la Ilustración, la indiferencia e incluso la frivolidad» (Benjamin, 2016, 20).

De este modo, la cultura contemporánea, que en su despliegue devalúa lo religioso, cae precisamente en aquello cuya aparente superación la erige como resultado de un progreso. Y es este progreso el que amalgama el todo histórico en una divinización absurda de todos sus contenidos fácticos, una igualación ontológica que no deja de ser una legitimación del poder dominante. En el *Diálogo*, el amigo de Benjamin se refiere a esta circunstancia como *panteísmo*: «en él lo feo y lo malo aparece como necesario y, por tanto, divino» (Benjamin, 2016, p. 23). A lo que Benjamin responde:

«[...] el *amor Dei* resulta incompatible con mi idea de la religión. La religión tiene su base en un dualismo, una intensa aspiración a la unificación con Dios. [...] La religión pronuncia las más poderosas entre las palabras, pero además es exigente, conoce lo no divino, incluso el odio. Una divinidad que se halle en todas partes, que comunicamos en efecto a toda vivencia y a todo sentimiento, es un ensalzar los sentimientos y, en realidad, una profanación» (Benjamin, 2016, p. 23).

Es por esto que Benjamin afirma que los «elementos propios del estado final» a los que se refería en *La vida de los estudiantes* se encuentran ya en los relatos marginales, siendo la ideología del progreso la que los sepulta bajo un supuesto *panteísmo* el cual recae en mitología. Y es de aquí de donde se deriva la necesidad de una nueva religiosidad, aquella que, para Benjamin, sólo puede partir de la juventud aún no asimilada, o por lo menos aún no completamente asimilada, a la maquinaria ideológica dominante. Pero, a pesar de la claridad y la urgencia con la cual Benjamin plantea la necesidad de una nueva religiosidad, concluye el texto afirmando que apenas puede ser dicho nada acerca de esta, que sólo cabe esperar activamente lo que ciertos *profetas*, como Nietzsche, ya han anunciado²⁶.

²⁵ McFarland señala que el interlocutor en el *Diálogo* podría ser su amigo Fritz Heinle, poeta que se suicidó en 1914 tratando de evitar la llamada a filas durante la Gran Guerra. Este hecho fue muy doloroso para Benjamin y dejó en él una huella que lo acompañó durante toda su vida. Siguiendo a McFarland, Heinle *corporeiza* la conversación, manifestando un principio metafísico para lo comunitario en el joven Benjamin. La amistad, de este modo exhibiría una suerte de «identidad negativa» en la medida en que cada una de las partes reconoce la necesidad positiva de ser verdadera para su propio espíritu (McFarland, 2002, p. 61).

²⁶ «Pienso que no podemos decir nada sobre el Dios y la doctrina de esta religión, y muy poco sobre su vida cultural. [...] Creo también que ya hemos tenido profetas: Tolstoi, Nietzsche, Strindberg» (Benjamin, 2016, p. 34).

En la carta a Ludwig Strauss del 21 de Noviembre de 1912 a la que se hizo mención el apartado 2, Benjamin anuncia la reciente lectura de *Así habló Zaratustra*. Si a este hecho sumamos las alusiones que en el propio texto de Benjamin se hacen a la obra de Nietzsche podemos inferir que esta lectura tuvo un impacto significativo en el filósofo berlinés. El contenido de esta epístola es particularmente interesante ya que es uno de los primeros testimonios benjaminianos de su enfrentamiento con la cuestión de su identidad como judío y su posición acerca del sionismo en ese momento de su vida. Aunque acepta el judaísmo como una esencialidad común a una circunstancia social de un selecto grupo de la intelectualidad alemana de la época, a la cual se refiere en la epístola como una *élite*, reniega de la posición sionista por su contenido práctico, para el cual Benjamin ya posee una guía en los ideales de la comunidad escolar de Wickersdorf²⁷. Para el filósofo berlinés supone una completa imposibilidad la aceptación de un segundo principio para la acción práctica, dando a entender que la reforma escolar está para él, en ese momento, por encima de sus propias cuestiones identitarias.

El desmarque que Benjamin hace a respecto del sionismo en la carta a Strauss da cuenta de que la idea de religiosidad que gravita alrededor de su pensamiento no se adscribe a ningún fenómeno religioso concreto, sino que se trata más bien de un retorno a la propia religiosidad en sí misma como antídoto al vaciamiento espiritual del mundo. Benjamin dice: «para mí el judaísmo no es en absoluto un fin en sí mismo, sino un notable portador y representante de lo espiritual» (Benjamin, 2017, p. 33). Sin embargo, no deja de considerar como una esencialidad su identidad como judío desde muy temprano, la cual no deja de lado en ningún momento; muy al contrario, su creciente interés en el judaísmo influirá notablemente en el establecimiento de un nuevo centro de gravedad en su pensamiento, luego del desengaño sufrido con Wyneken y su escuela durante la Gran Guerra.

Al final de la carta, Benjamin advierte a Strauss de los peligros de «los sociobiólogos al estilo de Nietzsche» que «transmiten un heroísmo tomado de la idea y llevado a lo material» (Benjamin, 2017, p. 36). La actitud de Benjamin respecto del filólogo puede parecer ambigua en este punto, ya que a pesar de la advertencia, no deja de reconocer la grandeza del *Zaratustra* y la fuerza con la cual «apunta a las ideas» (Benjamin, 2017, p. 36). A pesar de considerar a Nietzsche como un *profeta* cuya obra supone en cierto modo una tentativa de construcción de un nuevo tótem espiritual, Benjamin considera que en ciertos

²⁷ «La idea de la juventud tal como la encarna Wickersdorf es para mí la vara con la que mido todo» (Benjamin, 2017, p. 33).

momentos de su pensamiento se acerca a un *filisteísmo espiritualizado*: «sobre todo en lo biológico y, en su peor y más oculta expresión, en el concepto de vergüenza» (Benjamin, 2017, 23). Lo que el berlinés está indicando aquí es que el ensalzamiento nietzscheano de ciertos elementos morales, los cuales en muchos casos eleva de modo injustificado, no deja de ser la misma igualación ontológica propia del supuesto panteísmo que ya está presente en la cultura contemporánea y que recae en mitología. Pero por encima de esto destaca su alusión a la idea nietzscheana de amistad, la cual es malinterpretada por Nietzsche «tan cabal y peligrosamente cómo es posible» (Benjamin, 2017, p. 36). Benjamin se refiere aquí al capítulo titulado *Del amigo*, perteneciente a la primera parte del *Zarathustra*, en la cual se esboza, a través del tono metafórico que le es propio a la obra, la cuestión de la reconstrucción del sujeto y la comunidad a través de un nuevo tipo de alianza, la fraternidad del *Übermensch*²⁸, opuesta a la visión homogeneizadora del reconocimiento de los iguales dentro del mercado.

Benjamin, a pesar de partir de la misma crítica que Nietzsche, no acepta su solución. En este punto sigue la línea de su anterior objeción sobre el contenido mitológico que supone la elevación acrítica de ciertos valores morales, en este caso de los sujetos individuales que los representarían. Para Benjamin esta formulación del vínculo social futuro es inaceptable ya que obvia lo que para él es central, los relatos históricos marginales de los oprimidos como elementos en los que la «estructura metafísica» del futuro se encuentra en modo latente. Pero es además la figura de Wyneken la que otorga a Benjamin un nuevo perfil de la comunidad. El berlinés cita a su maestro en su epístola a Strauss: «Wyneken dijo alguna vez: “la amistad es un credo ético”; y si esta no es la última verdad, en todo caso es la primera». (Benjamin, 2017, p. 36). Aparece aquí la idea wynekeniana de amistad filosófica como una alianza ética en el pensamiento a modo de fundamento para lo comunitario que evita una caída absoluta en las «cien profundas soledades» que establecerían la comunidad política en Nietzsche. A pesar de ello, la tensión entre la soledad y lo comunitario será una preocupación constante en la correspondencia de Benjamin de este período.

5. Conclusiones

²⁸ Para una mayor caracterización de la idea de amistad en Nietzsche véase Aurenque, 2018.

Los escritos de juventud de Walter Benjamin suponen una primera elaboración de ideas que tendrán una relevancia notoria en su obra posterior. Tal como indica McFarland, si bien no son preliminares a su obra, sí son articulaciones simbólicas de sus posiciones teóricas (McFarland, 2002, p. 30). Motivado por la figura de Wyneken y la institución de la *Freie Schulgemeinde*, los intereses de Benjamin se apartan de la ortodoxia académica en aras de una afirmación de la juventud y la educación como condiciones de posibilidad fundamentales para un cambio socio-histórico real que sea capaz de superar el bloqueo metafísico presente en la cultura occidental; una superación que se hará cada vez más necesaria y urgente para Benjamin, en especial tras la Gran Guerra.

En este contexto, Wyneken supone una figura clave en la formación intelectual del berlinés. Es a través de él como llega a Nietzsche, figura con la entabla un diálogo plasmado a través de los diferentes escritos realizados en su etapa de estudiante. Esto hace que la interpretación de Benjamin de los textos nietzscheanos esté marcada por la figura del educador alemán. Pese a lo anterior, existe una autonomía lo suficientemente importante en la interpretación benjaminiana de los textos de Nietzsche, con el cual guarda importantes analogías en su pensamiento sobre la historia. La crítica nietzscheana a las doctrinas académicas sobre el conocimiento histórico dominantes a finales del siglo XIX y principios del XX, positivismo e historicismo, supone el mismo punto de partido que el de Benjamin, a partir de la cual se erige una necesidad de recuperar este conocimiento para la vida, en aras de la construcción de una nueva situación cultural en el presente histórico. La primacía epistemológica del presente propuesta por Nietzsche aparece en Benjamin con la misma fuerza y la misma formulación.

Si bien las analogías en su pensamiento histórico son importantes, también lo son sus diferencias, marcadas por las soluciones, por decirlo así, prácticas, al problema del vaciamiento metafísico del mundo. Si bien en Nietzsche encontramos la figura del *Übermensch* y la comunidad derivada de la asociación de este nuevo tipo de ser humano con sus iguales, para Benjamin esto recae en una injusticia histórica respecto de los relatos marginales de la misma que conforman la historia de los vencidos; supone un nuevo olvido generando una situación análoga a la ya existente. Por ello Benjamin aboga más bien por reconstruir la religiosidad, descatalogada por la sociedad industrial-capitalista, pero que podría tener la fuerza suficiente para establecer no sólo nuevos lazos comunitarios, sino una nueva relación del ser humano con el mundo en general. Y esta

tarea sólo puede darse en una juventud en la cual la fuerza de la ideología dominante aún no ha provocado su total sumisión al sistema.

Bibliografía:

- Adorno, T. W. (1995). *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Aurenque, Diana. (2018). *Nietzsche y su “ética de la amistad”: Con y contra la tradición*. Talca: Universum, 33(2), pp. 75-95. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762018000200075>
- Ballester Brage, L., & Colom Cañellas, A. J. (2012). *Juventud y pedagogía (sobre la génesis del pensamiento de Walter Benjamin)*. Salamanca: Teoría De La Educación. Revista Interuniversitaria, 23(1), p. 71–106. <https://doi.org/10.14201/8579>
- Benjamin, W. (1989). *Gesammelte Schriften*. II/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (1992). *Gesammelte Schriften*. VII/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (1995). *Gesammelte Briefe. 1910-1918*. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (2011). *Early Writings 1910-1917*. Cambridge: Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2012). *The Correspondence of Walter Benjamin*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Benjamin, W. (2016). *Obras Completas, Libro II, Vol. I*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2017). *Materiales para un autorretrato*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2019). *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Chaves, E. (2015). *O “Silêncio Trágico”: Walter Benjamin entre Franz Rosenzweig e Friedrich Nietzsche*. Lisboa: Philosophica (46), pp. 67-78.
- Eiland, H. & Jennings, M. W. (2020). *Walter Benjamin. Una vida crítica*. Madrid: Tres puntos ediciones.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- Hayek, F. A. (2003). *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón*. Madrid: Unión Editorial.

- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Löwy, M. (2000). *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. Sao Paulo: Cortez Editora.
- Löwy, M. (2015). “Walter Benjamin y la crítica del progreso” en Cohen, E.: *Walter Benjamin. Resistencias Minúsculas*. México D.F.: Ediciones Godot, pp. 17-32.
- Löwy, M. (2022). *La revolución es el freno de emergencia. Ensayos sobre Walter Benjamin*. Santander: Asociación Shangrila Textos Aparte.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Madrid: Editorial EDAF.
- Nietzsche, F. (2019). *A genealogia da moral. Uma polémica*. Lisboa: Babel.
- Nietzsche, F. (2021). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2022). *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF.
- Nisbet, R. (1986). *La idea de progreso*. Buenos Aires: Revista Libertas, 5 (Octubre).
- McFarland, J. (2002). *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*. (Copia impresa presente en el Walter Benjamin Archiv de la Akademie der Künste en Berlín)
- Scholem, G. (2014). *Historia de una amistad*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Taccetta, Natalia. (2021). *Lecturas a contrapelo y un concepto de historia útil para la vida. Walter Benjamin y Friedrich Nietzsche: una interlocución posible*. Santiago de Chile: Cuadernos de historia, (55), 97-115. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-12432021000200097>
- Wohlfarth, I. (2016). “Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero” en Cohen, E., R. Brondo, E., Santangelo, E. & Santoveña, M. (Eds.), *Walter Benjamin Fragmentos críticos*. (pp. 77-96). Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wyneken, G. (1926). *Las Comunidades Escolares Libres*. Madrid: Publicaciones de la Revista de Pedagogía.