



Política de la embriaguez

Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin

María Belforte

Política de la embriaguez

Política de la embriaguez

Infancia, amor y muerte en el proyecto político
de Walter Benjamin

María Belforte



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana
Graciela Morgade

Vicedecano
Américo Cristófalo

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretaría Académica
Sofía Thisted

**Secretaría de Hacienda
y Administración**
Marcela Lamelza

**Secretaría de Extensión
Universitaria y Bienestar
Estudiantil**
Ivanna Petz

Secretaría de Investigación
Cecilia Pérez de Micou

Secretario de Posgrado
Alberto Damiani

Subsecretaría de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

**Subsecretario
de Transferencia
y Desarrollo**
Alejandro Valitutti

**Subsecretaría de Relaciones
Institucionales e
Internacionales**
Silvana Campanini

**Subsecretario
de Publicaciones**
Matias Cordo

Consejo Editor
Virginia Manzano
Flora Hilert
Marcelo Topuzian
María Marta García Negroni
Fernando Rodríguez
Gustavo Daujotas
Hernán Inverso
Raúl Illescas
Matías Verdecchia
Jimena Pautasso
Grisel Azcuy
Silvia Gattafoni
Rosa Gómez
Rosa Graciela Palmas
Sergio Castelo
Aylén Suárez
Directora de imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Colección Saberes

Imagen de tapa: Reproducción autorizada por la Akademie der Künste, Berlín, Walter Benjamin Archiv.

Maquetación: Nélide Domínguez Valle

El libro ha sido parcialmente financiado con fondos del Ubacyt "El ensayo en Alemania durante el Vörmärz y durante la República de Weimar. Análisis históricos y formales" (programación 2014-2017; código: 2002013010021BA)

ISBN 978-987-4019-17-2

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2016

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606 int. 167 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar



Belforte, María

Política de la embriaguez : infancia, amor y muerte en el proyecto político de
Walter Benjamin / María Belforte. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2016.
272 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-17-2

1. Análisis Filosófico. 2. Análisis Político. I. Título.
CDD 190

Fecha de catalogación: 13/07/2016

Índice

Agradecimientos y nota aclaratoria	9
Introducción	11
Capítulo 1 El concepto benjaminiano de experiencia como categoría política	35
Capítulo 2 Una dialéctica del fracaso	77
Capítulo 3 La noche de la historia y la “dialéctica de la sentimentalidad”	133
Capítulo 4 La “utopía de la primera naturaleza” y la experiencia de la muerte como zona	173
Conclusiones	221
Bibliografía	255
La autora	271

Agradecimientos y nota aclaratoria

El presente estudio es resultado de una reelaboración y adaptación de mi tesis doctoral. Quiero agradecer especialmente a Miguel Vedda, quien dirigió la investigación y me brindó su apoyo y conocimiento de la manera más generosa. Asimismo deseo recordar con afecto y gran respeto al Profesor José Sazbón, quien guio los primeros pasos del plan de trabajo. Agradezco también a Francisco García Chicote, que brindó su colaboración para la revisión de este libro.

Para las citas de los textos de Benjamin se han utilizado aquí, en la medida de lo posible, traducciones disponibles en español, que se compilan al final del libro en la sección bibliográfica correspondiente. En muchos casos, sin embargo, cuando no se indica lo contrario, se ha optado por ensayar una traducción propia y se refiere entre paréntesis la cita correspondiente de los *Gesammelte Schriften* o de las ediciones de las *Briefe* y las *Gesammelte Briefe*.

Introducción

I.

Rausch: embriaguez. La palabra alemana desde Nietzsche hasta la República de Weimar se desliza bajo los discursos estéticos y políticos del campo intelectual alemán. Pasa por el pensamiento filosófico con distintos matices y alcanza en la obra de Walter Benjamin una direccionalidad definida. “Ganar las fuerzas de la embriaguez [*Rausch*] para la revolución”. La alianza de la tradición alemana con el surrealismo francés determina el doble carácter del materialismo benjaminiano. Hay allí convicción (*Überzeugung*) y engendramiento (*Zeugung*). El presente estudio analiza la filosofía de Benjamin como una revisión de este vínculo entre lo político y la vida.

Un problema estructural en todo abordaje crítico del pensamiento benjaminiano se concentra en la dificultad de delimitar la orientación de un corpus fragmentario y al mismo tiempo nutrido de muy diversas perspectivas. También resulta arriesgado proponer una nueva interpretación, tras las muchas llevadas a cabo por la literatura

secundaria. Sin embargo, puede observarse que la recepción de Benjamin ha sido tendiente a privilegiar aspectos de su pensamiento y a pasar por alto algunos componentes esenciales de su perspectiva política. En el caso de la presente lectura, el eje de análisis retoma una problemática planteada tempranamente: la de las experiencias de la infancia y la naturaleza en relación con lo político. Ambas construyen un núcleo determinante en su filosofía. La infancia y la naturaleza irán adquiriendo un sentido específico en sus reflexiones pero constituyen ya, muy tempranamente, un eje hipotético de análisis para la resignificación política de lo humano implicada en la filosofía benjaminiana.

Este énfasis en la naturaleza y la infancia como puntos nodales de investigación se distingue en una fecha temprana, en 1917, cuando Benjamin escribe una reseña de *El idiota*, de Dostoievski (GS II/1, 237-241).¹ El texto es breve pero significativo para una comprensión del desenvolvimiento intelectual de los conceptos consuetudinarios de su perspectiva política. El primer elemento a tener en cuenta es el contexto de producción de la reseña. Cercanos a su elaboración se encuentran, entre otros, el análisis del lenguaje de 1916, los del amor,² y también su “programa” para una filosofía del futuro. El segundo punto, un tanto evanescente en los estudios sobre su obra, es un motivo central de la reseña: el concepto de nacionalismo.³ Benjamin encuentra en este trabajo del novelista ruso una idea subyacente que

1 La reseña se publica en *Die Argonauten* en 1921. Para un análisis revelador de esta reseña, cf. Wohlfarth 2002c.

2 Nos referimos aquí tanto a los fragmentos sobre este tema como a los análisis llevados a cabo en el contexto de producción de su ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe. Cf. por ejemplo VI 72-75 y 78-87 (“Esquemas para un problema psicofísico”).

3 Cf. las referencias de Wizisla (2010, 37) en su artículo sobre la posteridad en las cartas de Benjamin.

contiene la identidad metafísica de lo nacional y lo humano (ibíd., 238). Al pensador berlinés lo atrapa esta concepción que descubre en la novela de Dostoievski: que la única salvación para los hombres jóvenes y su nación se encuentra en los niños (ibíd., 240),⁴ y concluye:

Debido a que *la naturaleza y la infancia* se encuentran ausentes, se debe alcanzar la humanidad [*Menschentum*] solamente mediante una catastrófica autoaniquilación [*Selbstvernichtung*]. La relación de la vida humana con lo viviente, hasta en su decadencia, el abismo inconmensurable del cráter, a partir del cual podrían descargarse en una medida humanamente grande energías poderosas, esa es la esperanza de la nación rusa. (GS II/1, 240 y s., las cursivas son mías)

Frente a esta perspectiva de lo nacional, se abre un punto nodal en los debates intelectuales del campo alemán de entreguerras. Algunos años más tarde, el problema de la germanidad aparece esbozado en la correspondencia con Florens Christian Rang. En estos intercambios, Benjamin encuentra en Rang al representante de la “verdadera germanidad” y se declara fuertemente atado a la nacionalidad alemana (Br I, 309 y ss.). Esta afirmación marca una dirección a menudo soslayada en el desenvolvimiento teórico de Benjamin: que su preocupación por lo alemán es constitutiva de sus construcciones filosófico-políticas desde el estallido de la Gran Guerra hasta la debacle germana consagrada con el nacionalsocialismo. La evidente influencia del pensamiento francés y la indudable francofilia benjaminiana

4 En esta dirección interpretativa encuentra asimismo la idea de un “limitado poder curativo” de la infancia en *Los hermanos Karamasov* (GS II/1, 240).

no implican, sin embargo, que el diálogo intelectual permanente de sus escritos no estuviera anclado en los desarrollos político-filosóficos de Alemania. En este sentido, su crítica se enmarca en una delimitación más amplia, que se alimenta de las tendencias intelectuales nacionales: la del pensamiento europeo que aspira a una universalidad de lo humano.

Aparecen entonces en esta reseña, explícitamente mencionadas, aunque de manera provisoria, las claves de una singular lectura de lo humano que Benjamin lleva a cabo más de una década más tarde: solamente se llega a la humanidad por medio de una “catastrófica autoaniquilación” si la naturaleza y la infancia se encuentran ausentes. Estos dos componentes de la vida humana tendrán un lugar de privilegio en la interpretación materialista de los años treinta. Como se mostrará, la infancia y la naturaleza cumplen un rol nodal en la concepción benjaminiana de lo humano y en su construcción de un concepto utópico transformador. Es en lo que denominará marginalmente “primera naturaleza” en donde se encuentra uno de los ejes de la voluntad revolucionaria.

Un concepto central para el estudio de los problemas de la naturaleza y de la infancia es el de experiencia (*Erfahrung*). Este sirve a los propósitos de análisis del presente estudio en un doble sentido: a) porque permite metodológicamente recorrer los distintos momentos y análisis de Benjamin, debido a que constituye una constante de reflexión en su pensamiento; b) porque construye su sentido incorporando elementos conceptuales que pertenecen al ámbito de la infancia y la naturaleza. En este caso, parte del objetivo del presente libro es mostrar esta relación, ambigua y fragmentaria pero indispensable para la fundamentación de las constelaciones conceptuales del proyecto benjaminiano.

II.

El estudio del concepto de *experiencia* en el contexto de una perspectiva política como la de Walter Benjamin plantea el problema de la delimitación de dicha categoría en el interior del *corpus* benjaminiano, el cual, dadas su fragmentariedad y asistematicidad, resulta por sí mismo problemático. El interés que arroja la puesta en común de dicho concepto con otros como, por ejemplo, los de tradición y memoria se basa en la tensión permanente que revela su análisis: la memoria y la tradición, por su relación con el pasado, contrastan con el concepto de *experiencia*, cuyo anclaje en el presente determina el peculiar carácter que adquiere dentro del pensamiento de Benjamin. Sin embargo, y si bien no se encuentra una definición aislada de los conceptos, una orientación específica se deriva del esquema político-filosófico planteado en la *Obra de los pasajes*.⁵ Y es que Benjamin destruye, mediante la crítica a los conceptos, las unidades semánticas de la tradición que los constituyen para volver a conformar constelaciones conceptuales que se erigen a partir de fracciones de dicha tradición. La forma de aproximación aquí propuesta se orienta, por lo tanto, a recorrer críticamente el entramado conceptual que compone la teoría benjaminiana siempre por medio de la constelación.

Es en el contexto de elaboración de la obra sobre los pasajes de París, que tiene su comienzo en la segunda mitad de la década del veinte, cuando se delinea un proyecto con los

5 Nos referimos aquí a *Das Passagen-Werk* (traducido al español como *Libro de los Pasajes*) aunque no se trate, como es sabido, de una obra ni mucho menos de un libro acabado. Willi Bolle, por ejemplo, sugiere que se trata más de un "taller" (*Werkstatt*) de los *Pasajes* que de una "obra" (*Werk*) (Bolle 2014, 556). Se opta entonces por la designación de *Obra de los pasajes* para referirnos al corpus fragmentario y discontinuo que se encuentra editado en el tomo V de los *Gesammelte Schriften*.

conceptos que adquieren una dimensión definida al subordinarse a un contenido político. Se dirige allí la crítica a un objetivo transformador de la concepción de la historia que la coloca en relación directa con la política. La entrada rotulada como “K1,2” de la *Obra de los pasajes* sostiene:

El giro copernicano en la visión histórica es este: se tomó por punto fijo “lo que ha sido”, se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despier-ta. La política obtiene el primado sobre la historia. (LP, 394)

Este primado de la política dará un contenido determinado al concepto de experiencia orientándolo a un objetivo singular, aun cuando la tensión entre metafísica y materialismo –propia de Benjamin– permanezca en dichos escritos como aporte dialéctico para una teoría revolucionaria del materialismo histórico.

Lo que el presente estudio se plantea analizar es la construcción conceptual de una noción de *experiencia* que pone en evidencia la necesidad de resignificación de las utopías de la naturaleza, utopías a las que la derecha alemana encuentra respuesta en el nacionalsocialismo. Como se mostrará, la dialéctica de la experiencia impulsada por Benjamin se centra en la concepción de un presente que intenta incorporar aspectos de lo humano, sin rechazar de manera absoluta la tradición con la que dialoga.⁶ En este sentido, la filosofía benjaminiana se constituye

6 En relación con este punto de la línea interpretativa aquí propuesta se destacan como antecedentes los análisis de John McCole 1993 y de Irving Wohlfarth.

como una posición alternativa a las corrientes irraciona- listas de finales del siglo XIX y comienzos del XX, y reco- noce la necesidad de recuperar lo desechado por el mito de la razón, para reponerlo críticamente.

A través de una resignificación del concepto de *experiencia*, se apunta en su filosofía a rescatar un aspecto de lo humano que estaba siendo apropiado por corrientes que obstruían un cambio emancipador y se mostraban como fuerzas políticamente regresivas durante la República de Weimar y el as- censo del nazismo. Así, la filosofía de Benjamin se encuentra determinada por una matriz ética referida especialmente al rol del intelectual y a su tarea. Son numerosas las fuentes que demuestran que el fundamento de los intentos de Benjamin por delinear un proyecto político transformador se centra en su convicción en la intervención revolucionaria del intelectual como crítico.⁷ La palabra “tarea” (*Aufgabe*)⁸ adquiere en su derrotero intelectual un valor específico y determina- do: el vuelco político de mediados de los años veinte, su relación con Brecht,⁹ y el comienzo de su proyecto sobre París, hacen de la crítica una herramienta para la interpretación de la realidad material, en un sentido alejado de las tendencias contemporáneas del marxismo mecanicista. La lectura aquí propuesta se orienta en dirección a mostrar cómo, si en sus años más jóvenes, sus estudios de literatura se constituyen

7 Para una descripción de la tarea crítica del intelectual en este sentido político, cf. por ejemplo la re- seña de *Los empleados* de Siegfried Kracauer publicada en *Die Gesellschaft* en 1930 (GS III, 219-225). Hay traducción al español, en la edición castellana del libro; cf. Kracauer 2008a.

8 Que la importancia dada a la noción de *tarea* tiene un lugar central en el pensamiento de Benjamin se muestra en el desarrollo de los capítulos de este libro. Un sentido político pero más específico es tratado en el último punto del capítulo 2, en el que se analiza la tarea de la infancia. Benjamin define la actividad filosófica precisamente en términos de tarea en “La tarea del traductor” (*Aufgabe des Übersetzers*) (GS IV/1, 9-21), prólogo a sus traducciones de Baudelaire publicadas en 1923.

9 Este posicionamiento intelectual comprometido es detalladamente analizado en el estudio de Wizisla (2007), cuyo trabajo puso en evidencia el vínculo determinante con Brecht.

en herramientas críticas que servirán de fuente de formación filosófica, a partir de finales de los años veinte dicha disposición filosófica comenzará a adquirir una impronta política sutil, pero decisiva en su pensamiento.

En la primavera de 1934, Benjamin escribe una anotación que propone la tarea transformadora como específica de los intelectuales, y compone una lista de sectores que considera resistentes a esa transformación, entre los que figura el expresionismo y los nombres de Carl Sternheim, Georg Kaiser y Gottfried Benn. En esa enumeración incluye también a Ernst Jünger, quien constituyó una figura de referencia negativa destacada para él (GS VI, 182s.). Aunque el movimiento expresionista fue, como señala Jean-Michel Palmier, un movimiento que se manifestó como rebelión contra la burguesía de la Alemania guillermina y el imperialismo alemán (Palmier 1978, 23), encuentra Benjamin en esta tendencia un elemento de cierta peligrosidad para un pensamiento transformador. Comparte aquí las críticas de Lukács al expresionismo, lo que se ve explícitamente en un fragmento de la *Obra de los pasajes* (LP, 474). Sin embargo, uno de los motivos más representativos de este movimiento es también una temática que tiene presencia en las reflexiones de Benjamin: la de la muerte. En la interpretación aquí ofrecida se intenta mostrar cómo dicha categoría es elaborada en sus escritos a través del concepto de experiencia, que la dota de un sentido propio y la aleja de las significaciones¹⁰ propuestas por las vanguardias de principios del siglo XX.

A partir del quiebre que Benjamin realiza a mediados de la década del veinte, la dirección de su interpretación de la experiencia y de su posición como intelectual toma tonos cada vez más definidos. La relación con Brecht enfatiza un

10 Cf. el capítulo 4.

carácter político de su visión de la tarea de los intelectuales que se traduce en una evaluación crítica de las vanguardias. Hacia 1934, lleva a cabo la siguiente valoración del expresionismo: “El expresionismo es la mímica del gesto revolucionario sin fundamento revolucionario” (GS VI, 175). La crítica se basa en un análisis en el cual Benjamin califica la falta de fundamento político del expresionismo como “*tendancisme sans tendance*” (íd.). El peligro que en esos años encuentra en ciertas corrientes antiburguesas, en las que él mismo, por su adscripción al movimiento liderado por Wyneken, se había formado, está dado en la disposición de estos a reproducir y justificar las propias formas burguesas de las que pretendían alejarse.

La Primera Guerra Mundial es para Benjamin un acontecimiento histórico que le permite reconocer esta orientación del pensamiento burgués inclinado a apropiarse y a expresar su ideología incorporando aquellos elementos de lo vital que la razón moderna había tendido a dejar de lado. Respecto del expresionismo y de la Nueva Objetividad,¹¹ señala: “Ambas corrientes se solidarizan con el intento de reconocer la vivencia de la guerra para dominar desde el punto de partida de la burguesía” (GS VI, 175).

Pierre Klossowski fue testigo de la preocupación de Benjamin por el rumbo ideológico de los intelectuales franceses y del peligro que para él constituía que continuaran el camino que había llevado a los movimientos antiburgueses alemanes a desembocar en un esteticismo fascista (Klossowski 1995, 368). Klossowski, traductor del ensayo sobre la obra de arte, cuenta cómo conoció a Benjamin en

11 La crítica a la Nueva Objetividad también es desarrollada en “Linke Melancholie” (Melancolía de izquierda) de 1930 y en “El autor como productor” de 1934. Allí Benjamin retoma conceptos y posiciones de Brecht que no coinciden necesariamente con las hipótesis de la *Obra de los pasajes*. El carácter político de dicho trabajo es explícito y las críticas a la Nueva Objetividad son compartidas por posiciones presentes en el proyecto sobre los pasajes.

el marco de los encuentros de *Contre-Attaque*, grupo que congregó en 1935, por algún tiempo, a intelectuales cercanos a André Breton y Georges Bataille. De acuerdo con los recuerdos del intelectual francés, Benjamin más tarde objetaba la posición atea del grupo *Acéphale* mediante un análisis de la evolución intelectual burguesa en Alemania: “en Alemania, ‘la valoración poética y metafísica en ascenso de lo incomunicable’ (una función de las antinomias de la sociedad capitalista industrial) había preparado el terreno físico favorable a la expansión del Nazismo” (íd.). Benjamin quería prevenir a los intelectuales franceses sobre la base pre-fascista que había tenido lugar en la evolución del pensamiento alemán. Se comprende así que, por ejemplo, nociones como lo “carente de expresión” (*das Ausdruckslose*) se conviertan en ejes estructurantes de su pensamiento temprano y que, tras el ascenso del nacionalsocialismo, permanezcan, metamorfoseadas y resignificadas, en su proyecto político tardío.¹² En el caso de Benjamin, resulta evidente entonces que el contexto intelectual y las corrientes ideológicas dominantes de su época proporcionan el marco histórico concreto para el análisis de sus construcciones conceptuales.

Según la lectura aquí propuesta, se analizará entonces el concepto de *experiencia* tomando en consideración el modo en que Benjamin construye su teoría pero teniendo presente también un proyecto que se oponía a una serie de tendencias y corrientes de la Alemania de los años veinte y treinta. El contraste con la predisposición del campo alemán a la filosofía de la vida permite aquello que su filosofía dificulta:

12 Un exhaustivo análisis de la noción aparece en Menninghaus (1993). Menninghaus sostiene en su ensayo la cercanía semántica de esta difusa noción con la prohibición judía de representar imágenes de Dios (Menninghaus 1993, 38). Por otra parte, cabe recordar que el concepto cumple un rol muy importante en el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de comienzos de la década del veinte.

la iluminación analítica de las constelaciones conceptuales. En este sentido, si bien no puede pensarse la filosofía benjaminiana como una contrafilosofía o una filosofía reactiva, corresponde destacar su esfuerzo por recuperar aquello que estaba siendo apropiado y reelaborado por distintos movimientos, no necesariamente políticos, pero sí, en muchos casos, artísticos o literarios. Su crítica a los posicionamientos filosófico-políticos contemporáneos se propone dos niveles del método crítico: el de la negatividad y el de la afirmación. La detección de ciertos problemas humanos que el fascismo hace propios permitirá a Benjamin recuperar afirmativamente dichos elementos en un marco materialista-dialéctico.

III.

La primera parte de este estudio lleva a cabo un rastreo del concepto de experiencia, y se propone reconstruir la constelación de sentido con la que actúa en el interior del pensamiento de Benjamin. Para ello, se apela a figuras como las del cazador o la del umbral, pertenecientes a un léxico no canónico, pero heurísticamente rico para la construcción y el análisis de los complejos semánticos de los textos. Ciertas categorías de la tradición filosófica como la de *memoria* se iluminan en el análisis de experiencias humanas como las de la *infancia*, el *amor* y la *muerte*. Estas tres formas de la experiencia son rescatadas por el proyecto benjaminiano al concebir el cambio político como una transformación en la estructura misma de la existencia del hombre. Esto involucra no solamente la revolución de los vínculos entre los hombres, y entre el hombre y las cosas, sino también la transformación de la relación del hombre consigo mismo.

El proyecto de Benjamin, especialmente su proyecto sobre los pasajes de París, incorpora al materialismo histórico la experiencia como categoría que recupera la noción de lo humano.¹³ Esto se traduce en un interés por la condición real de existencia del hombre que implica, a un mismo tiempo, una reflexión ontológica y materialista. En su concepto de “iluminación profana”, se descubre que el legado iluminista es resignificado en una categoría vinculada con el descubrimiento de tendencias inconscientes que actúan sobre la vida material del hombre: las fuerzas de la embriaguez no son enemigas del pensamiento, sino que pueden convertirse en su potencia motora.

Frente a las tendencias implicadas en el comunismo de la Unión Soviética, y las interpretaciones positivistas del materialismo histórico, Benjamin estructura su concepción política en torno a aspectos de lo humano menos considerados por el comunismo oficial. Es en lo relativo a los problemas de la “primera naturaleza”, concepto central en la interpretación aquí propuesta, en donde Benjamin pone énfasis en la dinámica revolucionaria: lo biológico y lo corporal, en su expresión de crecimiento, reproducción y final, poseen una fuerza de la que la teoría política debe ocuparse. El amor y la muerte son parte de una experiencia de lo presente que interesa a Benjamin, es decir, poseen una actualidad política a ser recuperada. En la *Obra de los pasajes* escribe:

La apoteosis de la organización y el racionalismo que el partido comunista ha de poner en marcha incansablemente frente a las potencias feudales y jerárquicas,

13 El interés de Benjamin en la concepción de lo humano en el materialismo histórico se aprecia en la selección de pasajes de Marx del fajo X de la *Obra de los pasajes*. Benjamin conocía la teoría de la alienación de los *Manuscritos económico-filosóficos* y cita también el temprano estudio de Marx *Sobre la cuestión judía* (1844).

se tiene que comprender siempre en esta relación agonística. Comprenderlo así es en verdad algo absolutamente necesario. También hay que tener en cuenta que a este movimiento le son propios ciertos elementos místicos, si bien de un tipo completamente distinto. Desde luego que es aún más importante no confundir estos elementos místicos, *pertenecientes a la corporalidad*, con los religiosos. (LP, 708, las cursivas son mías)

En este pasaje, Benjamin aclara cómo comprende estos aspectos de lo biológico: la corporalidad posee caracteres místicos que tienen que ver con el comienzo, la reproducción y el fin de la vida. Lo vital es un elemento central en su concepción agonística frente a las tendencias tradicionales. La razón, en este sentido, que combate al mito, lo hace desde la mística; una mística alejada de la tradición y cercana al hombre en su dimensión corporal y espiritual. No en vano, Benjamin se encuentra familiarizado tempranamente con pensadores ideológicamente lejanos como Ludwig Klages. Pero en esta etapa, ha establecido una relación de complementariedad entre lo místico y lo material en la que tiene espacio un proyecto transformador de lo social.¹⁴ La conexión de lo corporal con la mística posee una connotación utópica que Benjamin recupera, entre otros, de Fourier: “A cada pasión corresponde en Fourier un órgano del cuerpo humano” (LP, 654). La necesidad humana de expresión de sus pasiones no puede tener lugar entonces en un sistema que utiliza a la técnica como forma de dominio de la naturaleza.

A este análisis se agrega en Benjamin un aspecto que se encuentra en tensión con el abordaje existencial-materialista

14 Esta preocupación por lo orgánico, frente al dominio de lo inorgánico en el hombre, se hace explícita en el *exposé* de 1935 (GS V/1, 51).

de la experiencia: el elemento ontológico que traduce la esencia, de tendencia idealista, en utopía. Las nociones neoplatónicas, que aparecen en el libro sobre el *Trauerspiel*, adquieren un carácter político al convertirse, en el esquema benjaminiano, en referencias utópicas que otorgan a la teoría un contenido afirmativo. Y es que, si bien se encuentra en Benjamin una presencia determinante de la experiencia como objeto de reflexión, la crítica a lo dado se realiza desde un marco teórico no carente de contenido conceptual, aunque lo conceptual es conducido a una forma de exposición que constituye por sí misma un método filosófico: el pensamiento en imágenes. Pero más allá de la crítica al idealismo, y al concepto abstracto en todas sus formas, se conserva en Benjamin un marco metafísico para su proyecto político. Este marco está presente a lo largo de las diferentes etapas de su pensamiento, aunque adquiere un carácter político a partir del giro hacia el marxismo en los años veinte. Las categorías de infancia, amor y muerte permiten resaltar dicho marco utópico en relación con su concepción de lo humano y evitar que las tensiones de su pensamiento disuelvan la centralidad política fundamental. La prevalencia del objeto por sobre el sujeto no recae en una pretensión antihumanista de objetividad, sino que se funda en la materialidad del objeto para la recuperación de una subjetividad reconciliada con su producto. En este complejo entramado utópico-materialista se ancla la concepción benjaminiana de la experiencia. Esta establece una conexión entre el conocimiento y la praxis, entre la trascendencia de la idea y la inmanencia de lo material, entre el plano metafísico y el materialista. Benjamin era consciente de la relevancia que estaba adquiriendo lo irracional en las formulaciones teóricas de la derecha alemana, como en los casos de los llamados revolucionarios conservadores, o en el de pensadores como Ludwig Klages o Carl Jung. Su teoría materialista

intenta completar aquellas ausencias o debilidades que detecta en el marxismo.¹⁵ Aquí se intentará mostrar, además, que no es solamente la apelación a la teología lo que guía el interés de Benjamin por dotar al marxismo de aspectos renovadores, sino la incorporación de elementos antropológico-existenciales para una teoría política revolucionaria. El concepto de experiencia, en relación con los problemas de la “primera naturaleza”, el amor y la muerte, problemas abordados por Benjamin en sus años de juventud, es incorporado para apuntalar la teoría marxista en sus bases más endebles: aquellos aspectos que Benjamin detecta ausentes o postergados por el comunismo y por las prácticas que conoce en su visita a Moscú entre finales de 1926 y comienzos de 1927.¹⁶ Benjamin apela, sin embargo, a categorías teológicas pero también a las existenciales: se preocupa por una “Dialéctica de la sentimentalidad” (GS V/2, 1216) y por el estatus que adquiere la muerte en las distintas manifestaciones de la sociedad capitalista del siglo XIX. Intenta volver a unir aquello que la Modernidad había dividido en esferas de saber, transformando de esta manera la concepción

15 El trabajo de Richard Wolin hizo explícita esta deficiencia del marxismo en la lectura que hace Benjamin, pero se interpretó esa deficiencia en términos diferentes: “Para Benjamin, el marxismo parecía intrínsecamente incapaz de garantizar algún tipo de completo cara a cara con un mundo empíricamente fragmentado, especialmente dado el fracaso de las revoluciones posteriores a la Primera Guerra Mundial. Es más, como teoría social, el marxismo mismo nunca ha delineado suficientemente, en términos materialistas, la naturaleza precisa de las mediaciones por medio de las cuales el proletariado pudiera elevarse al rol adjudicado de sujeto universal de la historia, frente a la alienación y degradación de su situación inmediata. Por lo tanto, aparece en Benjamin una constante necesidad de reforzar su marxismo recurriendo a categorías teológicas de su pensamiento temprano” (Wolin 1994, 249, la traducción es mía).

16 En este sentido, la interpretación de Wolin de la experiencia en Benjamin se concibe como parte de una teoría materialista que incorpora elementos teológicos y que adscribe a la necesidad de búsqueda de una totalidad en otro mundo. El texto sostiene: “Porque todo lo engendrado por la realidad en el aquí y ahora se mantiene por necesidad contaminado por la fragmentación y, por lo tanto, incapaz de hacerse completo de nuevo voluntariamente. [...] Benjamin debió buscar una garantía para la idea de totalidad en la existencia de otro mundo” (Wolin 1994, 249).

fragmentaria del conocimiento. Esto se evidencia en sus primeros esbozos de análisis de la noción kantiana de experiencia, pero también en su preocupación constante por lograr la construcción de una experiencia trascendente. Esta experiencia de unión de lo trascendente con lo inmanente adquiere diversas fisonomías que van desde la concepción de la iluminación profana, hasta la experiencia embriagadora y la experiencia dialéctica del despertar. Bajo todas estas formulaciones se sostiene un mismo concepto de experiencia: aquel que mantiene la unión de hombre y naturaleza, no como prehistoria mítica, sino como utopía perdida en el pasado y oculta por la tradición. Aquella unidad mítica que incorpora los aspectos irracionales de lo humano es apropiada por el fascismo. En el ensayo sobre Bachofen, escrito entre 1934 y 1935, esta apropiación es explícita (GS II/1, 220). Allí, Benjamin deja ver la disputa por ciertos aspectos del pensamiento, en los que el marxismo debe entrar para no ser vencido por la fuerza del fascismo.¹⁷ No hay aquí solamente una compleja conversión de elementos teológicos y materialistas en tensión, sino una propuesta política alternativa que se vuelca a la recuperación de las fuerzas irracionales del hombre a favor de una razón que evite caer nuevamente en el mito.

IV.

En el capítulo 1, se estudia el concepto benjaminiano de experiencia en un sentido político. Se parte del concepto de *Erfahrung* (experiencia), que Benjamin incorpora en el

17 Las anotaciones preparatorias del ensayo evidencian este interés en la apropiación de las ideas de Bachofen por parte de la derecha: "Explotación reaccionaria de Bachofen por el filósofo nazi Alfred Baeumler" (GS II/3, 969).

contexto de la *Obra de los pasajes*, en donde hace explícita su orientación política. Las definiciones y esbozos del concepto en otros escritos son recuperados con el fin de contrastarlos con la definición de experiencia dialéctica del despertar que allí se enuncia. Como el concepto aparece muy tempranamente en sus escritos, se rastrean las tensiones y diferencias con las que este va delineándose, pero sin perder de vista el objetivo del capítulo: recomponer la definición de experiencia política del proyecto. Para ello, se lleva a cabo un análisis de la noción de *Erlebnis*, que la tradición de la *Lebensphilosophie* legaría al fascismo alemán. La categoría que esta concepción de la vivencia pone en juego, como muestra Benjamin, es la de totalidad; una totalidad que se deriva de la estructura mítica de la vivencia. La noción de “protovivencia” (*Urerlebnis*) es la vivencia primigenia que se propone políticamente al hombre concebido por el nacionalismo tecnócrata.

En la *Obra de los pasajes* se aprecia un abandono de la teoría de las ideas y del platonismo presentes en los escritos tempranos¹⁸ que genera un viraje hacia una filosofía materialista. La metafísica cede el paso al materialismo, pero este carece de determinación mecanicista. El elemento que reemplaza a la teoría metafísica que aparece en el joven Benjamin es, en esta instancia, existencial. Precisamente, la trascendencia redentora de lo místico se hace profana en el

18 Para un estudio de la desaparición abrupta de la teoría de las ideas en el pensamiento de Benjamin, cf. el estudio de H. H. Holz “Idea” en Opitz/Wizisla 2014, 591-641. El autor, siguiendo a Wizisla, muestra cómo la palabra “idea” que aparece en B3,7 posee un sentido no terminológico. En su artículo, Holz estudia el concepto “idea” llevando a cabo un exhaustivo rastreo de las tradiciones romántica y judía que dan forma a la noción en Benjamin. Sin embargo, no es tema aquí de estudio dado que dicho concepto, como demuestra el artículo, es propio de un primer período pre-marxista y desaparece abrupta y sorpresivamente en los escritos de los años treinta. Esta desaparición del concepto “idea” como de toda una serie de perspectivas tempranas demuestra que el giro hacia lo político en Benjamin da por tierra con muchas de sus especulaciones de la primera y segunda década del siglo XX.

concepto de experiencia que implica una relación con el presente concreto; es decir: la trascendencia se hace trascendencia inmanente. Así, la noción de experiencia en esta sección es caracterizada en función de una definición política: “Constituye lo más propio de la experiencia dialéctica eliminar la apariencia de lo siempre-igual, o incluso de la repetición, en la historia. La auténtica experiencia política está absolutamente libre de esta apariencia” (LP, 475), escribe en la *Obra de los pasajes*. Con estas palabras Benjamin sella su interpretación de la experiencia desde un punto de vista vital del presente. Dado que el presente es siempre único e irrepetible, la definición dialéctica de Benjamin apunta a romper con la noción fantasmagórica de progreso, pero también con la de eterno retorno. Un presente que produce un giro temporal y espacial, en el sentido de anclar el tiempo al espacio vital del hombre, implica, como se muestra en este punto, una forma de la experiencia como el despertar de la conciencia al ahora, que permite un verdadero conocimiento de la existencia del hombre. Benjamin encuentra, entonces, en la teoría de la experiencia, una base fundamental para el materialismo histórico (GS V/1, 596). En su definición involucra una concepción del hombre no alienado, con presencia de espíritu (*Geistesgegenwart*), con una existencia que no lo domina desde el pasado ni lo condena a una repetición eterna en el futuro. La experiencia está unida a la noción de *Geistesgegenwart* y a la de dialéctica, por lo que involucra también aquellos aspectos de la vida del hombre que hacen a su naturaleza espiritual: el amor, la muerte y la infancia son problemas que inscriben al espíritu del hombre en el presente.

Se muestra entonces en este capítulo cómo la experiencia benjaminiana no es definida en su sentido político desde una perspectiva esencial, sino existencial. La postulación de una experiencia de despertar hace a la posibilidad de una

existencia no alienada. El capítulo expone cómo Benjamin se preocupa, sin embargo, por analizar una recuperación de la conciencia de presente, a través de la categoría de experiencia, que constituye un concepto irrenunciable para el despertar que se propone a nivel político.

La pobreza de la experiencia a la que se refiere Benjamin es consecuencia de, o se relaciona intrínsecamente con, el exceso de vivencias del hombre. En este sentido, se muestra que el problema no puede ser planteado desde una óptica únicamente cuantitativa, sino que la cantidad y la calidad o el tipo de experiencias se encuentran unidos de manera dialéctica. El problema del exceso caracteriza abordajes benjaminianos como los del lenguaje, en los que la superabundancia de comunicación constituye la base de su concepción de un lenguaje caído y antipoético. Son las múltiples lenguas las que ocultan el olvido del lenguaje adánico; la matriz de análisis de Benjamin en relación con la experiencia parece seguir la misma lógica: la determinación de la pobreza de la experiencia se da junto a su inmensa multiplicación. Se recuperan también algunos aspectos centrales de esta oposición planteada por Benjamin en diversos escritos para recomponer luego su sentido en relación con la poesía de Baudelaire. La transición de las vivencias a las experiencias, entre el entonces y el ahora está expresada en una serie de imágenes de la poesía baudelaireana que superponen lo antiguo y lo nuevo, formando una unidad poética que expone el pasado a un presente que no se subordina a él ni lo venera, como sucedía con los encadenamientos narrativos propios de la tradición. Esta forma de la poesía expresaba una manera alternativa de recuperar las *Erlebnisse* que no pretendía su superación en una totalidad fantasmagórica que enmascarara su intermitencia. Así, el capítulo se orienta a mostrar cómo la poesía de Baudelaire, central en el proyecto sobre los pasajes, constituye un intento de ruptura de la

relación antitética entre los conceptos de *Erlebnis* y *Erfahrung*. Existe en la forma alegórica de su poesía una posibilidad de pasaje de la vivencia a la experiencia. De la figura del *flâneur* se desprende la del cazador: el *flâneur* va en busca de la muerte, como un cazador; su medio es la mercancía, cuyo carácter fantasmagóricamente vital solo puede ser reconocido por su mirada alegórica. Se muestra en este capítulo cómo la noción de huella resulta la contracara conceptual de la noción aurática de experiencia, desde la perspectiva dialéctica implicada en la *Obra de los pasajes*.

El segundo capítulo estudia la experiencia de la infancia a la luz de sus connotaciones específicas en el proyecto político de la *Obra de los pasajes*. Para ello, se ponen en juego distintas aproximaciones al tema que Benjamin realiza tempranamente. Se señala aquí que los estudios sobre la infancia se encuentran diseminados en distintos escritos pero que, valorados en su conjunto, contienen esbozos de una teoría cognoscitiva de la infancia. Dicha teoría sirve a Benjamin como parte de su construcción de un proyecto político. La infancia es utilizada en la *Obra de los pasajes* como modelo de análisis histórico: la infancia del siglo XX está dada en el siglo XIX. Sus sueños quedan depositados en el inconsciente del niño, permanecen paralelamente en las construcciones y materializaciones de deseos de la infancia del siglo XX, el siglo XIX. Encuentra además Benjamin un carácter especial en lo que denomina “tarea” de la infancia. Esta se determina por las imágenes significativas que las nuevas generaciones dan a los descubrimientos tecnológicos que los adultos no logran humanizar. Hay en la infancia una función política por aprehender: la de recuperar significados para las creaciones que los han perdido. El capítulo se orienta en dirección a la hipótesis de que la dialéctica, que el despertar de la conciencia infantil impone en su diálogo con los sueños y deseos latentes, se resuelve

en una dialéctica del fracaso. Benjamin asocia la infancia con la posición anarquista que criticará en la década del treinta. Lejos se encuentra entonces de sus simpatías por Sorel de comienzos de los años veinte. Se propone, más bien, la incorporación de los conceptos de conciencia y de astucia hegelianos que no llega a desarrollar acabadamente. Este capítulo tiene por objetivo mostrar las connotaciones antropológicas del concepto de experiencia en relación con la infancia, así como el contenido utópico afirmativo que el tema implica. Para ello, se retoma la noción de coleccionismo, que se analiza en conexión con su fundamento antropológico-cognoscitivo. También se estudian formas propias de la infancia a las que Benjamin dedica especial atención, como el juego y el aprendizaje de las palabras. Un apartado del capítulo recupera el ensayo sobre Karl Kraus. El estudio de Kraus desarrolla, explícitamente, algunos conceptos que sirven de sustento teórico a la interpretación del presente estudio. El más relevante es el de “humanismo real” que adquiere un lugar estructurante para la argumentación. Es asimismo, en consecuencia, recuperada de dicho análisis la fundamentación existencial antropológica que sirve de base a la interpretación del materialismo histórico en los escritos de Benjamin de finales de los años treinta. La experiencia de la infancia estudiada por Benjamin es parte de un proyecto de revisión y crítica del concepto de experiencia en su vínculo con el presente. De allí que aparezca unido a la noción de *Geistesgegenwart* en relación con la concepción benjaminiana del materialismo histórico. La presencia de espíritu es imprescindible para una auténtica *Erfahrung* en un sentido transformador. Esta solamente es posible si el cambio que implica resulta un cambio existencial. La utopía que encierra la experiencia de la infancia es reclamada por Benjamin en dos sentidos. Por un lado, como contenido afirmativo: su crítica no

se queda en la destrucción de los criterios tradicionales, sino que incorpora las imágenes utópicas que dan sustancialidad al espacio generado por la destrucción del mito; por otro lado, la infancia sirve de modelo al nuevo hombre que el “humanismo real” concibe para su proyecto político. Este sentido, de índole metodológico, es explícito en la *Obra de los pasajes* tal como se propone mostrar el capítulo.

El tercer capítulo incorpora el primer elemento determinante de la crítica materialista benjaminiana a la concepción del hombre del materialismo vulgar: la experiencia del amor, junto a la de la muerte (analizada en el capítulo 4) constituye uno de los elementos que debe ser sujeto a una crítica frente al avance de los descubrimientos y transformaciones técnicas. Se ve aquí el interés de Benjamin en la construcción de un humanismo real. Tras analizar las primeras reflexiones y apuntes sobre la experiencia de lo erótico, que tienen una presencia importante a comienzos de la década del veinte, el capítulo se dirige a mostrar la conformación de una concepción específica de la experiencia del amor como iluminación profana. Este concepto de experiencia implica una relación dialéctica entre la teoría y la práctica del presente que se evidencia en una crítica a la noción de *logos* de la tradición filosófica de Occidente. Al plantearse una “dialéctica de la sentimentalidad”, Benjamin incorpora a la noción de dialéctica un aspecto de lo humano que considera central para el análisis político del presente. Las energías provenientes de lo afectivo que, como muestra el capítulo, en sus escritos de juventud ocupan un lugar importante, son incorporadas como elemento de análisis en su proyecto político. Son diversas las figuras y los recursos de los que Benjamin se nutre para una teorización del amor en el contexto de construcción de la *Obra de los pasajes*:¹⁹ desde

19 Las lecturas de Proust y Baudelaire, por ejemplo, son incorporadas a los análisis y conceptualizaciones del amor que aparecen en la *Obra de los pasajes* y que son aquí retomadas.

la prostituta hasta la poesía baudelaireana pasando por los análisis de la moda y las concepciones utópicas de Fourier. A la visión romántica del amor puro en la naturaleza, con su contracara en la prostitución y la mercantilización del cuerpo humano de las figuras de decadencia de finales del siglo XIX, Benjamin ofrece una dialéctica del sentimiento que contiene y supera a ambas en su expresión. Se trata de una experiencia del amor como aspecto de lo humano que se integra a las distintas esferas escindidas en la Modernidad.

El último capítulo se centra en la interpretación de la experiencia de la muerte en relación con la *Obra de los pasajes*, pero retoma la problemática de la muerte también presente en los escritos tempranos de Benjamin. Para ello, se funda en el concepto de “primera naturaleza”, que aparece en Lukács, y que utiliza como aspecto renovador del marxismo. El capítulo analiza la influencia del pensamiento lukácsiano en el proyecto sobre los pasajes de París. Este estudio se realiza a la luz de los conceptos de primera y segunda naturaleza, que aparecen en los escritos tardíos de Benjamin. Se muestra cómo estos conceptos estructuran el proyecto y la concepción benjaminianos de “giro político”. Se focaliza la idea de que los problemas de la primera naturaleza deben ser incorporados a la crítica de los de la segunda. Al ser olvidados o pasados por alto, los temas existenciales del amor y la muerte vuelven sobre las dificultades planteadas en la transformación de la segunda naturaleza. Es decir, los problemas de uno y otro ámbito de lo humano se encuentran en relación dialéctica y deben, por ello, según Benjamin, ser de esa manera enfrentados.

El abordaje implica reconocer, además, el carácter utópico que surge tanto de la primera como de la segunda naturaleza. La crítica de Benjamin se dirige a los planteos marxistas mecanicistas, pero también a revisar la exitosa utilización de las problemáticas de la utopía de la primera

naturaleza en la conformación de la ideología fascista. Esta supo hacer propia la experiencia de la muerte y construir con ella una noción de vivencia que le permitiera instaurar un modelo metafísico-existencial con objetivos políticos. De esta forma, se intenta mostrar la estrecha vinculación que Benjamin encuentra entre estas fantasmagorías y su teoría del sueño y el despertar, que perdura más allá de las críticas expuestas por los miembros del Instituto de Investigación Social. Se apunta, así, en dirección a mostrar cómo Benjamin se proponía la recuperación de autores alemanes vinculados a la ideología fascista. El capítulo subraya su deseo de estudiar en profundidad a Carl Jung y a Ludwig Klages, para enriquecer su concepto de imagen dialéctica y orientar su teoría de la experiencia hacia una mayor proximidad con la imagen del despertar. Se interpreta en esta dirección la experiencia de la muerte como zona (*Zone*) que implica un pasaje de lo temporal a lo espacial y que permite destruir la progresividad temporal de lo vital en la experiencia de la muerte.

Capítulo 1

El concepto benjaminiano de experiencia como categoría política

1.1. Contexto histórico intelectual

1.1.a. La elaboración de una constelación

El concepto de experiencia en el sentido dado con la palabra *Erfahrung* constituye uno de los términos centrales que atraviesan toda la obra del filósofo berlinés, desde sus reflexiones más tempranas hasta los últimos escritos sobre el concepto de historia o los análisis de los pasajes de París. Como concepto, presenta la dificultad de ser definido en el sentido analítico de los sistemas filosóficos.¹ Debido a que Benjamin trabaja, no con categorías claramente diferenciadas, sino con constelaciones que elaboran una significación conjunta y por yuxtaposición, la noción de experiencia no puede ser distinguida por sí misma si no es puesta en

1 Al respecto cabe citar las palabras de Burkhardt Lindner, quien sostuvo que "Benjamin 'protege' sus conceptos de una terminologización inflacionaria como la que es usual en el ámbito científico" (Lindner 2014, 19).

relación con otras que la iluminan y le otorgan sentido. Dada la recurrencia del término en los ensayos, notas y estudios de Benjamin, este constituye un elemento nodal mediante el cual construyó su teoría filosófica y, como se intentará mostrar a lo largo del presente capítulo, también política. Tres son los ejes a tomar en cuenta para delinear una posible definición de *experientia* según el sentido dado en el esquema de pensamiento aquí estudiado:

- » El eje histórico correspondiente a la discusión filosófico-política del medio intelectual contemporáneo a Benjamin.
- » El eje de la tradición filosófica ignorado o retomado de acuerdo con los distintos sentidos de los textos.
- » El eje constructivo y la función del concepto en el interior del esquema filosófico de Benjamin.

Al igual que el concepto de mito, el de experiencia constituye un término de la tradición filosófica incorporado en un pensamiento que trabaja con imágenes y nociones que adquieren sentido en forma de constelaciones. Es decir, la permeabilidad del concepto se hace evidente en todo estudio analítico que intenta aislarlo de las ideas con las que conforma su significación. La metodología delineada en la introducción al libro sobre el *Trauerspiel* establece una relación entre los conceptos que el propio Benjamin aplicará incluso en escritos más tardíos.

1.1.b. Antecedentes: la experiencia, frente al empirismo y el misticismo de la sangre

La noción de *Erfahrung*, que construye su significación en el pensamiento de Benjamin siempre por oposición y diferencia con la noción de vivencia, *Erlebnis*, adquiere su

sentido en relación con la aspiración a una vivencia de tipo total planteada por distintos sectores de la derecha intelectual en la República de Weimar. Es especialmente en el contexto de la Gran Guerra que se constituye un concepto de vivencia de orden superior de la que Benjamin desea apartarse. También a partir de la guerra comienza a alejarse del Movimiento de la Juventud: las orientaciones y temas de los *Wandervögel* pasan a ser entonces motivo de preocupación en sus escritos. Si el movimiento era considerado por su fundador, Karl Fischer, como la expresión romántica de un carácter vital germánico (Mosse 1970, 172), dicho carácter será revisado y reformulado en la crítica a la vivencia moderna por oposición a la *Erfahrung*. Benjamin no abandonará su aspiración a una vida espiritual inspirada en una experiencia absoluta, pero se alejará de los tópicos de la tierra y la sangre con los que se asociaría dicha concepción de vida, que se aprecia tanto en el movimiento romántico de la *Jugendbewegung* como en la ideología nazi.²

En *Verdad y método*, Hans-Georg Gadamer señala que el término *Erlebnis* aparece hacia 1870 y no se encuentra presente en el siglo XVIII. Se trata de una formación derivada del verbo “*erleben*” usado frecuentemente en la época y que significa “estar todavía en vida cuando tiene lugar algo” (Gadamer 1977, 96). En este sentido, lo vivido está, por un lado, siempre en relación con uno mismo (ídem.), pero además designa “el contenido permanente de lo que ha sido vivido. Este contenido es como un resultado o efecto, que

2 Se sigue aquí la interpretación de Mosse que sostiene: “descartar el romanticismo de la juventud como esencialmente ‘no político’, como han hecho muchos historiadores, es un grave error” (Mosse 1970, 173, la traducción es mía). Benjamin perteneció al grupo liderado por Wyneken, quien sostenía una posición humanista, de reivindicación hegeliana, como alternativa a la ideología del *Volk* del movimiento (Mosse 1970, 185). Es importante destacar, en este sentido, que la ruptura de Benjamin con Wyneken tiene su epicentro en el apoyo de este a la guerra, cf. la carta del 9 de marzo de 1915 (Br I, 120-122).

ha ganado permanencia, peso y significado respecto de los otros aspectos efímeros del vivir” (ibíd., 97). Gadamer muestra cómo la misma acuñación de la palabra *Erlebnis* señala la crítica al racionalismo propio de la Ilustración que, partiendo de Rousseau, otorga una nueva validez al concepto de vida (ibíd., 99). La vinculación del término “vida” con las nociones de totalidad y de infinitud llega al pensamiento especulativo del idealismo alemán que se enfrenta a la abstracción del entendimiento y se encuentra luego en el movimiento espiritual de Stefan George, en el movimiento juvenil enfrentado a la cultura burguesa y en el pensamiento de Simmel y del propio Nietzsche (íd.). Las nociones de “acto vital”, “acto del ser comunitario”, “momento”, “sentimiento propio”, “sensación”, “estimulación”, “lo originalmente interior”, son todas parte del campo semántico que abarca, entonces, la noción de “vivencia” (ibíd., 100). Gadamer subraya un hecho que sirve aquí para la comprensión del rechazo benjaminiano de la *Erlebnis* al sostener que “la repulsa frente a la mecanización de la vida en la existencia masiva del presente” otorga a la palabra una connotación natural que lleva a dejar veladas sus implicaciones conceptuales (íd.). Son precisamente estas implicancias conceptuales las que Benjamin detecta en su crítica a la noción de *Erlebnis* y que incorpora a su teoría de la experiencia.

Otro elemento a tener en cuenta en la concepción de *Erlebnis* está dado por el carácter intencional del concepto en Husserl que también señala Gadamer (ibíd., 102 y ss.): “Aquello que puede ser denominado vivencia se constituye en el recuerdo” (ibíd., 103).³ El elemento intencional es estudiado por Benjamin desde la perspectiva del psicoanálisis y la concepción proustiana de la “memoria involuntaria”,

3 Señala también que “es muy comprensible que la palabra surja en el marco de la literatura biográfica y que, en última instancia, proceda de contextos autobiográficos (Gadamer 1977, 103).

así como sus consecuencias biográficas serán también recuperadas en la construcción de una teoría de la experiencia como *Erfahrung*. *Intencionalidad, totalidad e infinitud* aparecen entonces como nociones propias de la constelación de sentido que construye el concepto de *Erlebnis*. Gadamer sostiene que “en cuanto que la vivencia queda integrada en el todo de la vida, este todo se hace también presente en ella” (ibíd., 107). Si se recuerda que para Benjamin la crítica al concepto implicaba una crítica a una constelación, se percibe que, en el marco de su crítica a la vivencia, en gran medida entrarán en juego las tres nociones anteriormente mencionadas. Benjamin analiza las consecuencias políticas de una experiencia como vivencia en el contexto de la modernidad capitalista.

La reseña de 1930 de *Krieg und Krieger* (Guerra y guerreros) (GS III, 238-250) responde, entre otros, a la publicación del artículo de Ernst Jünger “La movilización total” (1930), el que constituye un ejemplo del tipo de pensamiento totalizador de la vivencia en su carácter destructivo. El alejamiento de los valores humanos de la tradición ilustrada, junto con una exaltación de la noción de vida identificada con la materialidad de lo corporal, es la base que sirve de fundamento a la noción de *Erlebnis* de Jünger. En la noción de *Fronterlebnis* (vivencia del frente) de este se aprecia una espiritualización de la vivencia destructiva de la guerra consagrada en un orden superior. Esta noción de vivencia fundada en una filosofía vitalista es uno de los modelos con los que se confronta la noción de *Erfahrung* de Benjamin por dos motivos fundamentales. Por un lado, por su falsa pretensión de materialidad: el concepto de acción que funda la vivencia de la trinchera como forma de experiencia superior apela a una materialidad de la acción que se legitima en la metafísica ideológica del cuerpo y de la sangre. Por otra parte, el carácter espiritual al que aspira dicha vivencia pretende una supresión de toda instancia metafísica escindida de la acción y se propone como forma

(*Gestalt*) de un hombre nuevo. Tanto material como espiritualmente, el concepto de *Erlebnis* en su matiz de *shock* y de fuerza de choque constituye para Benjamin una de las formas utópicas falsificadoras más engañosas de la ideología conservadora. La noción de protovivencia (*Urerlebnis*),⁴ criticada por Benjamin, se funda en la postulación de una esencia metafísica de la fuerza vital del hombre que lo eleva a un estrato diferente del burgués. Metafísicamente, la vivencia del hombre en la Primera Guerra funciona como legitimación de una ideología antiburguesa que cuestiona los valores humanos del liberalismo. Esta escisión entre lo ético y lo material funda las bases de lo que Benjamin llamará “estetización de la política”.

Si bien el tópico conservador de la *Kultur*, en oposición a los logros de la Modernidad y avances de la industrialización, está presente en muchos intelectuales en las primeras décadas del siglo XX,⁵ más allá de las orientaciones políticas, es con el acontecimiento de la guerra que la postulación de una forma de experiencia total superior adquiere las características específicas que lograrán la alianza con la técnica. Lo orgánico alcanza en este pensamiento con sesgos románticos un lugar de legitimación del uso de las nuevas tecnologías para su propia destrucción. Esta particular concepción de una vivencia vital en la guerra se funda en esa necesidad ideológica de totalidad que estaba presente en el ideario intelectual alemán de principios del siglo veinte.

Y es que la elaboración de la mutación del mito de la decadencia en el culto de la violencia que lleva a cabo Jünger (Traverso 2009, 216) resulta esencial en el contexto de las tendencias ideológicas alemanas tras el desenlace de la Primera Guerra. Debido a la derrota, la dicotomía

4 El concepto de *Urerlebnis* es utilizado por Benjamin en la reseña de *Krieg und Krieger* (GS III, 249).

5 Por dar un ejemplo muy distinto, puede pensarse en el texto de Lukács “Vieja y nueva *Kultur*”, de 1919, en donde, más allá de las críticas, se retoman las características de la comunidad en oposición a la racionalidad de la sociedad y de la civilización.

contenida en la oposición entre el iluminismo y el con-trailuminismo de los intelectuales de fines de siglo XIX, que en Francia se expresa tan maniqueamente en el *affaire* Dreyfus, en Alemania adquiere un carácter propio, radical, en lo que ha sido llamada la “generación del fuego” (ibíd., 215).⁶ En este contexto debe comprenderse la noción de *Erlebnis* que preocupa a Benjamin. Teniendo en cuenta la influencia que había tenido Hugo von Hofmannsthal en el joven incorporado al movimiento liderado por Wyneken, es comprensible que esta “revolución conservadora”⁷ se hubiera convertido en un contrin-cante ideológico amenazante a partir de la declaración del conflicto bélico mundial.

Pero la *Erlebnis* no solamente adquiere un sentido propio en las tendencias derechistas de posguerra, sino también en pensadores más cercanos a Benjamin. Dentro de su círculo de Berlín, el caso de Buber es relevante en este sentido. Hacia mediados de la década del diez, Benjamin discutía con Scholem sobre sus escritos⁸ dejando en claro su rechazo a la *Erlebnis* del escritor de *Yo y tú*. Así lo señaló Scholem:

6 Traverso señala al respecto: “Por delante de la escena se encuentra ahora una nueva generación para la cual el uso de la fuerza y de la violencia ya no constituye un dilema moral sino un hecho casi normal, naturalmente inscripto en el curso de la Historia como una suerte de ley antropológica” (Traverso 2009, 215).

7 En su artículo “Revolución Conservadora”, Keith Bullivant cita una definición de Edgar J. Jung de 1932 que resulta esclarecedora: “Llamamos Revolución Conservadora a la recomposición de todas aquellas leyes y acciones elementales en ausencia de las cuales el hombre pierde el contacto con la Naturaleza y con Dios, viéndose incapacitado para edificar un orden verdadero. En lugar de la igualdad proponemos los valores interiores, en lugar de la orientación social la apropiada integración en una sociedad jerárquica, en lugar de la elección mecánica el surgimiento orgánico de jefes auténticos, en lugar de la coerción burocrática la responsabilidad personal de una auténtica autodisciplina, en lugar de la felicidad de las masas el derecho de la comunidad del pueblo” (Bullivant 1990, 88).

8 Respecto al relato de las relaciones de Benjamin y el movimiento sionista en el contexto de la *Jugendbewegung*, cf. Palmier 2006, 115 y ss.

Benjamin era particularmente severo en su rechazo del culto de la 'vivencia' [*Erlebnis*] que imperaba en aquella época (sobre todo desde 1910 a 1917). [...] Benjamin pretendía incitarme a introducir en mi artículo una resuelta crítica de la vivencia y de la orientación 'vivencial' de Buber. Cosa que hice después, en efecto, en un artículo posterior, tras haber quedado fuertemente impresionado por los argumentos de Benjamin a este respecto. (Scholem 2008, 67)⁹

Buber, quien había estudiado en Berlín con dos de los principales representantes de la filosofía de la vida, Dilthey y Simmel, lograría un resurgir de la teología protestante decimonónica en su abrazo al jasidismo y a una "auténtica pasión por la *Erlebnis*" (Jay 2009, 140).¹⁰ En oposición a la *Erfahrung* empirista y kantiana, el punto de partida de Buber no era la conciencia subjetiva aislada sino, "la experiencia extática de la unidad primigenia entre el sujeto y el objeto, asentada en el afecto y no en la cognición" (ibíd., 141). Buber buscaba un nivel más profundo de la interioridad de la experiencia que permitiera al hombre unirse a lo divino, para lo cual llegó a recuperar elementos del discurso antimoderno de lo *völkisch* (íd.). Al igual que el discurso de exaltación de la vivencia del frente (*Fronterlebnis*) tras la guerra, la noción de *Erlebnis* buberiana era también

9 Sostiene también Scholem en su capítulo sobre los primeros contactos con Benjamin: "manifestaba ya entonces desde nuestra primera conversación, fuertes reservas contra Buber, que hallaron en mí tanta resonancia cuanto indignación me había producido la positiva toma de postura de Buber y sus principales acólitos respecto de la guerra (lo que llamaban la 'vivencia' de la guerra)" (Scholem 2008, 36).

10 En su libro, Jay sostiene que, a través de la mediación de Ludwig Feuerbach y de los filósofos seculares de la vida, Buber recupera la potencia del pensamiento de la experiencia religiosa protestante que se encuentra en un pensador como Friedrich Schleiermacher, a pesar de que este aparece muy rara vez citado en su obra (Jay 2009, 140 y 160).

cercana a las simpatías con el estallido del conflicto en 1914. La *Erlebnismystik* se alejaba del ámbito religioso y se aliaba al concepto político-social de comunidad (*Gemeinschaft*).¹¹

Se aprecian entonces dos grandes concepciones de la experiencia de las que Benjamin intentará alejarse debido a las consecuencias metafísicas y políticas por ellas implicadas. Por un lado, la mencionada explícitamente en “Sobre el programa de la filosofía futura” (1917-1918), la tradición neokantiana, empirista y reduccionista de la *Erfahrung*;¹² por otro lado, las tendencias derivadas de la filosofía de la vida con su apelación a una vivencia interior. Si las pretensiones científicas de la experiencia puramente empírica apostaban a una limitación del ámbito metafísico en la esfera del conocimiento y, por lo tanto, descartaban toda posibilidad de una experiencia absoluta, las consecuencias políticas de una concepción de la *Erlebnis* interior tampoco eran aceptadas por Benjamin. El cientificismo de la *Erfahrung* empírica se encontraba en las antípodas de los intereses metafísicos y espirituales de Benjamin, las consecuencias de la tradición de lo *völkisch* y de la *Lebensphilosophie*, en las antípodas de sus concepciones políticas.

Benjamin pone en juego una noción política de la experiencia y la necesidad de revisar la infancia y la naturaleza del sujeto de la experiencia; es decir, invoca la transformación del hombre mismo y su sentido de lo humano. Por ello, y por tratarse de una concepción histórico-política, el sujeto estudiado es, como se verá, un colectivo. Así, esta resignificación debe ser comprendida en el contexto de lucha contra el ascenso y la toma del poder del movimiento nacionalsocialista que tiene lugar en los años veinte y treinta

11 Jay hace notar que la adhesión de Buber a la Gran Guerra no era aislada, sino una orientación pronunciada en los intelectuales de distintas tendencias. En este sentido, cabe recordar también, por ejemplo, los pronunciamientos de Simmel ante el conflicto. Cf. la nota anterior.

12 Se vuelve sobre este punto en 1.3.

en Alemania. Los elementos propios de la constelación del concepto “*Erlebnis*” mencionados en los análisis de Gadamer, la apelación a la totalidad, a la noción de infinito y el involucramiento intencional, se plasman en su forma extrema cuando la noción alcanza a aliarse al mito nazi. Como lo señalan Lacoue-Labarthe y Nancy: “La relación ‘mística’ para con el mito es del orden de la experiencia vivida (*Erlebnis*, un concepto mayor de la época)” y, citando a Alfred Rosenberg, continúan argumentando que para la ideología nazi hay una ‘experiencia mítica’, “lo que quiere decir que el mito no es verdadero sino en tanto *vivido*” (Lacoue-Labarthe/Nancy 2002, 44). La apelación a la totalidad está dada aquí en la aspiración a una vivencia total de la forma, la *Gestalt*, germánica. La creencia absoluta a la que aspira el mito muestra el aspecto intencional de la vivencia en el sentido de que esta se orienta a un objeto pero también, en el caso paradigmático de la asociación a un mito, su apelación radical a una totalidad: “lo que hace al mito verdadero es la adhesión del soñador a su sueño. [...]. Hace falta una creencia total, una adhesión inmediata y sin reservas a la figura soñada, para que el mito sea lo que es [...]” (ibíd., 41). Así, el mito nazi llevaría al extremo las características constelativas de la vivencia y mostraría las consecuencias político-ideológicas del concepto en su radicalidad más exacerbada.

Benjamin hace suya la tarea de ofrecer un concepto político alternativo a la noción de experiencia acuñada por la tradición alemana; una tradición en la que la subordinación de la materia a la idea, propia del idealismo, culminaba con una exaltación de la técnica como expresión metafísica de un nuevo hombre. La oposición entre naturaleza y técnica, de corte romántico, llegaba a su fin tras la Gran Guerra en el contexto de la derrota. Benjamin intentará construir una concepción de la experiencia incorporando el elemento vital que la derecha hacía suyo en la noción de *Erlebnis* plasmada en los

escritos de la época a partir de la Primera Guerra Mundial. Este intento de construir un concepto alternativo de experiencia, cuyo contenido semántico es pensado asimismo en forma de constelación, y en interdependencia con otros conceptos, se plasma en un pensamiento de lo vital desde un proyecto político de transformación de las relaciones humanas. Será en esta revisión de la filosofía de la vida que elaborará una visión crítico-utópica de la experiencia de la infancia y de la “primera naturaleza” con la que constituirá su visión política en los años treinta.

1.2. *Erfahrung* y *Erlebnis*: una definición constelativa

Si bien la noción de experiencia atraviesa todo el corpus del pensamiento benjaminiano, es en el contexto de sus escritos tardíos, en la *Obra de los pasajes* y en los análisis de Baudelaire, donde se observa una formulación más sistemática.

El concepto de experiencia se encuentra enlazado con una serie de nociones que conjuntamente definen con mayor precisión la oposición entre *experiencia* y *vivencia* a la que se refiere Benjamin. Así, da una serie de características que permiten delinear una definición de *Erfahrung*. Esta es siempre, según la *Obra de los pasajes*: 1) resultado del trabajo;¹³ es además, 2) inseparable de las representaciones de continuidad y de consecuencia (*Folge*) (LP, 801), 3) su órgano es la semejanza (LP, 860),¹⁴ 4) su armazón son las costumbres.¹⁵

13 La entrada m1a,3 de la *Obra de los pasajes* dice: “La experiencia es el fruto del trabajo, la vivencia es la fantasmagoría del ocioso” (LP, 800).

14 La capacidad de percibir las semejanzas establece una forma de la percepción que, conjuntamente con la experiencia, se encuentra en decadencia debido a que las antiguas prácticas adivinatorias desaparecieron y solo en la escritura y en el lenguaje aún se puede “leer lo que nunca ha sido escrito”. Esta idea es tomada de Hofmannsthal, véanse también los apuntes y notas a los textos sobre el concepto de historia (GS I/3, 1238).

15 “Las costumbres son el armazón de la experiencia, las vivencias la destruyen” (LP, 348).

Tales las características definidas que aparecen en el proyecto. Se agregan aquellos rasgos determinados que Benjamin delinea en los ensayos sobre Baudelaire. Sostiene allí: “De hecho la experiencia, tanto en la vida colectiva como en la privada, es un asunto de la tradición” (ATB, 125). Pese a que, como se mostrará más adelante, aquí Benjamin está estudiando la experiencia como concepto fundamental para la crítica del materialismo histórico, la relación con la tradición ya está prefigurada en un texto fechado, según Tiedemann y Schweppenhäuser, entre 1921 y 1922. Benjamin escribe “Aprender es la forma de la tradición, de la vida espiritual de la totalidad [*Gesamtheit*]. La práctica es la forma de la experiencia [,] de la vida espiritual del individuo” (GS VI, 77). Existe entonces un paralelo entre ambos conceptos que están vinculados por una relación gnoseológica que posee en esta etapa un tinte místico-teológico. Benjamin termina este fragmento con la siguiente afirmación: “El haber más interno proviene del aprender, el más externo, de la práctica” (GS VI, 78). El estudio y la práctica son dos formas de acceso al saber. En el prólogo al libro sobre el *Trauerspiel*, escribe: “El conocimiento es un tener [*ein Haben*]” (DB, 63). Que el estudio constituya la forma propia de la tradición está en consonancia con las concepciones cabalísticas del saber teológico. Es en la práctica en donde la experiencia tiene, en esta etapa, su forma característica, lo cual se percibe como un antecedente del anclaje en lo concreto y en la acción que el concepto de experiencia adquirirá en el contexto de la *Obra de los pasajes*. Pero es a través de la categoría del ejercitar, del practicar (*Üben*) que la noción de experiencia adquiere un matiz contradictorio con el carácter de continuidad (*Kontinuität*) que posee en el contexto de la *Obra de los pasajes*, según Benjamin escribe a comienzos de los años veinte: “Practicar es inconstante (el progreso se desarrolla a intervalos, repentinamente)” (GS VI, 77). En este texto previo a su

interés por el marxismo, la experiencia está vinculada a la idea de lo repentino, de lo que avanza de manera abrupta, por oposición a la continuidad de la tradición que acumula un saber heredado. También en el prólogo al libro sobre el *Trauerspiel*, Benjamin recupera la noción de ejercicio (*Übung*) para la presentación de la verdad: “Método es rodeo” (DB, 62). Un método que se propone la intermitencia, la renuncia al transcurrir ininterrumpido de la intención como forma de presentación de la verdad (íd.).

Si volvemos a las características que Benjamin le adjudica a la experiencia en los años treinta, es necesario citar un fragmento no publicado en vida que escribe entre 1931 y 1932 y que según los editores corresponde a la etapa de concepción de “La enseñanza de lo semejante”, de 1933. La nota lleva por título “Zur Erfahrung” (Sobre la experiencia) y sostiene: “El tipo del hombre que tiene experiencias es el opuesto exacto al tipo del jugador”. Y a continuación: “La experiencia son semejanzas vividas” (GS VI, 88).¹⁶ Esta definición, tan cercana temporalmente a los escritos de mediados de la década del treinta, cuando aparece un concepto central para su proyecto político, la imagen dialéctica, muestra la continuidad de la preocupación de Benjamin por el estudio y construcción de una teoría de la experiencia que recuperara aquella capacidad, propia del hombre de la Antigüedad, de percibir el universo miméticamente. Se subraya aquí la relación entre las ideas de semejanza y de experiencia que es mencionada en la *Obra de los pasajes* al contraponer al hombre que hace experiencia con el jugador, figura propia de la fantasmagoría del tiempo: el jugador vive el tiempo presente subordinado al futuro. La preocupación de Benjamin, en este sentido, se lee como diagnóstico de época: “La mayoría de los seres humanos no quieren tener experiencias”

16 Mantenemos aquí la discordancia verbal del original.

(GS VI, 89) y agrega un comentario que constituye una prueba a favor de la interpretación de la teoría de la experiencia desde un interés político: “También sus convicciones le impiden tenerlas”¹⁷ (id.).

En esta instancia, la noción de *Erlebnis* emerge como contracara de la *Erfahrung* en los trabajos sobre los pasajes y, en general, en los estudios sobre Baudelaire. Benjamin sostiene una serie de características en relación con este otro concepto: 1) es una forma de fantasmagoría, su correlato intencional es la fantasmagoría (GS V/2, 966);¹⁸ 2) su complemento es la rememoración (*Andenken*);¹⁹ Benjamin explica que aparece cristalizada en la vivencia la alienación del hombre que realiza un inventario de su pasado como si fuera una posesión sin vida; 3) se encuentra en relación íntima con lo único, con lo que se da una sola vez y con la sensación (GS III, 198). Pero donde Benjamin manifiesta con mayor claridad el sentido que adquiere el concepto según su interpretación es en el pasaje en el que describe un recuerdo de infancia: allí se percibe su íntima relación con la memoria voluntaria. En la *Obra de los pasajes* escribe: “La memoria voluntaria, por contra, [en contraste con la involuntaria] es un registro que dota al objeto de un número de orden bajo

17 Cabe destacar que la palabra utilizada por Benjamin es aquí *Überzeugung*, que puede ser traducida por “convicción” y cuya connotación política permanece en español. Sin embargo, en alemán está construida por el prefijo “über” y el sustantivo “Zeugung”, que significa “procreación”, “engendramiento”. Este concepto posee un lugar destacado en su pensamiento y se contrapone a *Vernichtung*, aniquilación.

18 Más específicamente, la fantasmagoría del ocioso.

19 La cita se encuentra en “Zentralpark”: “La rememoración [*Andenken*] es el complemento de las vivencias [*Erlebnisse*]” (ZP, 202, la traducción ha sido modificada). El término *Andenken* connota también la idea de *souvenir*, de aquello que se guarda intencionalmente como recuerdo. El texto continúa: “En ella se cristalizó la creciente alienación [*Selbstentfremdung*] del hombre quien inventariza su pasado como una posesión muerta. [...] La reliquia viene del cadáver, la rememoración de la experiencia muerta, que, eufemísticamente, se denomina vivencia” (id., la traducción ha sido modificada).

el que este desaparece. ‘Ya habríamos estado ahí’ (‘Fue para mí una vivencia’)” (LP, 229). La vivencia constituye una instancia de la conciencia que ordena la realidad y que la registra haciendo desaparecer sus fenómenos. De esta forma, permite a la conciencia actuar en el mundo de acuerdo con un orden establecido en el que los objetos no son percibidos como productos humanos: el objeto de la vivencia desaparece para permanecer como recuerdo consciente. Se entiende entonces por qué sostiene Benjamin que el correlato de la *Erlebnis* es la fantasmagoría: la vivencia es la forma subjetiva de la vida humana que mejor se adapta al mundo cosificado.

Uno de los textos más esclarecedores de la función que cumple esta noción en el análisis benjaminiano se encuentra en un fragmento de la *Obra de los pasajes*, en el que se sostiene que la vivencia se podía asociar en el siglo XIX a la idea de aventura, mientras que en el siglo XX esta noción se encontraba desplazada a la vivencia del destino (GS V/2, 962). Se deduce de estas afirmaciones la idea de que tanto la aventura como el destino, en la primera mitad del siglo XX, son, en este razonamiento, fantasmagorías intrínsecamente vinculadas a esa nueva forma de la experiencia discontinua que surge con la vivencia. Benjamin intenta una forma de explicación alternativa a la de sus contemporáneos conservadores, que, mediante la noción de destino, construyen una justificación ideológica de la consagración de la guerra y de la sangre. En tanto fantasmagoría, la noción de destino encontraba su prefiguración más acabada en la guerra y encerraba las vivencias en una falsa continuidad entre el nacimiento y la muerte. Utiliza la siguiente frase para explicar esta fantasmagoría: “Muero por haber nacido alemán” (LP, 800). Ante el debilitamiento de la experiencia de la transmisión y la continuidad, nuevas formas de unión de las fragmentarias vivencias del hombre cumplían la función de encadenar vida y muerte en una totalidad. La idea de destino aparece

como fantasmagoría que organiza una multiplicidad de experiencias de lo vivido. No se trata, una vez más, de que el hombre no tenga vivencias nuevas o de que estas sean escasas, sino que su discontinuidad solo alcanza un sentido de consecuencia mediante un correlato intencional fantasmagórico. Esa es la función que Benjamin encuentra en la idea de destino en su época, cuya alianza con la guerra le otorgaba a la vivencia, y en especial a la muerte, totalidad y continuidad.

Algo de esta crítica a la noción de destino, aunque desde una perspectiva distinta, se encuentra en un temprano escrito denominado “Destino y carácter” (1919), en donde Benjamin se ocupa de romper el lazo que une ambas nociones. En ese breve trabajo sostiene: “El destino es el contexto culpable de lo que vive” (DC, 134). Ya fuera en el contexto de una crítica a la filosofía de la vida o a las tendencias reaccionarias que emergieron en la Alemania de Weimar, la preocupación de Benjamin por la crisis de una experiencia en el ámbito de la tradición determinó una parte significativa de su teoría filosófica de finales de los años treinta.

Se observa entonces que el problema de la experiencia, en relación con su pobreza o atrofia, no se vincula con la ausencia de experiencias vividas o con su escasez cuantitativa sino, por el contrario, con una inmensidad de experiencias degradadas debido a su discontinuidad o su totalidad fantasmagórica: Benjamin sostiene que es una forma de “nueva barbarie” (EP, 169):

Pobreza de la experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso. (EP, 172)

Como se puede deducir de estos rasgos adjudicados a la *Erfahrung* y a la *Erlebnis*, ambos conceptos poseen implicancias políticas en un sentido amplio. La posibilidad de la experiencia se encuentra en íntima dependencia de un sistema de producción determinado: “El proceso de la atrofia de la experiencia empieza ya con la manufactura. Dicho de otra manera, coincide en sus inicios con los de la producción de mercancías” (LP, 803). En tanto constituyen formas elementales de relación del hombre con la realidad y con su construcción, el estudio de la experiencia tampoco puede desvincularse de un análisis pormenorizado de la forma en que la conciencia registra en la memoria dicha relación.

Que la experiencia concierne a Benjamin en el contexto de los años treinta lo prueba también uno de los intentos de exposición del problema que aparece delineado en las notas tomadas hacia 1932. Estas llevan por título “Zum Sprichwort” (Sobre el refrán) (GS VI, 206-207). Al igual que en otros textos de aquellos años, Benjamin experimenta con un aspecto de lo humano que trasciende los parámetros más ortodoxos del materialismo. Su análisis de los proverbios reconoce un aspecto mágico²⁰ mediante el cual el refrán logra depurar la experiencia del individuo de su vivencia. Los proverbios llevan a la transformación de las situaciones. Aparece aquí una vinculación estrecha entre una forma del lenguaje propia de la tradición, como lo es el proverbio, y la experiencia. En estas notas, Benjamin confirma la íntima relación de la experiencia con la tradición por medio del proverbio. Escribe: “Habla a partir de él un *noli me tangere* de la experiencia. De esta manera manifiesta su capacidad para transformar la experiencia en tradición” (GS VI, 206). En este sentido, se muestra aquella relación que se desarrollará en detalle en “El narrador” cuando se señala

20 Allí se lee: “Tienen realmente una forma de carácter mágico: transforman la situación” (VI, 206).

el vínculo entre la narración oral y la experiencia. La carga metafísica que la *Erfahrung* tenía en sus tempranos trabajos de crítica a la concepción kantiana permanece en este contexto: Benjamin introduce la experiencia en el plano de la eternidad: “Convierte la experiencia vivida en una ola dentro de la cadena que respira de las innumerables experiencias que provienen de la eternidad” (GS VI, 207). Una referencia importante a estas notas es la figura de Jean Paulhan y su ensayo “L’expérience du proverbe”. Para Benjamin, la experiencia en general, en esta etapa, toma el carácter de esa experiencia lingüística en su relación con la tradición e incorpora un carácter trascendente desde la materialidad de la inmanencia propia de lo humano.

1.3. La interpretación de la experiencia en un sentido existencial

Aunque a principios de los años treinta aparece el tema analizado desde una perspectiva histórica, ya en 1913 Benjamin escribe un artículo bajo el título “Experiencia” (“Erfahrung”) (GS II/1, 54-56); el tema es también problema central en su crítica a la filosofía kantiana (GS II/1, 157-171). Son dos los ejes en los que basa su revisión del concepto kantiano de experiencia: por un lado, el pensamiento kantiano es una filosofía y, como tal, se encuentra demasiado orientada a la búsqueda del concepto y de lo intemporal y olvida o pasa por alto aquello que tiene que ver con la experiencia en su temporalidad y singularidad propias; por otro lado, Benjamin encuentra en el sistema kantiano la marca de su época. La Ilustración es caracterizada aquí como una de las experiencias o concepciones más bajas del mundo (GS II/1, 159). La total renuncia a una experiencia metafísica es una de las pérdidas más lamentadas

por Benjamin en este escrito en el que aspira a una experiencia absoluta que no separe toda metafísica de su noción de conocimiento. De hecho, la identificación de la experiencia con una manera especial de comprender el conocimiento muestra que ya aquí se encuentran latentes posiciones posteriores. Benjamin acerca el significado de experiencia al de existencia (*Dasein*) (GS II/1, 170 y ss.), una existencia que contiene elementos metafísicos. Al unir la noción de experiencia a la de existencia, realiza una crítica a la escisión kantiana entre conocimiento y metafísica (íd.).

Así, la herencia del neokantismo que Benjamin denuncia se identifica, en términos más amplios, con el rechazo al positivismo que se encuentra presente en toda su obra. El rescate del concepto de experiencia como categoría metafísico-existencial es lo que le permitirá incorporar uno de los principales aportes críticos a la concepción historiográfica del materialismo histórico. El dinamismo de este concepto, y su amplitud respecto de lo humano, marcan el camino para una concepción del hombre centrada en el presente, una visión del hombre con conciencia del presente, como la formulará años más tarde Benjamin.²¹ La experiencia permanecerá entonces siempre unida, a lo largo del desenvolvimiento de los distintos matices de su pensamiento, a la noción de existencia. La unión de estos conceptos incorpora un elemento que matiza su filosofía, ampliamente aceptada como metafísica debido a su afinidad con ciertos aspectos de la teoría platónica de las ideas y de la tradición cabalística. Aunque este aspecto es innegable, en Benjamin persiste lo existencial. Este último elemento se hace evidente cuando se pone énfasis en el diálogo que establece con sus contemporáneos, en especial con aquellos que ideológicamente se encuentran en un campo intelectual opuesto

21 Cf. el punto 7 del presente capítulo.

pero que presentan los problemas contemporáneos desde una perspectiva relativa a la existencia y vida humanas. Tempranamente, tanto desde el punto de vista de su formación intelectual, como de los desarrollos políticos de la Alemania de entreguerras, Benjamin vislumbra la necesidad de responder filosóficamente a la corriente vitalista que se expresaba en el pensamiento de autores como Ludwig Klages y Friedrich Gundolf.²²

La preocupación de Benjamin por la existencia está presente, sin embargo, en este escrito y, aunque metamorfoseada años más tarde, persistirá todavía en sus últimas interpretaciones de la figura de Baudelaire como poeta de la Modernidad. Esta inclinación a unir experiencia y existencia encuentra su contracara en la importancia dada por Benjamin a otro problema filosófico existencial que recorre todas las etapas de su pensamiento: los temas de la vida y la muerte, temas propios de lo que denomina “primera naturaleza”, vuelven una y otra vez a ocupar parte de su fragmentario y a menudo contradictorio derrotero intelectual.²³

Como se muestra en este capítulo, la noción de experiencia que, en estos primeros estudios, Benjamin retoma como una noción metafísica, no se quedará, en sus últimos trabajos sobre Baudelaire y los pasajes, en el marco de una especulación teológica, sino que conjugará el elemento metafísico-existencial con un análisis materialista que devuelve a dichas nociones su contenido histórico-político. En otras palabras, la existencia vital del hombre dada en la experiencia presente de una época es expresión de un tiempo histórico-político y debe ser filosóficamente comprendida como tal.

22 Sobre este punto, cf. las referencias de Benjamin a los escritos de Klages en los análisis psicofísicos tempranos GS VI, 78-87.

23 La experiencia del amor y la experiencia de la muerte son estudiadas en los capítulos 3 y 4 del presente estudio y se fundamentan en la concepción de “primera naturaleza” que Benjamin recupera en el contexto de su análisis de la obra de arte.

1.4. Experiencia y exceso: cantidad, calidad o continuidad

Los términos empleados por Benjamin para referirse al estado de la experiencia son generalmente pobreza (*Armut*) o atrofia (*Verkümmerung*), relacionados con la idea de ausencia o carencia de algo. La idea es la de falta, la de pérdida, pero puede resultar engañosa respecto del sentido que implica en la crítica benjaminiana. Esta sección del capítulo se propone analizar en qué consiste la pobreza de la experiencia a la que se refiere Benjamin

Se trata de, o se relaciona intrínsecamente con, el exceso de vivencias del hombre. En este sentido, el problema no puede ser planteado desde una óptica cuantitativa aislada, sino que la cantidad y la calidad (o tipo) de experiencias se encuentran unidas de manera dialéctica. El tema es tratado como problema humano y no tan solo como problema del individuo: la pobreza en experiencias es una forma de existencia de los seres humanos en general (GS II/1, 215). El problema del exceso caracteriza abordajes benjaminianos como los del lenguaje en los que la superabundancia de comunicación constituye la base de su concepción de un lenguaje caído y antipoético. Son las múltiples lenguas las que encubren el olvido del lenguaje adánico en el que hombre y cosas vivían en mutuo entendimiento. De esta manera, la matriz de análisis de Benjamin en relación con la experiencia parece ser la misma: la determinación de la pobreza de la experiencia se da junto a un fenómeno de multiplicación. Sigue aquí las concepciones metafísico-religiosas que le llegan desde dos tradiciones, la romántica y la cabalística. La existencia caída en la multiplicidad encuentra su salvación en la redención mesiánica que permite la comunión de todas las cosas en su realidad diversa.²⁴

24 Para un análisis acabado de la herencia mesiánica cabalística en Benjamin, cf. "Idea" de H. H. Holz (2014).

Aunque la orientación metafísico-mesiánica en Benjamin es resignificada por el materialismo de sus escritos de la década del treinta, la fuerza existencial de la experiencia, que aparece tan tempranamente, permanecerá como elemento innovador en la crítica benjaminiana al materialismo histórico. La concepción del hombre y de la conciencia es entonces determinada por este matiz metafísico-existencial respecto de la experiencia que permite una vinculación del conocimiento con la vida humana misma. Así, la permanencia de lo existencial en la noción de experiencia está presente cuando Benjamin más tarde sostiene la importancia de la teología para el materialismo histórico, tal como se encuentra en los escritos sobre el concepto de historia y en algunos fragmentos de la *Obra de los pasajes*. La teología aporta temáticas propias de la existencia del hombre que, según la teoría benjaminiana, resulta imprescindible incorporar a un análisis político.

La relación dialéctica entre cantidad y calidad (o tipo) de experiencia se enmarca dentro de un concepto central en el análisis benjaminiano: el de continuidad. Una tensión se percibe en este sentido; las formas de la continuidad deben desligarse de su relación con la noción de progreso, fuertemente rechazada por Benjamin. De allí que la tradición resulte una forma de permanencia de lo humano que por momentos lo seduce; no hay en la noción de continuidad de la tradición progresión en el sentido positivo moderno, sino permanencia y repetición.

1.5. La caza: la experiencia del enfrentamiento con la muerte

La noción de experiencia aparece en todos los períodos del pensamiento benjaminiano, pero en sus últimos estudios, en

especial en su análisis de la figura de Baudelaire como poeta de la Modernidad, adquiere un carácter definido al encontrarse en el contexto de la *Obra de los pasajes*. Esta figura representa un punto de quiebre en el que los dos sentidos de la experiencia entraran en comunicación. “La poesía lírica de Baudelaire”, según Jay, “procuró valientemente convertir las *Erlebnisse* en *Erfahrungen*, trascendiendo la mera nostalgia por el aura destruida en una nueva manera de tratar con el hiato temporal entre el entonces y el ahora” (Jay 2009, 386). Esa transición entre el entonces y el ahora está expresada en una serie de imágenes de la poesía baudelaireana que superponen lo antiguo con lo nuevo, formando una unidad poética que expone el pasado a un presente que no se subordina a él ni lo venera, como sucedía con los encadenamientos narrativos propios de la tradición. Esta forma de la poesía expresaba una manera alternativa de recuperar las *Erlebnisse* que no pretendía su superación en una totalidad fantasmagórica que enmascarara su intermitencia. Se trata, en este caso, de una diferencia específica del procedimiento alegórico del poeta francés, que lo distingue de aquella alegoría que analiza Benjamin en el libro sobre el *Trauerspiel*.²⁵

En un estudio publicado en 1924, que Benjamin cita en la *Obra de los pasajes*, Valéry sostiene que a partir de la poesía de Baudelaire, la poesía francesa se impone como poesía de la Modernidad (Valéry 1995, 172-184). Posicionado en un lugar de quiebre,²⁶ Baudelaire incorpora lo analítico de Poe,

25 Lindner señala dos aspectos específicos que aparecen en la alegoría baudelaireana: el satanismo y el contexto sociohistórico (Lindner 2014, 48).

26 La caracterización de Valéry coloca a Baudelaire en una relación de oposición con el Romanticismo: “[Baudelaire] es llevado, constreñido, por su estado de alma y de los datos, a oponerse cada vez más claramente al sistema, o a la ausencia de sistema, que se denomina romanticismo” (Valéry 1995, 174). Reconoce sus gustos y origen románticos aunque interpreta su figura como un “clásico”: aquel que “*lleva un crítico en sí mismo y que lo asocia íntimamente a sus trabajos*” (ibíd., 177, destacado en el original).

quien fue su referente. Este aspecto de su poesía lo coloca en un lugar privilegiado como observador del instante que plasma en la forma de la alegoría. Valéry afirma: “lo nutren aquellos mismos a los que su instinto le manda imperiosamente abolir” (ibíd., 173).

Esta es la figura que Benjamin rescata como modelo de análisis de su estudio sobre el siglo XIX; Baudelaire es paradigma de la Modernidad pero representa al mismo tiempo un espíritu complejo, en el que lo analítico se entremezcla con el fin de lo romántico. Lo elige como poeta en el que el espíritu de análisis lo lleva a buscar correspondencias y analogías diseminadas en la ciudad, que somete al poder de la imaginación. La imaginación en Baudelaire “descompone toda la creación, y, [...] crea un mundo nuevo” (LP, 301); un mundo en el que las asociaciones rompen la continuidad de lo cotidiano y lo habitual. Para el propio Baudelaire se trataba de una “facultad casi divina que capta... las relaciones íntimas y secretas entre las cosas, las correspondencias y las analogías” y que se diferencia de la fantasía (LP, 296). Al encontrar en Baudelaire una forma de lenguaje que alcanza a conjugar las formas expresivas románticas con la precisión analítica, Benjamin aspira a una experiencia de transformación de la intermitencia en continuidad por medio del lenguaje. Esta dialéctica entre lo discontinuo y lo continuo es lo que se muestra en el proceso implicado en la mirada alegórica de la realidad.

Entre las múltiples imágenes que Benjamin utiliza en su archivo sobre los pasajes parisinos, existe una especialmente significativa a la hora de interpretar la recuperación que lleva a cabo del poeta de *Las flores del mal*. Se trata del cazador. En tanto figura arquetípica de lo primitivo, el cazador pone en juego la imagen del pasado junto a la del presente constituyéndose en una auténtica

imagen dialéctica que rompe la aparente continuidad homogénea y progresiva de la historia. El cazador en la ciudad persigue su presa como lo hace en el bosque y así, ciudad y bosque se unen en un entramado de historia y naturaleza.

Benjamin acerca la imagen del cazador a la del *flâneur* en un fragmento del proyecto de los pasajes en el que cita *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler. La referencia es importante porque ilumina la perspectiva metodológica benjaminiana respecto del carácter de apertura de su trabajo crítico: Benjamin era consciente de que la derecha intelectual alemana era capaz de recuperar ciertas imágenes arcaicas que un pensamiento político, y revolucionario, no podía pasar por alto.²⁷ En esta cita, retoma la descripción de Spengler en la que fusiona la masa de inquilinos y arrendatarios del presente con los cazadores y pastores de la prehistoria (LP, 805). Todos vagan de techo en techo, por lo que el nomadismo moderno es una forma arcaica en el presente. Y a continuación, cita nuevamente: “El civilizado, *nómada intelectual*, se convirtió en puro microcosmos, absolutamente apátrida y espiritualmente libre, como lo eran corporalmente el cazador y el pastor” (íd.). El ejemplo es paradigma del diálogo que Benjamin establece con autores reaccionarios para resignificar sus construcciones simbólicas: el proceso interpretativo de Spengler, que también yuxtapone las formas primitivas con las configuraciones de la Modernidad, indica a Benjamin una visión acertada políticamente en lo que se refiere a reconocer el entramado icónico de lo antiguo y lo nuevo. Frente a esta capacidad representativa, que la obra de Spengler pone en juego de manera exitosa, Benjamin investiga la contraposición de dicha ambigüedad figurativa en la tendencia destructiva de la poesía en Baudelaire.

27 Se vuelve nuevamente sobre su interés de confrontar con las imágenes arcaicas en el capítulo 4.

De esta manera, la imagen del cazador, primitiva y natural, entrelazada con la vida de la ciudad, se corresponde históricamente con la representación del presente. Pero en la interpretación de Benjamin el cazador moderno es una expresión de la *flânerie*. El fin de su caza es, sin embargo, una muerte desprendida de su objeto, una muerte que ya está allí y que él persigue al perderse en el laberinto de las calles. El *flâneur*, sin embargo, no mata, sino que recoge la muerte en su mirada, es “el observador del mercado” (LP, 431), posee el don de percibir la muerte de todo objeto arrojado al mercado. El pasaje de la nominación poética a su percepción y relación cognoscitiva, que implica para Benjamin una degradación,²⁸ está aquí salvado. El cazador, alegorista y *flâneur*, nombra con la mirada, poetiza lo percibido en el lenguaje de la intermitencia. La contrapartida de la lectura de la decadencia, cuyo gesto romántico se esconde en una reversión del concepto progresivo de la historia, es el proceso cognoscitivo al que aspira la imagen dialéctica: la ambigüedad de las imágenes de la prehistoria en las expresiones del colectivo.²⁹

Otra connotación referente a la figura del cazador aparece en una cita de ese mismo fajo, en la cual se la vincula a la forma de trabajo más antiguo.³⁰ El texto es relevante porque allí enlaza

28 Cf. al respecto la escisión entre verdad y conocimiento que aparece desarrollada en las “Palabras preliminares sobre una crítica del conocimiento” en el estudio del *Traverspiel* alemán, así como también ciertos elementos del temprano ensayo sobre el lenguaje que permanecen presentes en el pensamiento más tardío de Benjamin.

29 Se hace referencia aquí a los aspectos que tienen que ver con lo programático de la imagen dialéctica, que se contrapone a una dinámica regresiva de la interpretación de la historia. Sobre este sentido de la imagen dialéctica, Ansgar Hillach escribe: “La imagen es aquí un modo del conocer por el cual el tiempo negado se convierte en impulso dialéctico de un movimiento intensivo, la integración de la vida en la percepción de la actualidad política” (Hillach 2014, 645). En relación con los distintos sentidos del concepto de imagen dialéctica, cf. *ibíd.*, 643-708.

30 En m5,2 se lee: “La espontaneidad común al estudiante, al jugador y al *flâneur* es quizá la del cazador, es decir, la del tipo de trabajo más antiguo, el que más estrechamente podría estar relacionado con la ociosidad” (LP, 805).

Benjamin la tarea del estudiante, la del jugador y la del *flâneur* bajo una espontaneidad que les es común. Esta espontaneidad, propia del cazador, está a su vez relacionada con el aburrimiento. Es decir, espontaneidad y aburrimiento son formas típicas de la caza, y aquí también, del estudio, el juego y la *flânerie*. Estas dos características son propias de la actividad del que va tras su presa, que consiste en seguir huellas. No es necesario destacar el papel central que la noción de huella adquiere en el complejo entramado del proyecto sobre los pasajes de París, basta recordar que uno de los fajos lleva precisamente ese nombre: “El interior, la huella” (LP, 231-245). Las características que Benjamin recupera en ese “trabajo primitivo” que es el de seguir huellas, propio de la caza, son indispensables para recomponer el sentido de estas en el interior del proyecto benjaminiano:

- » no tiene sucesión ni sistema (LP, 801);
- » es un producto del azar (íd.);
- » posee carácter esencialmente inacabado (íd.).

Tales son las particularidades de las experiencias vinculadas con el acto de seguir huellas. Para Benjamin están presentes en la caza junto a una cualidad central más, que destaca como propia de este trabajo. En el acto de seguir huellas del cazador, la experiencia previa se traduce en experiencia inmediata. Benjamin encuentra en este trabajo una conexión entre los conceptos de experiencia y vivencia. Porque quien interpreta huellas debe haber prestado atención antes a muchas otras cosas; el cazador debe poner en juego una serie de experiencias previas para poder seguir el rastro de su presa. En la espontaneidad de la caza como vivencia momentánea se actualiza la experiencia propia de una labor. Un punto nodal de esta traducción de la *Erlebnis* en *Erfahrung* está dado en la característica de la huella misma: Benjamin la define, oponiéndola a su noción de aura, como “la aparición

de una cercanía, por lejos que pueda estar lo que la dejó atrás” (LP, 450).³¹ La caza logra recuperar esos espacios sin aura de lo cotidiano en la ciudad, aquellos del mercado tan ajenos pero también tan cercanos al hombre. Pero esa cercanía no es resultado de la proximidad de lo humano, sino que muestra la extrañeza de los objetos: la dialéctica del cazador consigue transvasar la mudez de la mercancía a un contenido de sentido humano, en la huella se gana posesión de la cosa.³² La mercancía encuentra en la actividad del cazador, en tanto observador del mercado, la forma dialéctica que la redime de ser naturaleza muerta. La muerte es el espacio para la caza, su medio y su fin. La fantasmagoría del *flâneur* consiste en observar lo muerto como si estuviera allí cerca, como una huella, como lo vivo. En su andar en la muchedumbre es capaz de observar la muerte de los objetos de consumo y construir a partir de allí un universo de nuevas significaciones. Pero la esencia de la *flânerie* es la de la caza también por su dialéctica de ocultamiento: el *flâneur* oscila entre no mostrarse y ser visto por todos. Su estado propio es el de la duda (LP, 430) que en su caminar sin rumbo se alimenta de los frutos del ocio.³³

La recuperación benjaminiana de esta imagen se ilumina en la posibilidad de oscilación de los opuestos en los que se vislumbra el pasaje de la intermitencia a la continuidad. Al encontrar allí la potencialidad de una nueva forma de percepción, Benjamin sugiere un escape de la mera intermitencia discontinua de la vivencia. La tradición no está del todo escindida de la imagen del cazador. El conocimiento y la continuidad del trabajo tienen un eco en la actividad de la caza del *flâneur* en la ciudad. La *Erfahrung* encuentra una traducción

31 Respecto a los análisis tempranos de la cercanía y la lejanía para la conformación de su teoría estética de mediados de los años treinta, cf. "Schemata zum psychophysischen Problem" (Esquemas para un problema psicofísico) (GS VI, 78-87).

32 "En la huella nos hacemos con la cosa" (LP, 450).

33 "Una de las ideas básicas del callejeo [*flânerie*] es que el fruto de la ociosidad tiene más valor que el del trabajo" (LP, 456).

en la centellante *Erlebnis* de la *flânerie*. Para seguir huellas es necesario conocer el terreno, el bosque-laberinto en el que ese pasado se hace presente en los objetos.

Al encontrar un punto de intersección entre la experiencia como parte de la tradición y la experiencia momentánea en la figura del cazador, se entienden los motivos que llevaron a Benjamin en la década del treinta a plantearse la tarea de un profundo estudio sobre el poeta que más había materializado esta forma de percepción en su poesía: Baudelaire.

1.6. Baudelaire: el poeta como cazador de imágenes

El proyecto de escribir un libro sobre Baudelaire ocupa los planes de trabajo de Benjamin de manera contemporánea a las investigaciones sobre los pasajes.³⁴ Así, los estudios sobre el poeta francés tuvieron lugar hacia mediados de la década del treinta por encargo de Max Horkheimer.³⁵ Solo se posee una noción más profunda de lo que sería la segunda parte del libro que constituye el ensayo “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, que Benjamin reformularía debido a las críticas de Adorno y que daría lugar al trabajo que se conoce como “Sobre algunos temas en Baudelaire”. Tanto la primera versión como la segunda muestran una interpretación socialmente crítica del poeta y constituían la antítesis o la precondition para la tercera y última parte del libro, la síntesis, en la que se llevaría a cabo una interpretación marxista

34 Existe una importante controversia respecto a la relación de este libro y el proyectado sobre los pasajes. Buck-Morss rechazó la hipótesis de Michael Espagne y Michael Werner de que Benjamin pensaba “reemplazar el ‘fracasado’ *Passagen-Werk* por el estudio de Baudelaire” (Buck-Morss 2001, 231). Sobre este punto, cf. *ibid.*, 229 y ss., y también desde otra perspectiva, Billi Wolle 2014.

35 Cf. correspondencia con Horkheimer, LP, 950 y ss.

de la mercancía como objeto poético.³⁶ En esta última parte, Benjamin intentaría responder la pregunta que encontramos planteada en los esbozos y fragmentos que se conservan hoy reunidos bajo el título de *Zentralpark*: “¿cómo es posible que una conducta como la del alegórico, tan totalmente ‘anacrónica’ por lo menos en apariencia, obtenga un primerísimo lugar en la obra poética del siglo?” (ZP, 197). Parte de la respuesta a esta pregunta se encuentra en una de las anotaciones del fajo K de la *Obra de los pasajes*: “Es muy importante el hecho de que la Modernidad no aparece en Baudelaire solamente como el signo distintivo de una época, sino también como una energía por medio de la cual esta puede apropiarse sin mediaciones de la Antigüedad” (LP, 253). La figura de Baudelaire, en este sentido, sirve a Benjamin para descubrir una energía alegórica que ponga en juego la yuxtaposición necesaria para el surgimiento de la imagen dialéctica.

La dimensión existencial de la experiencia, a la que Baudelaire no renuncia, se expresa en el intento de convertir la fantasmagoría del instante, expresada en la vivencia, en una nueva forma de lenguaje creador. Benjamin encuentra en el poeta francés el cazador melancólico que va tras las huellas de su presa, sólo que, en su melancolía, su objetivo no es el animal vivo sino el objeto muerto, la persona transformada en mercancía, el mundo convertido en un universo fantasmagórico.

Aquella primitiva actividad que es la caza, en la Modernidad encuentra su presa ya sin vida: la imagen superpone de manera paradigmática naturaleza e historia y muestra con claridad que la técnica es una manifestación, una exteriorización de la naturaleza. La historia, mientras se rijan con las leyes naturales del mito, y no sea redimida políticamente, no puede más que

36 En lo referente a la historia del libro sobre Baudelaire y el plan de trabajo de Benjamin, cf. Buck-Morss 2001, 229-234.

repetirse a sí misma restituyendo como nuevo aquello que ha muerto o desaparecido ya hace tiempo. La materialización de esta noción la encuentra Benjamin ejemplificada acabadamente en la moda:

Aquí la moda ha inaugurado el lugar de intercambio dialéctico entre la mujer y la mercancía –entre el placer y el cadáver–. [...] Pues nunca fue la moda sino la parodia del cadáver multiforme, provocación de la muerte mediante la mujer, amargo diálogo en susurros, entre risas estridentes y aprendidas, con la descomposición. Eso es la moda. Por eso cambia con tanta rapidez; pellizca a la muerte, y ya es de nuevo otra para cuando la muerte intenta golpearla. (LP, 92)

Benjamin revela ese sentido perdido o degradado de la experiencia en el correlato existencial que constituye su límite: la muerte. Esta se muestra ausente en la Modernidad y por lo tanto vuelve como todo aquello que es negado, en forma fantasmagórica. El epígrafe que abre el fajo sobre la moda deja ver cuál es el interés que subyace al análisis benjaminiano del fenómeno social, material y concreto. La frase de Balzac escogida dice: “Nada muere, todo se transforma” (ibíd., 91). El ideal moderno de la linealidad progresiva o su contracara, la eterna repetición de lo mismo disfrazado de novedad, no puede incorporar dentro de sí el límite inexplicable que constituye la muerte. En este contexto, la existencia se vuelve un infierno, la Modernidad logra también secularizar la catástrofe al convertirla en el aquí y ahora que no cambia. Benjamin analiza el epígrafe de Balzac y sostiene:

El lema de Balzac es sumamente apropiado para explicar la época del infierno. Explicar, a saber, que esta época no quiere saber nada de la muerte, que la moda

también se burla de ella, que la aceleración del tráfico, el ritmo de la transmisión de noticias –en el que se suceden las ediciones de los periódicos–, acaban por eliminar toda interrupción, todo final brusco, y que la muerte como corte está unida a la linealidad del curso divino del tiempo. (LP, 95)

En este contexto, la poesía de Baudelaire se muestra como alternativa que toma la intermitencia de la vivencia y le otorga la continuidad de la experiencia mediante el lenguaje alegórico. Un fragmento de la *Obra de los pasajes* sostiene en consecuencia:

Entre la teoría de las correspondencias naturales y la renuncia a la naturaleza existe una contradicción. Se resuelve desligando, en el recuerdo, las impresiones de la vivencia, de tal modo que en las primeras se libere la experiencia allí contenida, para que pueda formar parte de un patrimonio alegórico. (LP, 353)

En la liberación de las impresiones de la vivencia que se encuentran en el recuerdo, aparece la experiencia allí retenida. La caza que el poeta emprende en busca de vivencias constituye un síntoma de crisis en las experiencias de trabajo. Benjamin delinea algunas ideas respecto de la noción de trabajo en el contexto de los ensayos sobre Baudelaire en cuyos apuntes preparatorios se lee: “Regresión al mundo de los cazadores” (GS VII/2, 743). En la regresión al mundo primitivo de la caza, el poeta que trabaja con las palabras llega a descubrir la única novedad radical: la muerte. Lo nuevo solamente se presenta como el límite de la vida, todo lo demás se percibe como la repetición de lo mismo (I/3, 1151). Es en el *spleen* que aparece en la obra de Baudelaire en donde se revela un camino esencial para la aparición

de una experiencia histórica que reconozca lo nuevo en lo muerto. El poeta de la ciudad trabaja con las imágenes fantasmagóricas de ese espacio que pretende escapar de la muerte con la máscara de la mala infinitud. Lo que descubre Benjamin es que el elemento analítico del poeta le permite seguir las huellas de lo que ya está muerto y domina lo vivo: la mercancía cuyo valor de mercado se expresa en la fuente de la existencia y de la totalidad de la experiencia. De allí que exista una contraposición entre el que aguarda, el cazador, que sabe por experiencia esperar el tiempo de la acción, y el *flâneur*:

La figura del que aguarda, como contrapuesta al *flâneur*. La apercepción del tiempo histórico en el *flâneur*, frente al tiempo del que aguarda, está contenida. No mirar el reloj. Caso de superposición en el aguardar: la imagen de aquellos a quienes aguardamos se desliza por delante de la de cualquier otro. Somos un dique en el que se estanca el tiempo que, al aparecer aquellos a los que aguardamos, se precipita en una inmensa crecida dentro de nosotros mismos. (LP, 849)

Esta imagen del cazador se corresponde, por otra parte, con la función específica que adquiere el poeta en su relación con los objetos de la industrialización. Según Buck-Morss, esta posición, que lo vincula con la “nueva naturaleza muda”, a la que da voz, explica su lugar central y determinante en la *Obra de los pasajes* (Buck-Morss 2001, 199 y ss.).

La apariencia de novedad en la multiplicación de esas naturalezas nuevas, las mercancías, y su eterna repetición, es lo que busca eliminar una auténtica experiencia dialéctica de la historia. La figura de Baudelaire, aunque proveniente del universo poético del siglo XIX, se le presentó

entonces a Benjamin como un elemento potencialmente rico para la teorización de una “verdadera experiencia política” en el siglo XX.

1.7. La experiencia dialéctica desde una perspectiva política

En el contexto de una perspectiva política como la de la *Obra de los pasajes*, la noción de experiencia adquiere un matiz definido. Los aportes de Benjamin al materialismo histórico, que en sus escritos sobre el concepto de historia dejan claro que aspiran a integrar elementos de tradiciones distintas para la construcción de una teoría revolucionaria, se encaminan a la incorporación de un concepto de la experiencia dialéctica. La imagen en la que se basa para dicha concepción de lo experiencial es la del despertar. ¿A qué despertar se refiere allí Benjamin? La importancia de la noción de fantasmagoría como forma más abarcativa del fetichismo de la mercancía se vuelve aquí determinante. Y es que lo fantasmagórico por antonomasia es, en el contexto de sus trabajos sobre Baudelaire, la categoría del progreso, de la que el eterno retorno constituye su contracara. La apariencia de lo siempre-igual (*der Schein des Immer-Gleichen*) cuya máscara es el progreso, es aquello de lo que debe despertar el materialismo histórico: “La verdadera experiencia política está completamente libre de esta apariencia” (LP, 475). Frente a los valores y rituales que sostenían a la experiencia tradicional, Benjamin se ocupa de estudiar las posibilidades de una experiencia política transformadora que encuentra en la experiencia dialéctica del despertar. Como experiencia de pasaje, la experiencia auténtica es para Benjamin experiencia política. En el texto sobre Eduard Fuchs, de 1937, sostiene:

Si el concepto de cultura resulta problemático para el materialismo histórico, su desmenuzamiento en bienes, que serían objeto de propiedad para la humanidad, es una idea que no llega a realizar. Para él no ha concluido la obra del pasado [...]. El concepto de cultura comporta a su entender un rasgo fetichista en tanto cifra de hechuras a las que se considera independientes no del proceso de producción en el que surgieron, pero sí de aquel en el que perduran. La cultura le parece entonces algo cosificado. Su historia no sería nada más que el poso formado por momentos memorables a los que no ha rozado en la conciencia de los hombres ni una sola experiencia auténtica, esto es política. (EF, 101 y ss.)

Aparece aquí la postulación de una experiencia política como experiencia auténtica que posee una clara vinculación con la conciencia. Y es que la experiencia dialéctica, política por antonomasia, es la experiencia del despertar de la conciencia. Para la destrucción de la apariencia de lo siempre-igual³⁷ en la historia con su halo fantasmagórico resulta imprescindible ese despertar: “El nuevo método dialéctico de la historiografía se presenta como el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos pasado” (LP, 394).

El método historiográfico que pasa a tener una perspectiva política es aquel en el que se posee una experiencia del presente como forma consciente de vigilia. El pasado adquiere un carácter onírico debido a la ausencia de

37 En la *Obra de los pasajes* se lee: “Constituye lo más propio de la experiencia dialéctica eliminar la apariencia de lo siempre-igual, o incluso de la repetición, en la historia” (LP, 475).

conciencia de lo vivido. Sin embargo, la categoría de conciencia en Benjamin también posee un matiz dialéctico en cuanto resulta un proceso, un pasaje. Para su concepción de despertar, Benjamin toma como modelo el despertar proustiano, que involucra a la memoria involuntaria. Existe un recuerdo onírico por el que debe pasar lo acontecido para volverse consciente en el sentido dado aquí a la vigilia: “¡Pasar por el pasado en el recuerdo del sueño! – Por tanto: recordar y despertar son íntimamente afines. Pues despertar es el giro dialéctico, copernicano, de la rememoración” (íd.). Benjamin elige el modelo de memoria involuntaria para la concepción de su teoría de la experiencia política que posee un elemento consciente en su constitución dialéctica. La no intencionalidad de la memoria se percibe, sin embargo, en el rechazo a la noción de representación del pasado. Es por medio de las imágenes que la experiencia del despertar del presente accede al pasado y no a través de las formas de la narración de la tradición, en este caso de la tradición historiográfica burguesa. Como lo muestra su consideración metodológica para el proyecto, Benjamin estructura su concepción del materialismo histórico sobre cinco fundamentos que lo determinan:

1. “Objeto de la historia es aquello en lo que se realiza el conocimiento como su salvación” (LP, 478)
2. “La historia se descompone en imágenes, no en historias” (íd.)
3. La mónada es la que rige todo proceso dialéctico (íd.)
4. La crítica al progreso es inmanente a la exposición de la historia desde un punto de vista materialista (íd.)

5. El materialismo histórico funda su proceder (*Verfahren*) en la experiencia (*Erfahrung*),³⁸ en el sano sentido común (*gesunder Menschenverstand*),³⁹ en la presencia de espíritu (*Geistesgegenwart*)⁴⁰ y en la dialéctica (*Dialektik*) (id.).

La experiencia se muestra aquí, entonces, en consonancia con la dialéctica y la presencia de espíritu, concepto que Benjamin elabora como preeminencia del presente sobre el pasado y en íntima relación con la imagen dialéctica. De hecho, estos cinco fundamentos del materialismo giran en torno a la imagen dialéctica con la cual Benjamin construye una herramienta para abordar el pasado desde una perspectiva del presente:⁴¹ “El historicismo expone la imagen eterna del pasado; el materialismo, en cambio, una experiencia única con él” (EF, 92).

El concepto de experiencia posee aquí una función fundamental en el momento constructivo del proceso dialéctico, ya que conlleva necesariamente un cierto grado de conciencia que impida la relativización absoluta de ese pasado desde la perspectiva del presente. Precisamente por ello, la teoría historiográfica benjaminiana no es relativista, sino que propone la eliminación del elemento épico al sostener la perspectiva política

38 El rol de la experiencia que Benjamin quiere destacar en la fundamentación del materialismo histórico ya aparece mencionado en las notas al plan general del proyecto escritas a partir de marzo de 1934: “La [x] de las fuerzas productivas de una sociedad no solo se determina por las materias primas y las herramientas, sino también por el entorno y las experiencias que ella hace en él” (LP, 995).

39 La construcción nominal *gesunder Menschenverstand*, el “sano sentido común”, posee una connotación asociada al conocimiento adquirido en la práctica, alejado de la teoría abstracta.

40 En el uso cotidiano del término, *Geistesgegenwart* refiere a una capacidad de la persona de actuar con atención y cuidado. La definición de Benjamin apoya la interpretación que está contenida en la argumentación de este capítulo: “Tener presencia de espíritu (*Geistesgegenwart*) significa: dejarse llevar en el instante de peligro” (GS VI, 207). Escrita en una anotación de los años treinta, la noción de presencia de espíritu está además en radical vinculación con la praxis.

41 Cf. este punto con la noción de *actualización* que se trata en el capítulo 4.

sobre la histórica. El pasado no es arbitrario, sino que es interpretado desde las injusticias del presente que, desde el punto de vista de una conciencia despierta, no son en absoluto relativas. Así, como ejemplo paradigmático, Benjamin estudia los pasajes y sostiene la existencia de dos niveles dialécticos: en el primero, se da el pasaje de un estado de brillo y abundancia a uno de degradación; en el segundo nivel interviene la conciencia: los pasajes pasan de ser una experiencia inconsciente a una consciente. (GS V/2, 1213).⁴² Siguiendo una tradición que se remonta a Gustave Le Bon pero que está presente en reflexiones como las de Freud o Sorel, el colectivo parece poseer, según Benjamin, una capacidad no consciente que necesita ser actualizada. Anota: “El saber, aún no consciente, de los colectivos” (LP, 992).⁴³ Aunque no desarrolla en profundidad dicha concepción del colectivo, esta determina la noción de experiencia política de la *Obra de los pasajes*.⁴⁴

Si Benjamin impugna la noción de vivencia en lo relativo a su alta capacidad de adaptación a las estructuras de la realidad cosificada, su crítica involucra también a la conciencia. La conciencia del presente que determina la vivencia construye un pasado momificado al que dicho presente se subordina y que expresa las relaciones de dominación que vinculan a los hombres en el ámbito de lo material. Esto es explícito en los análisis sobre el concepto de historia

42 Benjamin agrega en sus notas: “Saber, aún no consciente, de lo que ha sido. Estructura, a este nivel, de lo que ha sido. El saber de lo que ha sido como un hacerse consciente que tiene la estructura del despertar” (LP, 992). Esta dialéctica se retoma en el capítulo 3 desde la perspectiva del amor.

43 Cf. nota anterior. En las anotaciones iniciales del proyecto, Benjamin compara su interpretación con Proust y con Bloch (LP, 875).

44 Un estudio más pormenorizado de la interpretación de la experiencia colectiva como experiencia generacional se lleva a cabo en el capítulo 2, en relación con la experiencia de la infancia.

en los que Benjamin incorpora la noción de conciencia que desarrolla en el estudio sobre Fuchs. Su hipótesis allí, en consonancia con la de los escritos sobre el concepto de historia, aunque desarrollada en forma divergente, se sostiene sobre una concepción dialéctica de la conciencia contrapuesta a la que correspondería a una conciencia propia de la vivencia. El pensamiento dialéctico, su experiencia, su *Geistesgegenwart*, es resultado de una dinámica que se apoya en un momento destructivo (GS II/2, 478). Destruir la apariencia de continuidad de las narraciones históricas dominantes, su progresividad y monopolización de lo consciente, es tarea del materialismo histórico en su pasaje de una orientación histórica a una política. Despertar es entonces reconocer lo inconsciente de la conciencia cosificada. Despertar también es la tarea del materialismo histórico: existen fuerzas poderosas (*gewaltige Kräfte*) contenidas en las narraciones del historicismo, que Benjamin identifica con el “había una vez” (GS II/2, 468). Esta épica historiográfica que glorifica el pasado debe ser reemplazada por el abordaje constructivo que permite la experiencia (íd.). El materialismo se orienta entonces hacia la búsqueda de una “conciencia del presente” (*Bewußtsein der Gegenwart*), que hace explotar por los aires el *continuum* cosificador de la historia.⁴⁵

Aunque los estudios sobre Baudelaire se mantienen en tensión con esta concepción de la experiencia política, la experimentación perceptiva y la construcción de la experiencia alegórica del poeta francés sirven de base a Benjamin para proyectar una relación de la experiencia con la vivencia que superara la primacía definitiva de una sobre otra. Benjamin ensaya una superación de la tensión entre la intermitencia y la continuidad en su concepto de

45 Benjamin llama la atención sobre el hecho de que el materialismo debe renunciar al elemento épico y a la creencia en un tiempo vacío. Este debe ser reemplazado por una determinada época que debe saltar fuera de la continuidad histórica por medio de una construcción dialéctica.

experiencia; tensión que estará presente así también en la construcción de una tradición alternativa a la de la clase dominante. La antítesis entre *Erfahrung* y *Erlebnis* es neutralizada en los análisis de Benjamin por medio de un estudio de la expresión que encuentra desarrollado en Baudelaire. La experiencia alegórica expresa la fragmentación del mundo a nivel vivencial y permite paradigmáticamente el reconocimiento de la transitoriedad. De allí que, como centro en la búsqueda del cazador de vivencias se encuentre la muerte. Pero la existencia se modifica solamente cuando esta forma de la percepción del poeta alegórico se traduce en conciencia del presente junto a la cual las imágenes de la prehistoria, que la alegoría aprehende, se proyectan en imágenes constelativas. Acude Benjamin, en este caso, a la memoria involuntaria proustiana para describir el acceso de la conciencia, a aquello que la memoria voluntaria no alcanza por estar vinculada solamente a la vivencia.

Esta es una de las maneras de lo experiencial en que la intermitencia de las nuevas formas temporales ya no se presenta como antítesis del mundo, sino como anticipo de una forma nueva, utópica, del mundo por venir. Ya en una temprana anotación, Benjamin refuerza este rechazo a la oposición entre “mundo” y “tiempo”; escribe:

El fin del mundo – la destrucción (*Zerstörung*) y liberación de una representación (dramática). Redención de la historia respecto del que representa. Pero también quizá en este sentido la antítesis más profunda del ‘mundo’ no es el ‘tiempo’ sino ‘el mundo venidero’. (GS VI, 98-99)

El concepto de experiencia desarrollado desde una perspectiva política lleva aparejado este elemento utópico en cuanto involucra una forma humana nueva, una concepción de hombre con espíritu de presente.

Para que esta experiencia auténtica, política, tenga lugar a nivel colectivo Benjamin vuelve sobre las expresiones humanas que pueden dar lugar a su aparición. No solamente se trata de las experiencias sociales y técnicas sino también de aquellas que involucran la generación y aniquilación⁴⁶ de la vida del individuo.

Así, aunque el intento de Benjamin de encontrar un pasaje entre la vivencia y la experiencia toma forma en los trabajos sobre Baudelaire y alcanza a delinearse en estas referencias a la caza, la noción de *Erfahrung* permanece semánticamente vinculada a la idea de continuidad y trabajo que define la experiencia dialéctica y la diferencia de la noción de *Erlebnis*. Su significación acabada no puede desprenderse de la crítica de la tradición y la memoria, que encuentran un nuevo significado constelativo en la construcción de una experiencia vital ajena tanto al misticismo metafísico de la sangre, como al empirismo reduccionista de la ciencia moderna. Así, la carga existencial del concepto de experiencia establece un anclaje antropológico determinante en el proyecto transformador político que Benjamin se plantea en la *Obra de los pasajes*. Allí se encuentran contenidos ensayos y esbozos de un concepto político de la experiencia que se resignifica para alcanzar una nueva concepción del hombre y de los colectivos sociales.

46 Se vuelve aquí sobre los términos alemanes *Zeugung* y *Vernichtung* que poseen un lugar significativo en el pensamiento benjaminiano. Cf. supra.

Capítulo 2

Una dialéctica del fracaso

El despertar de la experiencia de la infancia como experiencia política

Hace tiempo que el eterno retorno de todas las cosas se ha convertido en sabiduría infantil.

(IB, 78)

2.1. El planteo del problema: la experiencia de la infancia

Una de las formas que adquiere la preocupación de Benjamin por responder a esa noción de la vivencia, reivindicada por las tendencias vitalistas de su época, se encuentra en la búsqueda de una experiencia primera desligada del sentido dado por el orden social. La concepción benjaminiana de la experiencia de la infancia se halla cercana a una posición de ruptura radical que puede asociarse a sus simpatías anarquistas de comienzos de la década del veinte.¹ Esa noción de experiencia se va transformando y resignificando en distintos momentos de su filosofía, pero permanece como forma primaria de un pensamiento que se mantiene en la intención de recuperar el elemento utópico originario en relación con la noción de lo humano. En una carta a Adorno del 7 de mayo de 1940, Benjamin escribe:

1 Este punto es retomado más adelante en este capítulo y, desde otra perspectiva, también en el capítulo 4.

“Por qué debería ocultarte que encuentro el núcleo de mi ‘Teoría de la experiencia’ en un recuerdo de la infancia” (GB VI, 445).

Aunque la literatura secundaria sobre Benjamin ha estudiado en profundidad algunos conceptos de su filosofía, no son muchos los análisis sistemáticos que se refieren a la concepción de la niñez en el pensamiento benjaminiano desde una perspectiva política.² Esto se debe en parte a que no existe una sistematización definida de la noción de la infancia en sus escritos más allá de los textos que relatan su propia experiencia infantil y a que la noción misma de infancia se muestra difusa y en tensión con diversos conceptos de su filosofía. Además, la infancia como objeto de interés en Benjamin se expone de manera práctica en su colección de libros infantiles y en sus relatos radiofónicos para niños,³ al margen de los dos textos autobiográficos en los que ensaya un peculiar ejercicio narrativo sobre su propia niñez en Berlín. Son varias las influencias que han intervenido en la concepción benjaminiana de la infancia; esta no puede ser abordada pasando por alto la influencia de quien fue uno de sus escritores más afines: Marcel Proust. La recuperación de la obra del novelista francés toma una dimensión destacada en el proyecto más ambicioso de Benjamin y adquiere también allí una carga política: lo que Proust hace por la infancia individual se propone en ese contexto como objetivo colectivo. Como se verá en este capítulo, en

2 Uno de los textos que analiza exhaustivamente temas relacionados con la niñez es el de Brüggemann, 2007. Aunque pueden mencionarse asimismo los trabajos de Schiavoni, 2011 y Palmier, 2006. Los análisis de Agamben (2007), de importante repercusión en el ámbito académico, difieren significativamente de la orientación interpretativa aquí propuesta.

3 Para un análisis de estos relatos, véase J. Mehlman, 1993, 4 y ss., quien intenta mostrar que estas narraciones constituyen miniaturas de sus concepciones teóricas, haciendo un paralelismo con los juguetes como reproducciones en pequeña escala de objetos de la vida cotidiana.

ese pasaje de lo individual a lo social, Benjamin resignifica la teoría proustiana de la memoria y de la felicidad para cargarla con una impronta política. No es casual el paralelismo de objetivos; la experiencia de la infancia, como todo lo borrado y violentado por las narrativas burguesas falsificadoras, contiene un germen redentor a ser recuperado, que en el caso de la lectura de Benjamin del concepto de memoria involuntaria proustiana, muestra de forma paradigmática la tensión propia de su pensamiento.

Sin embargo, no es solamente en el sentido proustiano que Benjamin se interesa en la infancia como experiencia. Ensayo con este concepto un tipo de dialéctica disruptiva que está condenada al fracaso. El presente capítulo se propone recuperar la noción de experiencia de la infancia y reconstruir la teoría fragmentada de la cognición infantil para mostrar su significación política dentro del proyecto sobre los pasajes de París. Para ello se pondrá especial atención en la noción de infancia como experiencia y se tomarán en cuenta los siguientes aspectos involucrados en la pregunta por el sentido dado a esta categoría:

1. El lenguaje en relación con los niños, especialmente en el sentido no intencional que Benjamin le otorga en su trabajo de 1916.
2. El análisis de los sentidos en la infancia. El predominio de lo táctil en el desarrollo cognitivo y la relación de los niños con los materiales y con lo material en general.
3. El niño como coleccionista en su peculiar atracción por las cosas sin valor.
4. La facultad mimética en el niño y su relación con el juego.

Todos estos aspectos de la infancia, tratados por Benjamin de forma fragmentaria en diversos escritos, permitirán reconstruir una noción más general de su concepción de esta, para que luego sea posible recuperar la función de dicha noción dentro del esquema de pensamiento del filósofo berlinés.

Esta experiencia es apropiada en el contexto de la *Obra de los pasajes* al servicio de un proyecto político. Como se mostrará en la última sección de este capítulo, la experiencia de la infancia es una de esas experiencias recuperadas en la noción benjaminiana de lo humano, que intenta ser redimida de su pretendida pureza adquirida en los discursos históricos dominantes.

2. 2. Los textos tempranos

Nada detesta más el filisteo que los 'sueños de juventud'

EXP, 96

El interés de Benjamin por las primeras etapas de la vida aparece tempranamente en su propio derrotero intelectual. Una serie de escritos de la época de participación en el movimiento juvenil liderado por Gustav Wyneken permite reconstruir la noción, no tanto de niñez o juventud, definida entonces en un marco determinado por su posicionamiento en el movimiento, sino de vida adulta. Esta se va formando en el ideario político benjaminiano y puede decirse que, a pesar de las complejidades de la historia de su pensamiento, no lo abandonará: el adulto está por esos años asociado a la figura del burgués. Este es rechazado por Benjamin aun en su etapa previa al marxismo. En el contexto de un

creciente desprecio por lo burgués, que alcanza a vanguardias literarias, pero también a posiciones políticas como las de Georges Sorel,⁴ el tipo de vida burguesa es despreciado por su hipocresía y por el vacío de los valores que profesa.

Si bien esta pareja adulto-burgués irá tomando diferentes matices, permanece como trasfondo de análisis hasta los últimos escritos. La infancia se muestra, de manera anti-tética, como aquel período de la vida durante el cual el ser humano está, provisoriamente, libre de la imposición de las formas burguesas de cognición, representación y comunicación. La juventud es entonces, según esta lectura, una etapa caracterizada por la confrontación y la resistencia a las pautas de los adultos mediante las cuales estos intentan la reproducción de su forma de vida. Es así que los valores que rigen la vida del adulto se basan en un esquema utilitario de pensamiento sometido al principio instrumental de búsqueda de medios para la consecución de fines. Esto hace del adulto, en la visión del joven Benjamin de mediados de la década del diez, un desesperado. El universo burgués arroja al adulto a un estado de desesperanza e intolerancia, fundado en su carencia de espiritualidad (*Geistlosigkeit*). La lucha de los estudiantes que propugna Benjamin contra el profesionalismo y la especialización es reflejo de esta visión de un mundo adulto mezquino y especulativo. Frente a estos valores, defiende la idea de totalidad y de amor al saber que se expresa en el ideal de una comunidad universal de los jóvenes cuyo punto de referencia es, no ya el ejemplo de los mayores, sino la infancia.⁵

Más allá de los tópicos de época, se encuentra en el discurso de estos años una preocupación moral por ese mundo caído de los adultos que no acierta a ofrecer un contenido

4 En relación con la influencia del pensamiento soreliano en el joven Benjamin véase el capítulo 3.

5 Véase "La vida de los estudiantes", (VE, 117-136), GS II/1, 75-87.

digno a las nuevas generaciones: en cambio, el sentido humano del pensamiento joven lo encuentra Benjamin en el universo religioso. Opone así a la imposición utilitaria del mundo burgués la lógica espiritual de la religión como forma liberadora de los valores de verdad, fidelidad y esperanza.⁶ El enemigo del espíritu es entonces el pensamiento utilitario de los adultos, que amenaza con convertir a los jóvenes en hombres a su imagen y semejanza. Los niños son, por el contrario, el polo opuesto, ideal y puro al que los jóvenes todavía se encuentran ligados, por no haber ingresado en el universo materialista y corrupto de los mayores. Tal estado intermedio de la juventud preocupa al joven Benjamin, para quien la tarea histórica de esos años posee un carácter metafísico: “La tarea de la historia no es otra, en consecuencia, que representar el estado inmanente de la perfección como algo absoluto, y hacerlo visible y dominante en el presente” (VE, 117, la traducción ha sido levemente modificada). De manera muy débil y marginal, aparece ya en estos escritos una crítica a la noción de progreso, precisamente desde el punto de vista del conflicto generacional planteado en nombre de la juventud: Benjamin habla aquí de una “tendencia progresiva aún sin configurar” (*gestaltlose Fortschrittstendenz*) propia de una concepción de la historia que confía en la infinitud del tiempo (id.). La respuesta metafísico-religiosa que Benjamin propone como misión a la que debe tender la juventud es en realidad un intento de salida de lo que para él constituye un problema ético. Este sesgo ético-moral del análisis también se conservará años más tarde, una vez adoptado el marxismo como guía de sus reflexiones. Pero en este contexto de lucha de los movimientos juveniles, en los que Benjamin se encontraba en el ala más radicalizada,

6 Véase “Experiencia”, (EXP, 93-97), GS II/ 1, 54-56.

el rechazo a la idea de progreso lineal parece estar asociado a la necesidad ética de romper con la “cadena generacional” que lleva a los niños a convertirse en jóvenes, y a estos en adultos burgueses.

Se encuentra de esta forma, en los primeros escritos, un antecedente de la preocupación benjaminiana por una tarea generacional de reparación, que adquirirá un sentido distinto en los textos programáticos y en el contexto de la *Obra de los pasajes*.

2. 3. La percepción infantil y los sentidos en el niño

Para comprender la teoría cognoscitiva infantil de Benjamin es necesario reconstruir su concepción del desarrollo de los sentidos en el niño y el fragmentario análisis de esta. En un escrito de 1926 que lleva por título “Panorama del libro infantil” (GS IV/ 2, 609-615), Benjamin realiza una breve esquematización de los sentidos al analizar la recepción infantil de los libros de cuentos. Pero esta indagación de los sentidos sobrepasa el límite de la infancia y se extiende al ámbito del adulto. Allí, Benjamin divide los sentidos en dos categorías; de acuerdo con el involucramiento corporal que implican, coloca: 1) al olfato y el gusto en la categoría de facultad de correspondencia activa, y 2) al sentido de la audición bajo la noción de facultad de correspondencia pasiva. El sentido de la visión se encuentra en un lugar límite al dividirse en un componente activo, el de la visión de la forma y el movimiento, y uno pasivo, el de la percepción del color. El sentido del tacto queda aquí fuera de examen.⁷ El criterio utilizado por Benjamin para esta clasificación se basa en la capacidad corporal del hombre de producir

7 Benjamin se refiere al sentido del tacto en *Dirección única*, que será analizado más adelante.

la sensación: “Porque en toda forma, en todo contorno que el hombre percibe, se revela él mismo en cuanto posee la aptitud de producirlo” (PLI, 77). El sentido de clasificación utilizado es entonces el de la facultad de producción del fenómeno percibido, dado que, a su vez, es la posibilidad de producir el parámetro para la capacidad de apropiación: “El cuerpo mismo en la danza, la mano en el dibujo, reproducen esa forma, ese contorno, y se apoderan de ellos” (í.d.). La noción de mimesis, que Benjamin desarrolla más detalladamente en trabajos posteriores, juega subyacentemente un papel esencial en esta clasificación.⁸ Al hallarse en el límite, el sentido de la visión posee la particularidad de ser activo y pasivo al mismo tiempo. El interés en la percepción del color se halla en un lugar crucial en el análisis benjaminiano: encuentra allí un límite dado que “el cuerpo del hombre no puede producir el color” (í.d.).

En algunos escritos tempranos se destaca una metafísica del color que divide a niños y adultos en un esquema jerárquico de acuerdo con su capacidad perceptiva. En “Die Farbe vom Kinde aus betrachtet” (El color desde el punto de vista de los niños), escrito entre 1914 y 1915, aparece esta división un tanto taxativa a la que se ha hecho ya mención, en tanto los niños son concebidos como capaces de una percepción de lo espiritual vedada a los adultos. Benjamin escribe: “El color es algo espiritual” (GS VI, 110). Es en relación con la percepción de esta dimensión visual del color que los niños se posicionan en un lugar de privilegio para Benjamin. El ejemplo que toma es el del arco iris, que considera “una imagen infantil pura” (GS VI, 110). Es precisamente al color que se aplica la fantasía y no a la forma, sostiene Benjamin, y establece una constelación que une

8 Se trata de los estudios ya mencionados “La enseñanza de lo semejante” (1933) y “Sobre la facultad mimética” (1933); se vuelve sobre este tema más adelante.

fantasía, color, espiritualidad y pureza: “En la vida del niño, el color es la expresión pura [de su] pura receptividad, en tanto que se dirige al mundo” (GS VI, 111). Los adultos, en cambio, no encuentran apoyo en el color ya que ellos, por oposición a los niños, no parecen poseer la capacidad de la visión pura (*das reine Sehen*) que no se dirige al espacio y al objeto sino meramente al color (GS VI, 111). Benjamin concluye este breve texto, de matriz metafísica, afirmando: “Los niños no se avergüenzan pues no tienen reflexión, sino solamente visión” (GS VI, 112). En este escrito se anticipa uno de los polos en tensión de la concepción benjaminiana del color y la fantasía en la percepción infantil. Benjamin sigue aquí la línea interpretativa de un mirar desconceptualizado cuyos orígenes se remontan a John Ruskin hacia mediados del siglo XIX, pero que puede encontrarse en autores que le fueron muy cercanos, como Proust, Bergson o Valéry (Brüggemann 2011, 124).⁹ Dentro de esta tradición puede situarse la tendencia a concebir una forma de percepción pura en el mirar de la infancia.

A partir de esta posición teórica se sigue una concepción no intencional de la mirada del niño y una interpretación metafísica del color y de la fantasía como forma de la creación que emparenta a artistas y niños. Winfried Menninghaus rescató la belleza de los colores de los niños como una excepción significativa en la crítica benjaminiana de lo bello por medio de lo sublime, paradigmática de su pensamiento (Menninghaus 1993, 54). Contrapuesta al ámbito de la figura, la fantasía evoca en este contexto un concepto que también cumple una función esencial en el

9 En esta línea de pensamiento pueden incluirse los textos “Phantasie und Farbe” (Fantasía y color), “Die Farbe vom Kinde aus betrachtet” (1914-1915), “Über die Fläche des unfarbigen Bilderbücher” (1918-1919) (Sobre la superficie de los libros de imágenes en blanco y negro) y “Gedanken über Phantasie” (1920-1921) (Ideas sobre la fantasía).

trabajo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe: lo inexpressivo (*das Ausdruckslose*).¹⁰ Unida a los colores, que pueden constituir a “una apariencia que significa sin expresar” (ibíd., 55), la fantasía es presentada como facultad de “desfiguración” en la cita de un texto escrito entre 1920 y 1921, “Phantasie” (*Fantasia*) (GS VI, 114-117). Aquí, la fantasía cumple la función de crear un mundo sin dolor: “la desfiguración que muestra al mundo de la fantasía en trance de disolución no arremete contra él como una ‘fuerza’ de protesta y mortificación sino que se produce ‘sin violencia’, es ‘indolora’ y sale de dentro” (Menninghaus 1993, 55). La contemplación de esta facultad es en este contexto positiva y se encuentra asociada al halo del Paraíso.¹¹

Algunos años más tarde, sin embargo, esta cualidad positiva del color es puesta en duda; aparece entonces el segundo polo en tensión que caracteriza a la problemática benjaminiana de la percepción infantil. Así, al estudiar los libros para niños, en el texto citado de 1926, Benjamin distingue entre aquellos que poseen láminas de colores y los que son ilustrados en blanco y negro. El pensador berlinés, por momentos, valora especialmente la ausencia de color en las imágenes de los libros para niños. La ilustración prosaica del blanco y negro hace salir al niño de sí mismo, es decir, despierta las palabras del niño que intenta describirla (GS IV/2, 610). Lo que se pone en juego con estas imágenes es el lenguaje:

Pero tal como describe esas imágenes con palabras, así las ‘escribe’ de hecho, las llena de garabatos. A diferen-

10 En relación con la noción de “lo inexpressivo” y su relación con la imagen, cf. el artículo de Menninghaus 1993.

11 Siguiendo las citas de Menninghaus, cf. GS VI, 116, 120, 121, 125, y también 49. Además, como se mostrará más adelante, esta asociación de la infancia con el paraíso aparece también tardíamente en el contexto de su análisis del concepto de historia.

cia de una superficie coloreada, la de ellas solo ha sido sombreada someramente, por decirlo así, y admite cierta densificación. Así el niño proyecta sobre ellas su imaginación. Junto con el lenguaje le enseñan la escritura jeroglífica. (PLI, 74)

Al proyectar su fantasía y aprender la forma jeroglífica, el libro infantil se convierte para el niño en una forma de texto sagrado (Schiavoni 2011, 376), en una oscilación entre historia e imagen que, gracias a la fantasía, no necesita gramática (íd.). Esta peculiar relación del niño con las imágenes antecede a un tipo de experiencia a la que Benjamin dotará de un sentido especial: la experiencia alegórica. Puede decirse que los niños aceptan ser observados por las imágenes, en lugar de someterlas a un uso (íd.). También se observa en esta forma de encuentro, en esta peculiaridad de la percepción infantil de las imágenes, una correspondencia con la definición de la verdad no intencional, tal como aparece en las palabras preliminares al libro sobre el drama barroco alemán. Precisamente, la fantasía aparece en la infancia como una facultad asociada a lo no intencional. De allí que Benjamin desconfíe de los libros de serie industrial que son producidos con la intención de manipular y controlar pedagógicamente esa libertad de la voluntad de la infancia. Al mismo tiempo, advierte también el peligro de la pasividad a la que la pedagogía burguesa intenta someter al niño. La función central de la fantasía sería ayudar al niño a penetrar intensamente en el texto y en el mundo de las imágenes, permitiéndole escapar, de este modo, del lugar de la mera receptividad que los adultos dispusieron para ellos (Schiavoni 2011, 378).

Así, la fantasía se encuentra ligada al color, pero también a la infancia: en una anotación de comienzos de la década del veinte, Benjamin señala la importancia de estudiar el

significado del objeto de la fantasía. Define aquí la fantasía como la intención perceptiva que no se construye a partir de la intención de conocimiento.¹² Benjamin la relaciona con el sueño y con la infancia. Esto es coherente con su análisis de 1924; en “Viejos libros infantiles”¹³ (VLI, 65-71), la fantasía del niño se hunde en sueños con las ilustraciones concebidas para ellos.

De este vínculo entre la fantasía, en relación con la facultad pasiva de percibir los colores, y el hundimiento en sueños, podemos extraer una primera conclusión parcial acerca del estudio benjaminiano: existe una tensión entre el interés de Benjamin en el ejercicio de las facultades activas del niño y su crítica a la pedagogía empática burguesa, y la importancia dada a la fantasía en el contexto de una teoría metafísica del color. La fantasía, en tanto forma no intencional de la experiencia humana, parecería no encontrar un anclaje en la realidad del niño producida en un orden burgués. La fantasía infantil se encontraría en el ámbito mismo de los sueños; Benjamin sostiene: “En el reino de las estampas sin color el niño se despierta; en las coloreadas prolonga sus sueños” (VLI, 71, la traducción ha sido corregida). En este contexto, critica la aberración que supone la empatía con los niños traducida en ilustraciones coloridas y pesadas, que constituyen un gesto edulcorado que no corresponde al niño, sino a las ideas deformantes que de él suelen hacerse (GS III, 21).

Así, Benjamin considera una pérdida la introducción del color en los libros de cuentos de mediados del siglo XIX, que surgió con el florecimiento del libro infantil propio de la vida burguesa del *Biedermeier*. La fantasía se muestra, en

12 El texto sostiene: “La fantasía es aquella orientación perceptiva, que no está construida sobre la orientación de conocimiento. (Sueño/ Infancia) Los objetos puros de esta orientación no existen (¿aún?)” (GS VI, 49).

13 El título de la reseña en alemán es “Alte vergessene Kinderbücher” (GS III, 12-22).

la visión de los colores, como un acto pasivo en el que el niño no despierta sino que se adormece. En “Panorama del libro infantil”, por otro lado, Benjamin escribe: “En la visión de los colores, la intuición de la fantasía puede ser percibida como protofenómeno [*Ürphanomen*] en oposición a la imaginación creadora” (PLI, 77, la traducción ha sido levemente modificada). La concepción de la fantasía del niño en este texto de 1926 se relaciona con el desarrollo del lenguaje infantil. Las imágenes en blanco y negro, según Benjamin, despiertan la palabra del niño en su intento de describirlas. En este proceso, las figuras le enseñan el lenguaje y la forma jeroglífica. Imagen y palabra son unidas de manera mimética, por lo que el color se convierte en un elemento disruptivo del proceso.

Sin embargo, tan solo unos años más tarde, en 1929, y entrando nuevamente en tensión con sus propias reflexiones, Benjamin considera a la fantasía como una facultad poco confiable, en el contexto del “Programa de un teatro infantil proletario” escrito para Asja Lacis. En dicho programa, el pensador berlinés sostiene que la misión del director de teatro para niños es la liberación de “las señales infantiles del peligroso reino mágico de la mera fantasía” y su conducción hacia una “realización en lo material” (PTIP, 104) (GS II/2, 766).

2. 4. ¿Pedagogía comunista o pedagogía colonial?

Puede encontrarse, a pesar de lo fragmentario de su análisis, un posicionamiento dualista de Benjamin respecto de la pedagogía. En dos breves escritos de 1929, elabora, como ya se ha mencionado, un programa para un teatro infantil junto a una propuesta pedagógica comunista. En estos escritos plasma, más concreta y esquemáticamente, algunas de las ideas esbozadas en análisis anteriores sobre la

infancia, pero que aquí aparecen en un marco político y programático. La pedagogía comunista es introducida como la contracara salvadora de la pedagogía burguesa, “colonial”.¹⁴ Según esta visión, la burguesía encuentra en la infancia un momento humano indispensable para reproducir su ideología, y por ello se acerca a los niños como “clientes” para los que la educación constituye un mercado para la venta de bienes de cultura.

Esta postura programática y definida tiene su antecedente en otra crítica más compleja y sutil a la concepción pedagógica de carácter ilustrado. Tan solo unos años antes de estos escritos políticos sobre la infancia, Benjamin escribe en *Dirección única* lo que es una crítica a la pedagogía manipuladora de la razón ilustrada. El fragmento “Terreno en construcción” ataca las concepciones científicas de la psicología aplicada a la infancia: “Resulta necio devanarse pedantemente los sesos sobre la fabricación de objetos –material ilustrativo, juguetes o libros– destinados a los niños. Desde la Ilustración, esta viene siendo una de las especulaciones más mohosas de los pedagogos” (DU, 25). El concepto iluminista de infancia pretende entrar en el dominio mágico del niño, en el que todo es creación y descubrimiento. Pero ese descubrir es un encuentro primario con un mundo de cosas que vuelven su rostro hacia ellos (í.d.). La relación sujeto-objeto es, en la infancia, una instancia lejana al dominio del hombre moderno sobre aquello que se le enfrenta. Esa armonía de la infancia es postulada como ruptura de la tríada ontológica iluminista: la jerarquía de los seres implicada en una división adulto-niño-objeto. El niño es, en este caso, un ser disminuido en relación con la capacidad racional del adulto y, por lo tanto, una entidad

14 Véase “Kolonialpädagogik” (1930), (GS III, 272-274), “Eine kommunistische Pädagogik” (1929), (GS III, 206-209) y “Programm eines proletarischen Kindertheaters” (1929) (GS II, 763-769).

intermedia entre los sujetos y los objetos. Benjamin opone a esta visión la concepción no intencional de la cognición infantil: “Los mismos niños se construyen así su propio mundo objetual, un mundo pequeño dentro del grande. Habría que tener presentes las normas de este mundo objetual si se quiere crear intencionadamente cosas para los niños” (id.). Este análisis crítico encuentra su concreción en el proyecto pedagógico comunista desarrollado poco tiempo más tarde. Si bien ciertos puntos comunes se mantienen, aunque aquí en un discurso cuyo registro es más político que filosófico, Benjamin intenta desplegar una pedagogía que desarrolle la niñez sin imponerle al niño el mandato burgués del adulto.

El análisis benjaminiano de la concepción burguesa de la infancia sigue parámetros marxistas al denunciar la atribución de realidad a la existencia de una niñez absoluta, que no es más que la abstracción de un ideal que esconde la verdadera relación de los adultos burgueses con sus niños: el niño no es para el burgués más que su heredero. Este pensamiento desgarrado sobre la niñez tiende, según Benjamin, a reemplazar la violencia por la astucia (GS III, 206)¹⁵ y es un ejemplo paradigmático de lo que, citando palabras de Lenin, llama aquí el rasgo más repugnante de la sociedad burguesa, la escisión entre la teoría y la praxis.

Se hace necesaria, entonces, una antropología marxista del niño proletario que deje de lado las concepciones burguesas de la infancia y que garantice al niño la realización de su niñez (GS II/2, 768). En su denuncia de las prácticas burguesas con los niños, Benjamin critica todas aquellas vinculadas a una educación basada en las ideas de empatía

15 Cabe señalar al respecto que aquí la desconfianza en el concepto de astucia (*List*) está bien alejada, como se mostrará luego, del sentido del mismo en el contexto de la *Obra de los pasajes*, en el que la astucia es asociada a una forma intencional de escapar de las garras del sueño.

y comprensión, así como también a aquellas que se presentan como prácticas “llenas de amor al niño”. Y cuando se trata de darle sentido a esa noción de realización de la infancia, la actividad en la que está pensando Benjamin como proceso de concreción infantil es el juego; en sus propias palabras: “Su niñez se realiza jugando” (PTIP, 106). Así, en estos escritos, Benjamin parece dejar en claro su aversión al establecimiento de un “método” pedagógico que considera propio de la educación burguesa, para hablar en cambio de un marco que permita la realización de la niñez mediante la incorporación del contenido de lo humano. Sin embargo, puede plantearse una tensión en esta crítica a la pedagogía intencional burguesa que se encuentra con un proyecto comunista. Benjamin intenta dotar de un contenido no intencional a la matriz pedagógica transformadora que descubre en el comunismo.¹⁶ Esta apertura tiene como único fin la realización de lo humano en el niño, pero se aleja de direccionalidades que puedan imponerle algún tipo de coacción sobre su juego. Sin embargo, el interés y la valoración de Benjamin por ciertos aspectos de la infancia, como el predominio de la facultad de la fantasía, parecen aquí ser minimizados e incluso son vistos con desconfianza. El mundo de la fantasía puede alejar al niño de su realización en lo material (ibíd., 104). Y es que dicha realización de lo humano en el niño, según Benjamin, se da a través del juego. Pero, ¿qué significa jugar? Para recomponer el sentido de esta noción es importante volver sobre aquellos textos en los que reflexiona sobre los juguetes. En uno de ellos, escrito en 1928 (GS III, 113-117), en el que se lamenta de la decadencia a la que fueron arrastrados los juguetes en la segunda mitad del siglo XIX, Benjamin lleva a cabo

16 Cabe aquí la comparación con la crítica de Benjamin a la concepción del erotismo en el comunismo. Cf. más adelante el capítulo 3, punto 4.

un análisis histórico-cultural de los juguetes para mostrar cómo estos se vuelven objetos extraños con la industrialización. En esta emancipación del juguete respecto de las formas artesanales que unían a padres e hijos, subyace un error en la concepción misma del juego: no es la carga imaginativa del objeto la que determina el juego del niño, sino la imaginación del niño. Este posicionamiento subjetivista parece encontrarse en contradicción con la tendencia gnoseológica de Benjamin a valorar la determinación material del objeto. Es decir, la carga aquí está puesta en el niño y no en el objeto con el que este juega. Como se mostrará más adelante, esta inversión de la valoración en la relación sujeto-objeto tiene su raíz en la concepción misma de infancia como concepción utópica de lo humano.¹⁷

2. 5. La infancia y el coleccionismo

El interés de Benjamin en la figura del coleccionista se basa en la relación sujeto-objeto que este genera con el desarrollo de su actividad. Las características que encuentra el filósofo berlinés en esta forma de la acción humana le resultan relevantes como manifestación de escape de la alienación de los objetos en el capitalismo. El coleccionista crea con las cosas un mundo nuevo liberado de todas sus funciones originales; el orden dado a las cosas en la colección las rescata de “la maldición de ser útiles” que les da el mercado. De allí que la mirada del coleccionista alcance a ver más que la del propietario profano (GS V/1, 274-275). El coleccionista es un fisonomista de las cosas que crea con ellas un orden mágico.

17 Esta concepción utópica del hombre contrasta con la visión de las corrientes irracionistas que sostuvo la imagen de un hombre nuevo, concebido más allá de sus condiciones materiales. Para una confrontación con la concepción antropológica de Benjamin, cf. capítulos 3 y 4.

En la infancia, esta actividad está presente de manera destacada; los niños son coleccionistas por naturaleza. Esto los hace propensos a tener un especial contacto con los objetos y con lo material. Así, en el coleccionar, el sentido de lo táctil predomina sobre lo óptico: “La propiedad y el tener están subordinados a lo táctil, y se encuentran en relativa oposición a lo óptico” (LP, 225). La dispersión del mundo es limitada por el niño en su colección, él junta lo desechado y lo insignificante e inventa una completa enciclopedia mágica (id.). En esa lucha contra la multiplicidad y la dispersión, el niño logra redimir el objeto-mercancía. Benjamin cita a Marx en la entrada al *Konvolut* sobre coleccionismo: “Solo cuando la cosa se comporta humanamente con el hombre, puedo yo en la práctica comportarme humanamente con la cosa” (LP, 227). El niño logra esta relación humana con los objetos ya que, para él, la mercancía no existe: el valor de los objetos es un valor puramente afectivo y mágico, creado para comprender el mundo. Cada piedra, cada mariposa y cada flor que recoge son para el niño el inicio de una colección (GS IV/2, 115), en la que busca atrapar a los espíritus cuya huella se encuentra en las cosas (id.). Benjamin destaca cómo el niño pasa años en este mundo de espíritus y objetos que se vuelve de ensueño: “entre espíritus y cosas se le van años en los que su campo visual queda libre de seres humanos. Le ocurre como en los sueños: no conoce nada duradero [...]. Sus años de nomadismo son horas en la selva del sueño” (DU, 55). Ese alejamiento de las personas, sin embargo, no es un estado de alienación, sino de comunión con lo material, en el que niño y objeto comparten un universo de sentido. El enfrentamiento con lo ajeno de la mercancía es lo más extraño en el círculo de afinidad entre el niño y su colección; de allí que “poner orden”, eso que el adulto intenta, implique destruir un mundo de significación más humano que toda disposición que pueda establecer el

adulto con los objetos. Las imágenes que utiliza Benjamin para describir este aspecto de la infancia que se relaciona con la colección son imágenes primitivas en las que el niño se vuelve un nómada, un cazador y recolector de objetos para crear su mundo. Lo primitivo señala así también un estado primero del hombre, el estado de la prehistoria: la niñez es una etapa real de la vida humana que recuerda un momento que está allí como una huella de lo desaparecido, un momento en el que el valor de las cosas para el hombre estaba dado por su significado humano.

2. 6. Juego y mimesis en el universo infantil

También aparece esta especial consideración de la infancia en la teoría de lo semejante, que Benjamin desarrolló hacia comienzos de la década del treinta. Se considera allí la infancia como el momento en el que se lleva a cabo con mayor frecuencia el juego, la actividad en la que se aprende a desarrollar la facultad de percibir lo semejante (GS II/1, 205). La facultad tiene para el filósofo berlinés una historia tanto en sentido ontogenético como filogenético: es en el juego de los niños en donde Benjamin establece la más alta capacidad de dominio de lo semejante. Como construyendo un mito, encuentra en la experiencia infantil los vestigios de lo que en tiempos antiguos dominaba a la humanidad: “Es sabido que el dominio vital que antaño se rigiera por normas de semejanza, llegó a ser mucho más extenso que en la actualidad” (ES, 85). Y esta facultad de percepción que se desarrolla en el juego se basa en dos características esenciales: 1) está siempre ligada a lo centelleante (ibíd., 87). De allí que la semejanza no está dada para la mirada que es incapaz de mirar de manera nítida (*ungetrübt*) y tranquila. La tranquilidad de la mirada es la que posibilita el encuentro de lo intermitente de la semejanza; 2) no se deja

fijar como otras percepciones y “se ofrece tan fugaz y pasajeramente a la mirada como las propias constelaciones” (íd.). Es decir, la semejanza no puede ser conservada; aparece y desaparece en las imágenes del lenguaje y por lo tanto tiene un carácter misterioso para la percepción.

Según Benjamin, los juegos infantiles están repletos de actitudes miméticas incomparables con las imitaciones de los adultos: “El niño juega a ser comerciante o maestro, pero también molino de viento y tren” (ibíd., 85). Cabe entonces recomponer una serie de características que son, desde esta lectura, propias del jugar:

1. El acto de jugar está repleto de actitudes miméticas. Benjamin sostiene además que la imitación es propia de la actividad de jugar y no del objeto con el que se juega, el juguete.
2. Pero su esencia, escribe Benjamin, no es el “hacer como si” (*so-tun-als-ob*) sino “hacer una y otra vez” (*immer-wieder-tun*). La esencia del juego es la repetición.¹⁸
3. Jugar con juguetes implica una forma de enfrentamiento (*Auseinandersetzung*) (GS III, 128).

Se aprecia una tensión entre la concepción imitativa del juego, del trabajo de 1933, y aquella otra en la que Benjamin rescata la repetición como esencia del juego, en 1928. En este último caso, es explícita la influencia de

18 Benjamin escribe, en 1928, refiriéndose a un proyectado estudio sobre los juguetes: “Por último, semejante estudio tendría que profundizar en la gran ley que, por encima de todas las reglas y ritmos aislados, rige sobre el conjunto del mundo de los juegos: la ley de la repetición. Sabemos que para el niño esto es el alma del juego, que nada lo hace más feliz que el ‘otra vez’. El oscuro afán de reiteración no es menos poderoso ni menos astuto en el juego, que el impulso sexual en el amor” (JJ, 93).

Más allá del principio de placer (1920) de Freud, que lo lleva a concebir el juego como forma de transformación en hábito de esa primera experiencia primaria, su esencia es “la transformación de la experiencia más estremecedora en un hábito” (JJ, 94, la traducción ha sido corregida).

Estos tres elementos básicos del jugar muestran la cercanía del universo infantil con ideas que aparecen en el proyecto sobre los pasajes de París, las cuales se complementan a su vez con el interés benjaminiano por poner lo individual en relación con lo colectivo. En 1928, escribe:

Pues así como el mundo de la percepción del niño muestra por todas partes las huellas de la generación anterior y se enfrenta con ellas, lo mismo ocurre con sus juegos. Es imposible confinarlos a una esfera de fantasía, al país feérico de una infancia o arte puros. El juguete no es imitación de los útiles del adulto, es enfrentamiento, no tanto del niño con el adulto, sino más bien al revés. ¿Quién da al niño los juguetes sino los adultos? (JJ, 90)

Y llama la atención sobre el hecho de que la cosmovisión infantil debía ser comprendida como una configuración colectiva (íd.). Para ese entonces, Benjamin ya tenía en claro que confinar la infancia a una esfera de fantasía pura, o “al país feérico” de una infancia pura, constituía un error; pero no precisamente porque el universo mágico de las hadas estuviera ausente en la cosmovisión infantil, sino porque esta poseía un potencial redentor para el giro rupturista que requería un verdadero despertar de la pesadilla del capitalismo. Y es que la esencia de la imitación del niño en el juego no constituía un “hacer de cuenta de que”, una simulación de una realidad otra, sino duplicaba la propia realidad al realizarla nuevamente en esa repetición del “hacer una y

otra vez”. En esta, al estar ausente la simulación, existe un enfrentamiento con lo antiguo que al niño se le presenta como nuevo. Se asoma, en esta concepción del juego en la infancia, el elemento mítico-mágico que permite volver a la primera vez no como imitación de ese momento pasado que funda la realidad presente, sino como pasado que se actualiza como presente y cobra sentido de presente. Es comprensible, entonces, que Benjamin mostrara semejante interés por la infancia al encontrar en ella una forma humana capaz de escapar al doble peligro de la concepción moderna del tiempo y de la historia: la progresividad lineal y el eterno retorno. El niño experimenta lo nuevo una y otra vez porque no posee historia; pero además, escapa de las garras del mito al carecer del sentido del origen. La búsqueda de la experiencia primera no es aún en el niño mito ni historia, sino origen.¹⁹ El niño tiene la capacidad de ser molino de viento o tren en un sentido muy diverso del adulto cuando imita. De allí, a su vez, que se experimente como enfrentamiento.

Por otra parte, la fuente a partir de la cual se establecen las semejanzas es también el lenguaje mismo. Esto se ejemplifica en las sucesivas referencias a la experiencia infantil del lenguaje como experiencia onomatopéyica. Lo que hace el niño con las palabras es crearles un sentido propio, que se basa en una libre asociación de significados pero también, y muy especialmente, de sonidos. Hacia comienzos de la década del treinta, recordando su propia infancia, escribe:

19 Quien subraya la dimensión originaria de lo humano en la infancia es Agamben (2007, 89). Sin embargo, su análisis de la infancia, que retoma, entre otras, las teorías del lenguaje de Benveniste y Jakobson, se encuentra alejado de la orientación interpretativa aquí propuesta. Agamben entiende la experiencia como “infancia del hombre” y sostiene que es “la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. [...] Pero desde el momento en que hay una experiencia, en que hay una infancia del hombre, cuya expropiación es el sujeto del lenguaje, el lenguaje se plantea entonces como el lugar donde la experiencia debe volverse verdad” (ibíd., 70).

A tiempo aprendí a envolverme en las palabras, que no eran más que nubes. El don de descubrir parecidos no es más que un débil reflejo de la sugestión de asimilarse y comportarse de una manera conforme. Influyó sobre mí a través de palabras manipuladas, pero no eran esas las que se asemejaban a modelos o moralidades, sino las que correspondían a viviendas, muebles y vestimentas. (IB, 64 y s.)

Esta singular manera de relacionarse con las palabras sitúa al niño en el umbral de su infancia, desde la cual se relaciona con el mundo adulto. El niño se apropia del lenguaje adulto y resiste la imposición de su concepción comunicativa, generando un sentido intermedio entre el de los adultos y el del mundo. De allí que transcurrido el tiempo, lejos de la infancia, resulte prácticamente imposible aproximarse a lo que encierran esas palabras. El ejemplo paradigmático de esta idea está dado en la relación que Benjamin establece entre la caza de mariposas en la infancia y la palabra *Brauhausberg*, lugar en donde tuvo lugar esa experiencia, tal como aparece en *Infancia en Berlín* (GS IV, 245).²⁰ Esta clase de palabras se encuentra en la frontera de dos ámbitos lingüísticos; Benjamin las compara con la poesía de Mallarmé. Y es que, según se muestra en múltiples detalles, la infancia posee una propensión a la percepción de lo aparentemente irrelevante, que se pone de manifiesto en ese recuerdo de los ruidos insignificantes de las llaves, los timbres y los chasquidos de la llama de gas; pero sobre todo en los versos incomprensibles que el niño aprende y a los que carga con un sentido deformado: “Te voy a contar algo de la ‘Mummerehlen”

20 En español, cf. “Caza de mariposas” (IB, 28-30), aunque en la traducción se pierde inevitablemente parte del sentido de la palabra al que se refiere Benjamin.

(IB, 66). El mundo de la infancia es un mundo deformado (“die ganze entstellte Welt der Kindheit”), como el mundo de los sueños. El paralelismo entre infancia y sueño se repite; incluso en las imágenes utilizadas para volver sobre su recuerdo, Benjamin representa estos dos momentos de la vida humana como experiencias análogas. Pero aparece, en su reflexión sobre la infancia, la materialización de la experiencia en un objeto aislado y fragmentario, que pesa por su materialidad y su capacidad alegórica:

En primer lugar, solo aparece lo que seguramente a lo largo de todos los años de mi asistencia a la escuela ha sido la más ociosa de mis percepciones: la moldura almenada encima de las aulas. Y tal vez no sea esto tan inexplicable. Pues todo lo demás que entraba en mi campo visual ha [podido] tarde o temprano ser de alguna utilidad para mí, se ha asociado a alguna idea, a alguna maniobra, que se lo han llevado consigo al mar del olvido. Tan solo esta estrecha moldura, que arrojaba cada día incontables veces al saludable embate de las olas de la cotidianeidad, al final ha quedado depositada como una concha en la arena de la playa de mi ensoñación. Y es allí donde ahora tropiezo con ella. La tomo en la mano y le hago preguntas, como Hamlet a la calavera. Es, como ya dije, una moldura que representa una serie de almenas. (CB, 233, la traducción ha sido levemente corregida)

Benjamin convierte aquí el tema del recuerdo en una pregunta existencial: qué se puede hacer con el recordar es la cuestión que aparece como necesaria (GS VI, 510), problema que está incrustado en la madera, en la encarnación del pasado vivido en la materia. Se hacen presentes, de esta forma, los sonidos del tiempo como ecos del pasado y también

–y esto es importante para la concepción benjaminiana del tiempo– como ecos del futuro. Al preguntarse acerca de la descripción de la sensación del *déjà vu*, Benjamin sostiene:

¿No habría que hablar mejor de acontecimientos que nos afectan como un eco, cuya resonancia, provocada por el eco, parece haber surgido, en algún momento en la oscuridad de la vida pasada? En general se corresponde con esto que el *shock* con el que un instante entra en nuestra conciencia como algo ya vivido, nos asalta en general bajo la forma de sonido. Es una palabra, un susurrar, un golpear al que le ha sido dado el poder de llamarnos de improviso a la fría cripta del pasado, cuya bóveda hace que el presente parezca resonar para nosotros tan solo como un eco. (IB, 45, la traducción ha sido corregida)

La lectura benjaminiana de la infancia se halla, así, atravesada por dos elementos en tensión que, por otra parte, están presentes reiteradamente como matriz de análisis en su pensamiento: el elemento materialista y el mágico.

La especial relación de la infancia con lo material es destacada por Benjamin cuando este hace referencia al sentido del tacto en el niño. La sección “Niño escondido” de *Dirección única* (DU, 55s.), hace referencia a la percepción infantil a través del tacto en los distintos lugares de la casa en que el niño juega a pasar desapercibido; está encerrado en el mundo material (GS IV/1, 116) y se vuelve él mismo puerta allí escondido (id.). La descripción sensorial de la relación táctil del niño con los objetos muestra cómo Benjamin encontraba en la infancia un momento del hombre en el cual la experiencia no se había aún petrificado en la forma del hábito o la costumbre, los niños construyen su pequeño universo de cosas dentro de un mundo mayor (GS IV/1, 93).

En ese mundo, se combinan magia y materia de una manera tal que son posibles nuevos descubrimientos científicos, en un sentido de ciencia hermanada con la magia. El ejemplo que da Benjamin es el de los huevos de Pascua, que el niño busca y encuentra combinando la predicción de la hechicería y la lógica científica.

La trascendencia de lo táctil en una temprana edad es tal que Benjamin la postula como objetivo metodológico de su proyecto más importante: “Lo que encuentra el niño (y el hombre en un vago recuerdo) en los viejos pliegues del vestido en los que se metía al aferrarse a la falda de la madre: eso es lo que han de contener estas páginas” (LP, 397). Así, la *Obra de los pasajes* debía recomponer el descubrimiento que el niño experimenta en su encuentro con la ropa de la madre y que le permite percibir su propio mundo objetivo. No puede pasarse por alto la materialidad que la imagen elegida por Benjamin evoca, como tampoco la transitoriedad de la experiencia: el niño aferrado a las vestiduras de la madre es un niño que se enfrenta a lo real a través de la materia que le es más próxima pero, a la vez, también desconocida. El niño se introduce en los pliegues en los cuales radica lo verdaderamente auténtico. En este fragmento se esconde el concepto materialista de la verdad al que el historiador no puede renunciar. Cuando Benjamin sostiene la necesidad de apartarse de una concepción atemporal de la verdad, agrega: “Sin embargo la verdad no es –como afirma el marxismo– únicamente una función temporal del conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto en lo conocido como en lo conocedor” (LP, 465). Benjamin agrega allí una imagen que permite completar el sentido dado a la relevancia de la experiencia infantil junto a la falda de la madre: “Tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien

el volante de un vestido, que una idea” (íd.).²¹ El sentido de la eternidad es la transitoriedad de la verdad contenida tanto en lo conocido como en el que conoce, pero además en ese núcleo temporal que se encuentra en la materia. El niño tiene un encuentro con esa verdad de las cosas despojado de todo tipo de pretensión de eternidad de las ideas contenidas en las narraciones falsificadoras. En este sentido, el acceso a la verdad, que se posee a una temprana edad, se pierde; el adulto lo encuentra tan sólo en un “vago recuerdo”.

El proyecto de los pasajes de París tiene por objetivo, entonces, encontrar la forma de reproducir el contenido de una experiencia. De allí que renuncie a decir y se proponga mostrar. Volver a producir lo que descubre un niño y despertar esa experiencia nueva es parte de lo que se plantea Benjamin como contenido de su proyecto político.

2. 7. La infancia como fracaso: la luna y el jorobadito

Dos trabajos escribe Benjamin en los que ejerce una forma de narración de su propia infancia: *Crónica de Berlín e Infancia en Berlín hacia 1900*. Aunque en el prólogo a este último es renuente a la narración autobiográfica (GS VII/1, 385), la temática personal estructura ambos textos mediante la asociación de lugares y experiencias que lejos, sin embargo, se encuentran de construir una verdadera crónica. Las influencias que se perciben, tanto en lo temático como en lo estilístico, dan prueba de esta falsa promesa de cronicidad que propone el título de uno de ellos;

21 Hans Heinz Holz sugiere una alusión a la doctrina del Zohar en este pasaje. Cf. Holz 2014, 637.

el surrealismo, Marcel Proust, Franz Hessel²² y Léon Daudet²³ son lecturas que dejaron huellas en el relato benjaminiano de su infancia y que lo alejan de la escritura basada en una narración de temporalidad lineal. Benjamin admite esa necesidad de espacializar lo vivido: “Hace ya mucho tiempo, años en realidad, que juego con la idea de organizar gráficamente en un mapa el espacio vital –*bios*” (CB, 190), escribe en *Crónica de Berlín*. De esta manera, parece encontrar un antídoto a la homogeneidad del tiempo vacío y lineal que necesariamente desemboca en una concepción progresiva de la historia. La vida en su sentido más originario, como “*bios*”, es un espacio vital de la experiencia que puede ser representada gráficamente. Así, la gráfica, en tanto imagen, materializa la abstracción del tiempo evitando su cuantificación. La imagen del tiempo, su topografía funciona como antídoto frente a la linealidad homogénea de la temporalidad.

Cuanto más vuelvo sobre mis recuerdos, tanto menos casual me parece lo insignificante del papel que en ellos desempeñan los seres humanos: pienso en una tarde en París a la que debo clarivisiones sobre mi vida que me sobrevinieron fulminantemente, con la potencia de una iluminación. (ibíd., 214)

22 Benjamin no solamente había traducido Proust en colaboración con Hessel, sino que además había planeado escribir con él un artículo sobre los pasajes para *Querschnitt*. El borrador de dicho artículo, nunca terminado, data de 1927. Por otra parte, sobre *Spazieren in Berlin* (Pasear en Berlín) escribe: “Pasear en Berlín’ es un eco de lo que la ciudad narra al niño tempranamente. Un libro absolutamente épico, una memoria callejera, un libro para el cual el recuerdo no es la fuente sino la musa” (GS III, 194).

23 Tal como se aprecia en la *Obra de los pasajes*, Benjamin conocía la obra de Daudet; allí escribe: “Léon Daudet relata su vida topográficamente. *Paris vivido*” (LP, 855). Y en *Crónica de Berlín* hace explícita su intención de escribir un “Berlín vivido” (*gelebtes Berlin*) (GS VI, 467).

La violencia de la iluminación con la que la ciudad otorga visión se contrapone a la violencia propia de la narración temporal lineal. Violencia que unos años más tarde Benjamin subraya a través de las imágenes del huracán del progreso.²⁴ Aquí, en el contexto del relato del propio devenir histórico, las imágenes son aprehendidas como representación de espacios en los que se ancla el tiempo a su realidad material. En este caso, el tiempo pasado de la infancia.

Tal como destaca Palmier mediante la yuxtaposición de muchos de los textos de ambos escritos, se advierte que *Crónica de Berlín* sirve a Benjamin de matriz para cincelar los fragmentos de *Infancia en Berlín hacia 1900* (Palmier 2006, 72), cuyo estilo impresionista posee una estructura de mosaico en el que las experiencias infantiles son narradas topográficamente. Así, “Tiergarten”, “Markthalle” o “Krumme Straße” son nombres que le dan lugar a la experiencia temporal pasada: el tiempo se espacializa en el recuerdo de esos nombres y pone en evidencia cómo el lenguaje posee en la infancia un carácter creativo que lo aleja de su función de código convencional.

El recuerdo de los sonidos de las palabras atraviesa *Infancia en Berlín*. La percepción auditiva adquiere una relevancia mayor en la concepción benjaminiana de la infancia en la ciudad: el pasado es un eco que se repite en el recuerdo del teléfono, de las voces, de las palabras incomprensibles para el niño: *Mummerehlen*, *Steglitz*, *Blumeshof* emergen como nombres que a una temprana edad son recuperados para la construcción de un universo de sentido cercano al ámbito de lo mágico. Benjamin sostiene que ciertas palabras aisladas permanecen como marcas de experiencias de ambientes y de momentos que se han borrado, al igual que al despertar de un sueño queda condensada en una palabra toda la atmósfera de este (GS VI, 474s.).

24 Cf. los análisis sobre el concepto de historia, TH, 177-191, especialmente, 183.

La confesión de búsqueda inicial permite guiarse en el derrotero de la laberíntica narración: es en los pliegues en donde reside lo auténtico (GS VI, 467), que constituye un microcosmos. Entrar en esta búsqueda de lo infinitesimal puede convertirse en un juego que lleve la vida, en el “juego mortal” que llevó a cabo Proust y que Benjamin toma como modelo. En su apuesta a este juego, Benjamin rompe, al igual que Proust, con la estructura narrativa lineal, pero en su caso, la infancia propia como experiencia singular ya es conformada en estos textos como ejemplo paradigmático de una infancia colectiva; ambos títulos permiten mostrar que será la infancia singular la que delinearán los contornos de una infancia histórica, la infancia del siglo XIX.²⁵ Las resonancias míticas del mundo moderno en la ciudad asaltada por los avances técnicos y el consumo de mercancías se reflejan en el relato de las experiencias infantiles como experiencias de asombro, temor y descubrimiento. Ya en el prólogo, Benjamin hace explícito su interés por la infancia como acceso a lo irrepetible del pasado en lo relativo a lo social; su orientación hacia las imágenes de la gran ciudad en las que encuentra expresión un niño perteneciente a la clase burguesa. Así, sostiene: “Por otra parte, las imágenes de mi infancia en la gran ciudad son quizás capaces de preformar en su interior la experiencia histórica posterior” (GS VII/1, 385).²⁶ *Infancia en Berlín hacia 1900* es un ejercicio en el que se va en busca de algo perdido. Pero aquello que se olvidó no es, a diferencia del relato proustiano, un tiempo de felicidad de la niñez idealizada.²⁷ Lo que se busca no es el tiempo, sino la experiencia; la experiencia que da acceso

25 Será en el contexto de la *Obra de los pasajes* en donde esta infancia del siglo XIX se mostrará más precisamente como la infancia del XX.

26 Se cita aquí de la versión de última mano incluida en GS VII/1, 385-433.

27 Se sigue aquí la interpretación de la infancia en Proust a partir del ensayo de Szondi (1978).

a una forma del tiempo espacializada, a una forma del tiempo en la que el espacio posee mayor protagonismo. Es en la experiencia de los espacios en donde el niño crea un universo lejano al mundo de las mercancías que lo rodea. Las alacenas, los costureros, los escondrijos, la calle, todos esos lugares escriben la experiencia de la infancia como si no estuviera atravesada por el tiempo. Y de esta manera, la infancia es vencida por la dinámica social que imponen el lenguaje y el tiempo del adulto. En la continuidad de la vida adulta, la experiencia infantil fracasa por su fragmentariedad y no logra conservar sus sueños y sus deseos de manera consciente. La experiencia de la infancia está rodeada de la atmósfera del cuento maravilloso, donde lo mágico se confunde con la realidad en el presente. La madre de la Bella Durmiente se asemeja a la propia madre de la infancia en Berlín narrada por Benjamin, y en la superposición de imágenes de la historia y del cuento de hadas, se logra transmitir esa atmósfera de encantamiento propia de la infancia.²⁸ Benjamin fusiona el relato de la labor de costura materna primero con la figura de la Bella Durmiente, y luego con la de Blancanieves: “La madre de Blancanieves cose y la nieve va cayendo fuera. Cuanto más silencio se hace tanto más gana en prestigio la más silenciosa de las labores caseras. Cuanto más temprano oscurecía más a menudo pedíamos las tijeras” (IB, 116). La infancia es como un cuento maravilloso en el que se duerme pegado a la materialidad de las cosas. De allí que los detalles de los objetos encuentren un lugar central en el ensayo narrativo benjaminiano.

Pero a pesar de esta cercanía material y auditiva con las cosas, la infancia lleva consigo la impronta del fracaso. Son al menos dos las figuras finales que aparecen para

28 Véase “El costurero” (IB, 113-117).

señalar la derrota de la infancia, para mostrar aquello que la infancia, impotente y finita, le lega al hombre adulto y que este olvida: son las imágenes de la luna y del jorobadito.

La narración de la luna aparece para recordar ese presagio que los niños intuyen pero temen: el del futuro. El niño, asustado pero atraído por la luz del satélite terrestre conoce su secreto: el secreto que hace buscar en el misterio y en lo oculto una realidad otra, la de la noche y la de la oscuridad que la luna ilumina:

La luz que fluye de la luna no va dirigida al escenario de nuestra existencia diurna. El espacio que ilumina de una manera incierta parece ser el de una antitierra o de una tierra vecina. Ya que no es aquella a la que la luna sigue como su satélite, sino la que ella misma transformó en satélite de la luna. (IB, 132)

La tierra invierte su relación con el astro que la circunda y es ella la que se convierte en satélite. El niño intuye esta inversión de las cosas y abre sus ojos a una percepción de lo cotidiano mediado por esta luz ensombrecida. El lavabo no es el mismo bajo el hechizo de la luna. Todo entonces se vuelve pasado para el niño, y el más leve sonido se convierte en eco:

Pues el pasado parecía tener ya ocupados todos los rincones de aquella tierra satélite en la que me encontraba desplazado. Así, cada sonido y cada momento venía a mi encuentro como su propia sombra. Y después de sufrirlo durante un rato, me acercaba a mi cama lleno de temor de encontrarme a mí mismo estirado en la misma. (ibíd., 133)

El niño vive esa experiencia como un mundo duplicado de sombras en el que pasado y presente se repiten. No conoce

aún la continuidad del tiempo. Es ese el momento del miedo que solo se calma con el sueño. Pero la luz de sombras es la antesala de una pregunta existencial que aparece así ya formulada en la infancia: “¿por qué había algo en el mundo, por qué existía el mundo?” (ibíd., 134). Con esta imagen de la duplicación del mundo de las sombras que el niño vive con espanto, Benjamin encuentra otra que desfigura el mundo y que invierte la relación entre las cosas: la fantasmagoría propia de la vivencia moderna está allí anticipada en la infancia del siglo XIX. Metafóricamente, la infancia es la antesala del infierno del presente, que el niño presiente y experimenta con espanto a pesar de encontrarse protegido por la lejanía del sinsentido del mundo del adulto.²⁹ El niño es capaz, y allí se encuentra su protección, de formular la pregunta metafísica por excelencia: por qué hay algo, por qué hay mundo en lugar de nada. Esta pregunta la introduce Benjamin en la atmósfera onírica de la infancia en el contexto de un ir y venir entre el sueño y la vigilia. En ese vaivén de ensoñaciones, el niño descubre ese mundo alternativo de la anti-tierra (*Gegen-oder Nebenerde*), ese mundo duplicado lo espanta como alternativa deformante y fantasmal, pero también constituye el camino hacia la pregunta por la existencia. El mundo de la luna también prefigura una concepción utópica de la tierra. Y es que en este sentido, la luz de la luna muestra desde la infancia el carácter azaroso de la existencia que el niño no resiste y en la que, en su derrota, en la que se atreve a una

29 Las referencias a la presencia de lo infernal y sus connotaciones mercantiles también se pueden apreciar en el texto “Markthalle Magdeburger Platz” (El mercado de la Plaza de Magdeburgo) (IB, 47s.). Escribe allí Benjamin: “Ante todo, piénsese que no se decía Markt-Halle. No, se pronunciaba ‘Mark-Thalle’. Y al igual que esas dos palabras se desgastaron por el uso del habla, de manera que ninguna de ellas conserva su significado primitivo, así, por la costumbre de pasearme por ese mercado, se desgastaron las imágenes que presentaba, de modo que ninguna se prestaba al primitivo concepto de la compra y la venta” (IB, 47). La cercanía sonora entre las palabras “Halle” y “Hölle”, infierno, hace pensar en la relación con este concepto originario de la compra y la venta.

respuesta, se convierte en adulto. Pero el engaño del adulto se devela en el sueño, en el que, al despertar, el adulto experimenta una de las pocas experiencias de pasaje en las que sombra y luz no alcanzan para responder por la existencia. La respuesta de Benjamin es entonces el espanto que anida en él sin esperanza: “Pues a diferencia de otros, este despertar no fijó su meta al sueño, sino que me descubrió que el gobierno de la luna, que había experimentado siendo niño, fracasó hasta otro evo” (IB, 135, la traducción ha sido corregida).

La otra figura que bien podría habitar este mundo umbroso de la luna es la del jorobadito que visita repetidamente al niño en los rincones y lo llena de horror. Benjamin recupera el espanto de la infancia en la que el niño presente la existencia del olvido que todo lo toca. El jorobadito ha dado por terminada su labor, porque el olvido echó su manto sobre las experiencias de la infancia, que están sentenciadas al pasado, así como el presente está destinado a lo pretérito. Solo la detención del presente, en cambio, puede convertirse en un tiempo de redención en el que las cosas no estén reservadas a las garras del jorobadito. En el espanto del niño se dibuja el presagio del tiempo progresivo en el que su futuro, futuro de magia y juego, queda prendido en el umbral del pasado de la infancia. Ese futuro se vuelve entonces un futuro-pasado, que desde el punto de vista del niño sólo es imposibilidad.³⁰

El texto titulado “Mañana de invierno” expone esa frustración de la infancia, su fracaso. “Cada cual posee un hada que le tiene reservado un deseo por cumplir” (IB, 35), escribe Benjamin, para aclarar a continuación que solo unos pocos recuerdan más tarde aquellos deseos tempranos y su cumplimiento en la vida. Piensa Benjamin en los deseos de la infancia como aquellos deseos olvidados que el adulto quizás

30 Cf. Szondi (1978).

haya cumplido, pero que ha traicionado en su aceptación de una lógica en la que la no intencionalidad ha perdido lugar. Así, el adulto-burgués no recuerda que su deseo de infancia fue poder dormir hasta tarde en las mañanas de invierno y solo el fracaso de la adultez, el desempleo, le muestra, paradójicamente, el triunfo de un pasado-futuro que la lógica progresiva de una vida hubiera debido eliminar. En esta instancia aparece el sentido benjaminiano de la esperanza: esta se manifiesta en un presente que solamente es futuro en el pasado; permite también el detenimiento del progreso temporal de una lógica intencional que elimina las huellas del deseo. Pero este momento dialéctico no puede darse en la infancia, porque esta no tiene pasado sino que es pura ausencia de intencionalidad, puro instante. El niño no puede otra cosa que soñar su universo infantil y presentir su fracaso. Allí aparece el jorobadito, allí emerge el eclipse de la luna que acosará luego al adulto: se paga caro el olvido de los deseos de la infancia. La voz de un siglo que resuena en el umbral del mil novecientos se corporiza en esta imagen infantil que susurra al adulto una plegaria: “Hijo mío, te lo ruego, reza también por el jorobadito” (IB, 139, la traducción ha sido modificada).

2. 8. El nuevo ángel de Kraus: el hombre-niño, el hombre-monstruo

Benjamin sostiene asimismo una visión que se encuentra en tensión con esta noción de infancia como fracaso. Recién comenzada la década del treinta, en su ensayo sobre Karl Kraus (GS II/1, 334-367),³¹ la mirada melancólica deja lugar a una posición afirmativa que lejos se encuentra de

31 Cf. *Karl Kraus*, publicado en 1931.

los recuerdos infantiles que aparecen en los relatos autobiográficos. La imagen de la infancia es utilizada allí para la presentación de un nuevo tipo humano acorde a lo que denomina un “humanismo real” (*reale Humanismus*). Frente a la crítica de la legalidad burguesa y la abstracción propia del concepto de humanismo liberal, Benjamin rescata la cita de Kraus: “Los derechos del hombre son los juguetes destrozables de los adultos, alrededor de los cuales quieren seguir dando vueltas y que por ello no dejan de tomar” (KK, 177). La falsa legalidad en la que los adultos arman su mundo es concebida como incompatible con el universo infantil: los niños conocen lo sagrado, pero lo pierden luego frente al concepto de legalidad (GS II/1, 340).

De acuerdo con esta concepción del niño, más materialista y política, el tiempo de la infancia es interpretado como tiempo de rebeldía. Según Benjamin lee en Kraus, el niño no es objeto de la educación, sino su opositor (GS II/1, 361). Esta resistencia del niño al estado de cosas fundado en la legalidad es parte de una genealogía paralela al mundo adulto que se manifiesta como otredad. En el animal, en la prostituta o en el niño, la criatura tiene un lugar para expresar aquello que el derecho liberal deja a un lado. Esta entidad alternativa al orden de cosas posee a su vez su propio lenguaje no alienado, que en el niño se manifiesta en su tendencia a la rima y los versos. Benjamin destaca esta marca del lenguaje sucesivamente en distintos textos. Escribe:

Mediante la rima reconoce el niño, que ha alcanzado una cierta estructura del lenguaje, de dónde proviene originariamente la corriente de todas las fuentes. Allí se encuentra la rima en su lugar propio, la criatura que después de tanto callar en el animal, y de tanto mentir en la puta, llega a manifestarse verbalmente en el niño. (KK, 182)

Aquí, tanto el animal como la prostituta resultan extraños al lenguaje de la legalidad que los hace enmudecer o mentir; el niño logra, en cambio, oponerse verbalmente a este estado de cosas por medio de una forma lingüística que se basa en la semejanza de los sonidos y en la rima.

En este contexto del análisis de Kraus, Benjamin cita a Marx para oponer dos tipos humanos. Encuentra en el austríaco entonces la respuesta a la concepción humanista abstracta que Marx critica en “Sobre la cuestión judía”. En este último descubre una burla del concepto humano clásico que se acentúa aún más en Kraus. El humanismo verdadero aparece para Kraus en el niño (GS II/1, 364) como oposición, a su vez, al ideal romántico del ser natural y del legalismo burgués que respeta las normas del Estado. La pureza concebida en este primer caso y el sacrificio de exponerse a la legalidad de este último resultan por igual fallidos intentos de controlar el mal. Lo necesario es unir la pureza a las fuerzas demolidoras, para lograr la superación del demonio: “Como un engendro formado por un niño y un antropófago nos encontramos con el dominador: ningún hombre nuevo; un monstruo, en cambio; o un nuevo ángel” (KK, 187).

Aparecen entonces referencias al ángel que, desde temprano y hasta en sus últimos escritos, marca su pensamiento: aquel que se representa en el cuadro de Klee.³² Y es que este humanismo ya se acerca aquí a esa concepción crítica del progreso que se verá, explícitamente, en las reflexiones sobre el concepto de historia, y que propone la disrupción y la interrupción como formas alternativas a los conceptos absolutos y abstractos burgueses. El humanismo real de Kraus que interesa a Benjamin es un humanismo que se mantiene en la destrucción (GS II/1, 367) y

32 La imagen del ángel de Klee es una de las más citadas y ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Cf., por ejemplo, los análisis de Scholem (1998) y Mosès (1997).

su concepto de “justicia destructora” posee cercanía con aquella violencia divina que el joven Benjamin reivindicaba en “Para una crítica de la violencia” diez años antes. Lo monstruoso,³³ que en los relatos autobiográficos se plasma en las imágenes del jorobadito, y en ese espanto que el niño experimenta, es concebido en este texto de manera positiva; debe ser puesto al servicio de un desenmascaramiento y constituye una forma redentora de la realidad por su capacidad de enfrentarse a la pureza. Esa pureza estigmatizada, propia del pensamiento burgués, no ha traído más que calamidades. En la concepción de los niños que posee Kraus, trasunta una crítica a las pretensiones positivistas de la Modernidad. Los niños son parte de ese hombre nuevo cuya contracara es el antropófago; ambos habitan este nuevo monstruo que no es otra cosa, sin embargo, que un nuevo ángel.

2.9. La tarea de la infancia en la *Obra de los pasajes*

Cuando se trata de distinguir el carácter que asume la noción de infancia en el proyecto de los pasajes de París, se torna necesario diferenciar distintos registros o usos de este concepto:

1. La infancia cumple una función dentro del marco conceptual metodológico y procedimental.
2. La infancia tiene un carácter utópico referencial.
3. Por último, la infancia posee un valor político que se rescata especialmente en este proyecto.

33 Sobre el concepto de “Unmensch”, traducido aquí como “monstruo”, cf. más adelante las conclusiones.

Aunque estos tres aspectos se encuentran íntimamente entrelazados y establecen un núcleo único en la noción de infancia, es posible diferenciarlos analíticamente para aclarar los niveles de significación de esta categoría en el esquema del proyecto.

El primer punto es referido de forma explícita por Benjamin y se encuentra vinculado a la idea de despertar. Lo que hace Proust por la infancia individual debe ser el método de exposición de todo comienzo de la historia.³⁴ La exposición histórica y el despertar remiten a un pasado que, en tanto infancia individual o colectiva, representa un momento en el tiempo que debe ser puesto en relación con el presente. El método del proyecto de los pasajes toma entonces como modelo la narración proustiana y la ruptura de la linealidad narrativa que conserva, en contenido y forma, momentos del pasado que aparecen con ese giro copernicano de la rememoración. Benjamin escribe: “recordar y despertar son íntimamente afines” (LP, 394). Define así el método dialéctico de la historiografía que su proyecto se propone: “El nuevo método dialéctico de la historiografía se presenta como el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos pasado” (íd.). Pero pasado y presente se hallan en esta nueva manera de contar la historia, en una interdependencia tal que el grado de actualidad de lo acontecido en el pasado puede ser así mayor que el que tuvo en el momento de su existencia (GS V/1, 495). El “ahora de la cognoscibilidad” es ese momento en el que pasado y presente alcanzan su resignificación a partir de un encuentro mutuo. Al interpretar Benjamin el sueño y el despertar como dos formas de la conciencia

34 Benjamin sostiene: “Del mismo modo que Proust comienza la historia de su vida con el despertar, así también toda exposición de la historia tiene que comenzar con el despertar, más aún, ella no puede tratar propiamente de ninguna otra cosa. Y así, el objeto de la presente exposición es despertar del siglo XIX” (LP, 467).

colectiva histórica,³⁵ la vuelta a la infancia resulta vital en tanto método para el despertar del sueño en el que se encuentran los adultos: despertar es rememorar. Pero en cuanto proyecto político, se trata de un despertar de la conciencia colectiva y no de la individual y, por lo tanto, de la rememoración de la infancia de una generación. Bajo la entrada “Método”, escribe en la *Obra de los pasajes*: “Y lo mismo el colectivo onírico, para quien sus hijos se convierten en la feliz ocasión de su propio despertar” (LP, 395).

La relación padres-hijos, el vínculo entre las generaciones, tiene mucho de la correspondencia del sueño con el despertar: esta relación dialéctica posee, sin embargo, uno de los polos en tensión inclinado a la ruptura, al quiebre. Así como el despertar es la forma que encuentra Benjamin de pensar históricamente “un nuevo comienzo, verdadero, epocal, un levantamiento revolucionario” que no fuera una mala negación del pasado y que por ello se convirtiera en mera ilusión (Weidmann 2014, 307),³⁶ la infancia es el momento que encuentra Benjamin en la relación entre las generaciones en la cual es posible ese nuevo comienzo. Los adultos experimentan ese momento como un sueño. Escribe Benjamin: “la experiencia juvenil de una generación tiene mucho en común con la experiencia onírica. Su figura histórica es una figura onírica” (LP, 393). Las épocas tienen, en este sentido, sus propias infancias, “toda época tiene un lado vuelto hacia los sueños, el lado infantil” (í.d.). Así, la infancia funciona metodológicamente como la noción de despertar; en tanto instancia onírica, constituye el polo en tensión que

35 En la *Obra de los pasajes* escribe: “Tomamos los sueños 1) como fenómeno histórico, 2) como fenómeno colectivo” (LP, 992).

36 Desde una perspectiva distinta, Samuel Weber también señala el esfuerzo teórico puesto por Benjamin en la categoría de despertar. En su interpretación, *Erwachen* es el concepto que intenta articular la nosíntesis entre conceptos y que uniría la tesis y la antítesis en una relación que no subsumiera o redujera sus diferencias constitutivas (Weber 2008, 166 y ss.).

mejor muestra la posibilidad de irrupción de un orden nuevo. La metáfora del despertar se acerca mucho en la *Obra de los pasajes* a la noción de infancia: el sueño espera secretamente el despertar, anota allí Benjamin, “el durmiente se entrega a la muerte solo si es revocable”. Es mediante la astucia (*List*) que espera ese momento del despertar en que se deshará de las garras del sueño. El colectivo onírico tiene en común con el sueño individual ese aguardar astutamente el despertar (íd.); Benjamin encuentra en los niños a aquellos que le dan la ocasión a ese colectivo para su propio despertar. Así, el método del trabajo sobre los pasajes une tres elementos imprescindibles para la composición de un verdadero “giro dialéctico” en el tratamiento de la historia: las nociones de despertar, astucia y espera. La infancia resulta metodológicamente imprescindible como momento pasado en el que estos tres elementos se ponen en juego de manera ejemplar. La rememoración de la infancia supone estos componentes constitutivos de la ruptura. Cabe aclarar que Benjamin parece sostener una posición optimista respecto de este movimiento del despertar de la “reactivación de las fuerzas míticas” en el capitalismo³⁷ que en la infancia del siglo XX –el siglo XIX– se encuentran dormidas. La frase de Michelet “Cada época sueña la siguiente”, citada por Benjamin, hace referencia a esa expresión de la superestructura de la conciencia onírica que se corresponde con la nueva forma de producción y que se expresa, según se observa en los apuntes para sus análisis sobre el concepto de historia, en una “configuración fantástica” (*phantastische Gestaltung*) (Benjamin 2010, 122).³⁸ Esa anticipación de la superestructura

37 El texto sostiene: “El capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa y, con él, una reactivación de las energías míticas” (LP, 396).

38 Se cita aquí la edición anotada de Suhrkamp, *Über den Begriff der Geschichte*. Benjamin también utiliza la expresión “phantastische Vorform” para referirse a este aspecto de la conciencia como parte de la superestructura. Las críticas a la frase de Michelet y los cambios realizados por Benjamin al *exposé* de 1935 se estudian en el capítulo 4.

es lo que coloca metodológicamente a la infancia en un lugar privilegiado.³⁹

Otro elemento relacionado con el aspecto metodológico de la noción de infancia en la *Obra de los pasajes* se encuentra en las imágenes infantiles incorporadas al proyecto en sus inicios. Benjamin tuvo la intención de escribir una “versión politizada de La Bella Durmiente” (Buck-Morss 2001, 67); la dupla sueño-despertar, temática central de la historia, resultaba atractiva desde una perspectiva marxista. Y es que el cuento maravilloso también resultó a Benjamin una forma de antídoto contra el mito.⁴⁰ Aunque Benjamin abandonó hacia mediados de los años treinta esta primera concepción cuyo título rezaba “Un cuento de hadas dialéctico”,⁴¹ algo de ese optimismo del cuento maravilloso permanece en el proyecto inconcluso.⁴²

El segundo aspecto de la noción de infancia que se recupera en el trabajo sobre los pasajes resulta, como ya se ha visto, un punto que se conecta con el elemento utópico constante en el pensamiento de Benjamin. La noción de infancia se acerca a la de modelo o ideal inalcanzable y adquiere un matiz mítico. Funciona como una imagen primitiva, que “proporciona motivación para la emancipación futura” (Buck-Morss 2001, 135); sin embargo, Benjamin no presenta esta imagen como algo que podría realizarse en un futuro. La infancia señala una línea ideal a la que aproximarse.

39 En esta instancia de análisis, la fantasía juega un papel fundamental. Los tempranos estudios sobre la fantasía infantil aparecen resignificados aquí bajo un paradigma histórico-político. Cf. Benjamin 2010, 122.

40 Para esta comparación de mito y cuento véase especialmente “Franz Kafka” (1934), GS II/2, 409-438.

41 Véase carta a Gretel Adorno del 31 de mayo de 1935 (GS V/2, 1117).

42 Así, si bien muchas de las entradas que refieren a los niños pertenecen a un primer período del proyecto, existen referencias a la infancia en la última etapa que se puede fechar de 1937 a 1940. Un ejemplo lo constituiría la entrada H4a,2. Para una cronología de las diferentes etapas del proyecto véase Buck-Morss 2001, 65 y ss.

“Los niños como representantes del paraíso” (Benjamin 2010, 131, la traducción es mía), escribe en una anotación preparatoria para su análisis del concepto de historia. Aquí está la clave de su distancia con el pensamiento utópico de Fourier: los niños en Fourier tienen un papel determinado en la sociedad utópica futura. Benjamin no esperaba de la infancia un rol planeado en un esquema utópico de sociedad del futuro, sino que piensa la infancia, por un lado, como momento concreto del desarrollo de lo humano (tal como se aprecia en los programas de educación proletaria de los años veinte); por otro, de manera utópica, en íntima comunión con el elemento prehistórico del paraíso perdido. El matiz utópico está dado, de esta forma, en una especial reconfiguración de la relación entre pasado y presente que implica la redención de un futuro no realizado en el tiempo pretérito.

A pesar de que este segundo aspecto puede resultar abstracto, cabe aquí recordar las críticas a la noción de sueño y despertar planteadas por Adorno; el halo metafísico que lo acerca a una postura como la de Carl Jung podría ser neutralizado en contacto con los elementos políticos que se ponen en juego en el lugar otorgado por Benjamin a la infancia. Benjamin se aleja de la visión utópica de los niños como futuros integrantes de una sociedad más justa para preocuparse por el rol concreto y real de la formación de los niños; así lo demuestran los textos programáticos escritos a comienzos de la década del treinta.

El tercer aspecto se relaciona con el lugar político que ocupa la infancia en el proyecto de los pasajes. Y es político en un sentido muy específico, ya que define una tarea determinada. En el fajo K anota: “Tarea de la infancia: introducir el nuevo mundo en el espacio simbólico. Pues el niño puede hacer aquello de lo que el adulto es completamente incapaz: reconocer lo nuevo” (LP, 395).⁴³ El ejemplo que toma Benjamin es el

43 La cita aparece repetida en la *Obra de los pasajes*. Cf. GS V/1, 576.

siguiente: así como las locomotoras tienen un carácter simbólico para su generación, porque fueron conocidas durante la infancia, los automóviles lo tienen para la generación de niños siguiente. Esto quiere decir que no existe verdadera antítesis entre el espacio simbólico de la técnica y el de la naturaleza (GS V/1, 493).⁴⁴ A toda nueva configuración de la naturaleza o la técnica le corresponden imágenes que la infancia descubre para que se incorporen al “patrimonio de imágenes de la humanidad” (LP, 395) (GS V/1, 493). Esta tarea de expresión simbólica de lo nuevo, propia de la infancia, es una tarea política, que da sentido al proyecto sobre los pasajes en su conjunto.

Benjamin sostiene una correspondencia entre la técnica moderna, que entiende como una configuración nueva de la naturaleza, y el mundo arcaico de la mitología con su universo de símbolos. Los niños logran vincular lo nuevo de la técnica a los viejos mundos simbólicos, en su curiosidad por esas novedades (GS V/1, 576). ¿Puede entenderse por esta interpretación que en la infancia aparece la imagen dialéctica con mayor facilidad? Esa vinculación que se da en las imágenes infantiles parecería ser una imagen dialéctica que debe ser recuperada “en el recuerdo, en la infancia y en los sueños” (LP, 464), espacios que Benjamin propone salvar para lograr una expresión coherente de los cambios de la estructura. Las imágenes infantiles permiten reconocer aquello que de mítico hay en lo nuevo. De esta forma, en la noción de infancia de la *Obra de los pasajes*, se plasma esta comunión entre lo espiritual y lo político que Benjamin ilustra en su trabajo sobre el concepto de historia con la figura del enano jorobado.⁴⁵ Si se acepta

44 Tal como lo muestran las notas referidas a Jünger o a Klages, Benjamin polemiza con la visión de la técnica de las corrientes modernistas reaccionarias contemporáneas. Cf. capítulos 1 y 4.

45 Vinculamos aquí la imagen del enano con la figura del niño. Existen, sin embargo, distintas lecturas de esta alegoría. Löwy, por ejemplo, la estudia en relación con un cuento de Poe; para un análisis de las distintas perspectivas, cf. Löwy 2003, 46-54.

esta hipótesis, el niño es para Benjamin un pequeño historiador materialista en el sentido de que logra aquello que el adulto no puede: unir lo material y lo espiritual, el pasado y el presente. Sin embargo, existe una diferencia entre uno y otro que se evidencia en la concepción de conciencia: el historiador materialista debe actuar como un niño, pero conociendo su condición, es decir, con conciencia.

La marca hegeliana en el proyecto es relevante; Benjamin toma el concepto de astucia de Hegel para su concepción de razón. En la primera versión del resumen, escrito por Benjamin en 1935, esta idea queda expresada:

El aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar es el ejemplo clásico del pensamiento dialéctico. De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico. Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que se encamina soñando hacia el despertar. Lleva su final consigo y lo despliega –como ya supo ver Hegel– con astucia. Con la conmovición de la economía de mercado empezamos a reconocer los monumentos de la burguesía como ruinas, antes incluso de que se hayan derrumbado. (LP, 49)

Aquí se indica un aspecto de lo que Benjamin denomina la separación del mundo de nuestros padres, que se consigue “con astucia” (GS V/2, 1213). Benjamin se propone que su trabajo contenga aquello que el niño descubre mientras se aferra de la falda de la madre (GS V/1, 494).⁴⁶ Solo que, en este caso, el niño se convierte en el adulto que, con astucia,

46 Aunque desde una perspectiva alejada de la planteada en este trabajo, Weber señala que ese despertar pensado por Benjamin es un despertar precisamente corporal: “Despertar es, por lo tanto, considerado en relación al cuerpo más que a la conciencia. O incluso, la conciencia se mostrará como determinada por el cuerpo, en lugar de ser al revés” (Weber 2008, 171, la traducción es mía).

reconoce ese descubrimiento como una forma de redención. De la experiencia involuntaria y no intencional se pasa a una instancia consciente. También se observa esta tensión entre los momentos voluntarios e involuntarios en la incorporación de Proust en el proyecto.

Es en esa dirección que se comprende la “tarea de la infancia”; aquello que Proust comenzó tan jubilosamente, escribe Benjamin en *Crónica de Berlín*, se ha transformado en algo de una seriedad apabullante (GS VI, 467). La tarea de la infancia es generacional, colectiva; su seriedad se le presenta al adulto como algo misterioso, como algo borroso: la infancia tiene algo que la hace difícil de comprender (GS VI, 489) y es que en tanto reaparece en el presente, trae consigo la experiencia del tiempo, uno no progresivo y lineal, sino ese al que los muertos se encuentran unidos.⁴⁷ El espanto y el horror a los que hace referencia Benjamin en sus narraciones autobiográficas sobre su propia infancia son parte de ese despertar de un “futuro perdido en el pasado”⁴⁸ que el adulto sólo experimenta como un *déjà vu*. La transparencia de la palabra es, en ese giro copernicano de la rememoración, reemplazada por lo insondable (*Unergründliches*) de los nombres de la infancia (GS IV/1, 245), que a nivel colectivo se traduce en imágenes que expresan la realidad material en una constelación de pasado y presente. En el pasado infantil se encuentran los nombres y los juegos en los que lo nuevo se expresa de manera humana, sin la hostilidad de las cosas enfrentadas al hombre. Como sostiene Szondi, Benjamin busca un futuro que es el “tiempo perdido” que se encuentra en las experiencias infantiles; experiencias que son el futuro perdido del hombre de

47 Benjamin escribe: “Pues la niñez, que no conoce ninguna oposición preconcebida, tampoco conoce ninguna sobre la vida. Se muestra tan artificialmente unida (aunque no menos reservada) al reino de los muertos [...]” (CB, 213).

48 Para esta interpretación véase el artículo de Szondi, 1978.

hoy, su “mirada retrospectiva es la utopía quebrada que solo puede atizar las ‘chispas de la esperanza en el pasado” (Szondi 1974, 121 y ss.).

Para esta concepción de la tarea de la infancia, Benjamin no solo cita a Hegel, sino que también recupera reflexiones históricas de Marx:

Índice histórico de la infancia según Marx. En su deducción del carácter normativo del arte griego (como carácter surgido de la infancia del género humano), dice Marx: ‘¿No ve cada época revivir, en la naturaleza del niño, su propio carácter bajo su verdadera forma natural?’. (LP, 399)

Esta cita, tomada de *Proudhon, Marx, Picasso* (1933) de Max Raphael se halla incluida en el mismo fajo en el que se encuentra una cita de la definición de la tarea de la infancia (K1a,3), y muestra la relevancia dada por Benjamin a esta función. La transposición de la infancia individual a la colectivo-histórica aparece aquí ya delineada y un posible sentido progresivo de la historia podría deducirse de dicha concepción.⁴⁹ La idea de infancia del género humano es, sin embargo, lejana a la concepción benjaminiana de la infancia, que más bien se identifica con la idea de lo experimental, de lo fracasado que logra mostrar, sugerir, una dimensión oculta a la conciencia adulta burguesa. Si bien la infancia está asociada con lo onírico, contiene dentro de sí la semilla del despertar debido a ese carácter de experimento de la conciencia: “Los interiores de nuestra infancia como laboratorios donde

49 Benjamin hace referencia también a esta concepción de la infancia como momento relacionado con lo natural en otro pasaje en el que se refiere a Baudelaire: “La naturaleza no conoce, según Baudelaire, sino este único lujo: el crimen. De ahí la importancia de lo artificial. Quizá pudiera recurrirse a esta idea para interpretar la concepción según la cual los niños son los que más cerca están del pecado original. ¿Es porque ellos, exuberantes y naturales a la vez, no pueden evitar la mala acción?” (LP, 257).

obtener apariciones de fantasmas. Relaciones experimentales” (LP, 841); Benjamin se aleja de los surrealistas en este punto. Si bien estos habían descubierto el tesoro de la infancia y de la imaginación como posibilidades de ruptura de las formas estructuradas y rígidas de la realidad, la distancia de Benjamin se centra en la concepción del sueño y el despertar que el movimiento francés sostenía. En el Primer Manifiesto, de 1924, Breton escribe:

En la infancia, la ausencia de toda norma conocida ofrece al hombre la perspectiva de múltiples vidas vividas al mismo tiempo; el hombre hace suya esta ilusión; solo le interesa la facilidad momentánea, extremada, que todas las cosas ofrecen. Todas las mañanas, los niños inician su camino sin inquietudes. Todo está al alcance de la mano, las peores circunstancias materiales parecen excelentes. Luzca el sol o esté negro el cielo, siempre seguiremos adelante, *jamás dormiremos*. (Breton 1969, 17 y s., las cursivas son mías)

Pero Benjamin encontrará en los surrealistas una dificultad para lograr un verdadero despertar del sueño burgués. Lo que para Breton es esa imaginación coartada por el utilitarismo de la convención que es ajeno al niño, para Benjamin constituye la continuación del sueño de la niñez.

La infancia es sueño dado su absoluto carácter no intencional, que no entra por lo tanto en tensión con la dimensión intencional propia de la convención. El matiz político dado a la experiencia de la infancia como experiencia política, no puede confundir el sueño y la vigilia como parecen hacerlo los surrealistas. Benjamin escribe acerca de Aragon:

Contraste con Aragon: penetrar con todo esto en la dialéctica del despertar, en lugar de dejarse acunar cansinamente en lo 'onírico' o en la 'mitología'. ¿Qué sonidos son los de la mañana que despierta, y que incluimos en nuestros sueños? La 'fealdad', lo 'pasado de moda', son solo voces mañaneras deformadas, que hablan de nuestra infancia. (LP, 992)

En esta anotación preparatoria para el proyecto sobre los pasajes, la infancia está situada en un lugar central en la dialéctica del despertar que, como Benjamin señala, debe ser llevada a penetrarlo todo. El problema no es volver a ser niño, sino poder escuchar las voces deformadas de la infancia que, en la mañana del adulto, solo le ofrecen una falsa ilusión, un falso seguir adelante.

Otra metáfora que acompaña la imagen del sueño en la *Obra de los pasajes*, como signo de alerta de la infancia, es la de la lluvia. En la lluvia, encuentra Benjamin el fenómeno de la naturaleza que representa la uniformidad y el ocultamiento. La costumbre del eterno retorno de lo siempre igual lleva directamente hacia la infancia.

Solo el niño de la gran urbe puede entender esos días de lluvia en la ciudad, que llevan astutamente, con toda su carga de seducción, a soñarse de vuelta a pasados años de infancia. Pues la lluvia es lo que más cosas mantiene ocultas por todas partes, haciendo que los días no solo sean grises, sino uniformes. Se puede hacer lo mismo de la mañana a la noche: jugar al ajedrez, leer o pelearse, mientras que con el sol es completamente distinto, porque matiza las horas y no favorece al soñador. (LP, 130)

Imbuida de un carácter mágico (GS V/1, 158) que se aprecia en la infancia, la lluvia recrea la perfecta atmósfera onírica

en la que juegan los niños. Aparece entonces como la expresión natural que desarma la estructura lineal del tiempo en tanto detiene el normal curso de las actividades cotidianas. Esto se hace más evidente en la infancia, en la que el niño repite una y otra vez los mismos juegos de la mañana hasta la noche. Es así que ese tiempo se muestra como momento de espera, en donde aparece evidenciada la vida. Benjamin describe esta lentificación temporal, en la que la experiencia de la existencia se devela, en *Infancia en Berlín*, cuando anota haciendo referencia a la lluvia: “Comprendí perfectamente que se crece en la lluvia” (IB, 56). Y es que toda una constelación que une la imagen de la lluvia a la de la espera y el aburrimiento refiere directamente también a la concepción benjaminiana de la vida. Con una cita de Víctor Hugo que resume esta dimensión, en el epígrafe del fajo que lleva por nombre “El tedio, eterno retorno”, Benjamin cita una frase que se acerca a su concepción de dialéctica detenida: “La vida es esperar” (LP, 127). Así, la ensoñación propia de los días de infancia se potencia en la lluvia como momento que deja marcas en su experiencia. Esta experiencia de detención de la cotidianidad dada por el tedio de los días de lluvia es una forma de reconocer otra dinámica del tiempo. El niño se siente protegido en esta lluvia sanadora de los días de infancia (GS VII/1, 408): “El futuro se me aproximaba con un murmullo comparable a la nana que se canta junto a la cuna” (IB, 56). Porque es en estos momentos de detenimiento de la infancia en donde se filtra el futuro semejante a un sonido que se aproxima en el aguardar; espacio y tiempo se unen de forma profética en esas imágenes que, como la de la nutria, el animal de las aguas de la lluvia, parece haber pasado ya todo lo que nos espera (id.).

Se encuentra entonces, en el proyecto sobre los pasajes de París, la síntesis de una concepción de la infancia que une dos aspectos en tensión en la mirada benjaminiana de los

niños. Por un lado, aquella ensoñación de los primeros años de vida que vuelve repetidamente en la adultez con su rostro de miedo, de temor por todos aquellos sueños y deseos que el futuro habría de dejar en el olvido. Por otro lado, la presencia de ese sueño es condición de posibilidad de un verdadero despertar; un despertar del sueño de la historia que la historia individual muestra como paradigma al acontecer colectivo. La tarea de la infancia fracasa necesariamente para dejar una tensión en el recuerdo; la tensión de lo potencial que no es nunca actualizado, la tensión de una experiencia que en su negatividad permanece latente y a la espera de escucha. Y es que esta tensión es reiteradamente identificada con una experiencia sonora que desde la infancia vuelve en el lenguaje mágico de lo que no comunica. La unidad más primitiva del sonido está a la base de las palabras de la infancia y es, por lo tanto, una unidad que destruye la armazón utilitaria del lenguaje del adulto. Benjamin escribe:

Fisiología del hacer señas. La seña de los dioses [...]. Hacer señas desde el coche de posta, al ritmo orgánico de los caballos al trote. Ese hacer señas sin sentido, desesperada e intensamente, desde el tren que se aleja. El hacer señas se ha desorientado en la estación ferroviaria. Por contra, el hacer señas a los desconocidos que van en el tren que pasa. Esto sobre todo entre los niños, que en los hombres sin voz, extraños, que jamás retornarán, hacen señas a los ángeles. (También es verdad que le hacen señas al tren que pasa). (LP, 839)

En esta comparación del coche de posta y el ferrocarril se pone en evidencia cómo los niños le otorgan significación simbólica a los descubrimientos tecnológicos, es decir,

se relacionan con las configuraciones nuevas de la naturaleza como procesos exteriores del colectivo dotándolas de un sentido humano. Las señas a los desconocidos son parte de este lenguaje de los niños; son señales que hacen a los ángeles, sostiene Benjamin, para recuperar esa dimensión mágica que domina la infancia. Las señas a los desconocidos son gestos que muestran la ausencia de intencionalidad de este lenguaje infantil.

En el análisis de Benjamin, la intencionalidad es clave para descomponer los vectores en tensión de su concepción de la infancia que una y otra vez retorna a la vida del adulto por su especial potencial no intencional y rompe la estructura utilitarista de la visión burguesa. Pero esta lejanía de toda intencionalidad, su carácter místico, vuelve, a su vez, a la infancia especialmente vulnerable; de allí que su tarea construya al mismo tiempo su fracaso.

La distancia que la *Obra de los pasajes* impone respecto de otros textos sobre la infancia, en los cuales se enfatiza el carácter no intencional de la realidad construida por los niños, se aclara al subrayar la tensión propia de un pensamiento que se propone metódica y dialécticamente materialista, pero que por momentos trabaja desde una concepción mística de la verdad. El tema de la infancia sirve a Benjamin para poner en juego ambos polos de su arco y para tensar la cuerda que los une ejerciendo presión en uno u otro lado según el abordaje de cada contexto. Si, por un lado, existe una tarea de la infancia, y Benjamin piensa un programa alternativo a las tendencias pedagógicas burguesas, también reconoce esa negatividad propia de lo potencial que limita la capacidad transformadora de la infancia. Se escuchan siempre como un susurro las rimas que recita el jorobadito: todo termina saliendo mal.

Esta tensión entre lo no intencional y la intencionalidad, más habitualmente señalada como tensión entre el misticismo benjaminiano y su materialismo, está anclada en el

vaivén de un pensamiento que va desde lo individual a lo colectivo. A partir del momento en que un proyecto sobre los pasajes comienza a ser concebido, hacia 1927, entrarán en Benjamin en conflicto ambas tendencias que se evidencian en sus textos. Sin embargo, en este trabajo, él tiene un interés político y está decidido a construir un proyecto que supere el orden de la experiencia subjetiva individual. Se trata aquí de ganar la fuerza de la experiencia individual para una experiencia colectiva. Ganar la fuerza de embriaguez de la infancia para la revolución. En una carta a Gretel Adorno del 16 de agosto de 1935, reconoce que a su proyecto le falta el momento constructivo y esto le preocupa:

Pero una cosa es segura: el momento constructivo supone para este libro lo que la piedra filosofal para la alquimia. Por ahora solo puedo agregar lo siguiente: que tendrá que resumir de una manera nueva, concluyente y muy sencilla, la relación antitética que guarda el libro con la investigación histórica tradicional y practicada hasta ahora. (LP, 936)

En las experiencias individuales sobre la infancia a las que Benjamin apela para el proyecto –esto es, la recuperación del trabajo de Proust a través de su propio ensayo autobiográfico– la necesidad de un momento constructivo está minimizada por el carácter exuberante de la experiencia que se muestra como iluminación. La aprehensión del mundo infantil posee de por sí una dimensión mágica, dado que el niño está aún fuera del mundo. Es precisamente esa entrada en la realidad del adulto lo que hará que su potencial disruptivo se anule. En la *Obra de los pasajes*, Benjamin se propone que esa dimensión se haga colectiva. A continuación, en la carta citada, escribe:

Este libro no debe adoptar ni en uno solo de sus pasajes, ni en el más mínimo grado, formas como las que me ofrece la “Infancia en Berlín”: una de las funciones importantes del segundo proyecto ha sido la de consolidar en mí este saber. La prehistoria del siglo diecinueve que se refleja en la mirada del niño que juega en su umbral, tiene un rostro totalmente distinto al de los signos que la graban sobre el mapa de la historia. (í.d.)

Benjamin está interesado en mostrar la prehistoria del siglo XIX, cuyo rostro es diferente de aquel que surge de la mirada del niño que juega en su umbral. La experiencia individual solo sugiere la experiencia colectiva, pero no debe confundirse con ella. Las huellas del recuerdo que llevan a la infancia individual no son las mismas que graban el mapa de la historia de la experiencia social, y aunque la inducción es un procedimiento que aparece reiteradamente en la estructura de pensamiento benjaminiana, donde la acumulación y la continuidad de la suma de experiencias permite referir a una experiencia mayor, Benjamin destaca una diferencia fundamental que debe distinguir ambas instancias. Es, precisamente, el momento constructivo el que metodológicamente salva la instancia colectiva del trabajo histórico-político de la *Obra de los pasajes*, aunque sabemos que dicho momento quedó inconcluso. El estudio de la infancia, como parte metodológica que permitiera el pasaje de lo individual a lo colectivo, se presupone a partir de las citas que apuntan interpretativamente en esa dirección. También en el concepto mismo de *tarea* deja en claro Benjamin la relevancia del momento de rescate colectivo de una proto-historia colectiva. La tarea, dirigida a una recuperación intencional de las huellas que la historia colectiva deja a

través de sus deseos y proyectos, que se expresan en los avances técnicos y materiales, es una tarea de interpretación, de expresión de sentido que pasa de generación en generación. La tarea es, por lo tanto, una tarea de tradición en el sentido de pasaje, de herencia. Hasta aquí se observa el polo intencional de la noción de infancia. Sin embargo, también parece haber un polo no intencional subyacente en los análisis benjaminianos: allí donde Benjamin recoge la peculiar capacidad perceptiva de los niños como una experiencia valiosa a ser recuperada en la búsqueda de una forma alternativa de acercamiento a la verdad. También en relación con el lenguaje, el niño posee la capacidad de la ruptura necesaria con las narrativas dominantes que destierran al lenguaje humano de su lugar de creación, para utilizarlo como camino de entronización de la tradición predominante.

Estos dos aspectos se translucen en ese vaivén de la noción de la infancia que se desliza desde el optimismo al fracaso. La dialéctica de lo intencional supone, sin embargo, una valoración de la infancia como experiencia redentora que, ya sea negativa o positivamente, muestra un momento de ruptura de la realidad homogénea y sin fisuras que la tradición pretende mantener a salvo.

Capítulo 3

La noche de la historia y la “dialéctica de la sentimentalidad”

Sobre la experiencia amorosa como iluminación profana

La cosmogonía
debe explicar el amor en su forma más elevada,
de lo contrario es falsa.

(GS II/2, 601)

3.1. Introducción al problema del amor en Benjamin

Como lo prueban las reflexiones conceptuales de sus trabajos, existe una constante en la inquietud benjaminiana por el problema del amor, tanto en los escritos de carácter personal como en aquellos cuyo objetivo es principalmente teórico. Aunque la temática no ha sido ampliamente recogida por la bibliografía,¹ el pensamiento benjaminiano contiene una línea de continuidad que, con marcadas intermitencias, insiste en la pregunta por lo erótico en relación con distintos problemas de lo humano. El lenguaje, la percepción, la redención, el aprendizaje, son todos vinculados y analizados por Benjamin desde el problema de eros.

Así como la experiencia de la niñez es recuperada como una forma dialéctica que incorpora aspectos de lo humano que trascienden los parámetros burgueses de la existencia,

1 El artículo de Sigrid Weigel, “Eros” (Weigel 2014, 417-478) se dedica específicamente a este concepto en Benjamin. Su interpretación va de la mano de los análisis sobre el cuerpo y la imagen de un estudio más extenso de esta autora (Weigel, 1999).

también el amor es en Benjamin una experiencia integrada a su proyecto en tanto forma de expresión que da cuenta de un determinado estado de las relaciones económico-sociales. La necesidad, sostenida por Benjamin, de incorporar a una teoría política del despertar aquellos aspectos de lo humano que entran en la esfera del sentimiento, lo coloca en un lugar de precursor de planteos que serían estudiados con mayor amplitud por pensadores que, retomando también los matices antropológicos de los escritos tempranos de Marx, e incorporando elementos del psicoanálisis, llevaron a cabo un análisis político de dichos aspectos.² Como se mostrará, en el caso de Benjamin, este objeto de interés trasciende una lectura o recepción específicas, como podría serlo la interpretación de Freud o de Baudelaire, para hacer de los problemas del sentimiento amoroso un ámbito que se identifica con lo filosófico y lo político.

Aquí también, Benjamin traza una distancia respecto de ciertos posicionamientos filosófico-políticos de la Alemania de la República de Weimar y del régimen nacionalsocialista. Los orígenes de la inclinación hacia este aspecto de lo humano se remontan a las primeras reflexiones de Benjamin, en su etapa de activismo en el Movimiento de la Juventud de comienzos del siglo XX. Es objetivo de este capítulo mostrar que el amor, en tanto noción general y fugaz, va adquiriendo una determinación más definida al ser interpretado como una experiencia de la que Benjamin no da una definición conceptual definitiva,³ pero que él va delineando, a través del análisis de distintos aspectos de lo humano. Se propone mostrar que el desarrollo del concepto *amor* logra su forma acabada con la tematización de lo

2 Es sin embargo notable que a pesar de constituir un punto nodal de su pensamiento, el problema del amor en Benjamin ha tenido poca trascendencia en análisis comparativos con otros pensadores vinculados al Instituto de Investigación Social.

3 Para este punto véase el capítulo 1 del presente estudio.

erótico como iluminación profana. Según esta interpretación, se postula como objetivo político poner al servicio de la transformación del estado de cosas la fuerza de la embriaguez, que, a pesar de sus críticas, Benjamin percibe en el descubrimiento surrealista.⁴ A partir de esta formulación del amor como trascendencia inmanente, Benjamin muestra su preocupación por el carácter humano de la experiencia material que dialectiza lo ideal en una praxis concreta. El amor se vuelve un aspecto de la existencia humana; resultado de la búsqueda de lo que, en el trabajo sobre Karl Kraus, se denomina “humanismo real”.⁵ Es a partir de esta preocupación que Benjamin elaborará una “dialéctica de la sentimentalidad”⁶ en su trabajo sobre los pasajes. Si a la noción burguesa de humanismo abstracto le corresponden determinadas formas existentes de lo amoroso, a la concepción transformadora de lo humano le corresponden, a su vez, determinadas experiencias del amor que plasman en la realidad dicho valor. Benjamin ensaya en la *Obra de los pasajes* una síntesis de los problemas que encuentra necesario incorporar a la crítica de la cultura y de la historia, que el materialismo dialéctico tiene como tarea llevar a cabo. Finalmente, y este punto resulta de especial relevancia para el presente estudio, el sentido específico del amor está dado en tanto componente esencial de lo que Benjamin denomina “utopía de la primera naturaleza” y que será retomado específicamente en el siguiente capítulo.

Como punto de partida se plantea una serie de preguntas a ser recuperadas en el desarrollo de la exposición sobre la noción de amor. La primera cuestión se orienta hacia la dificultad de encontrar un concepto de amor sistematizado y

4 La crítica de la embriaguez surrealista ya ha sido señalada, cf. supra capítulo 2.

5 En este punto, cf. el capítulo anterior.

6 Tal como se mostrará en este capítulo, el esquema planeado por Benjamin denomina a este momento “Dialéctica de la sentimentalidad” (GS V/2, 1216).

unívoco en el pensamiento de Benjamin y, en consecuencia, en cómo incorporarlo al estudio de otros problemas y conceptos filosóficos. El segundo punto a tener en cuenta es la consideración de una posible continuidad teórica entre los escritos personales (diarios, correspondencia, escritos autobiográficos, etc.) y aquellos trabajos teóricos que tienen por objetivo un análisis crítico. Por último, se presenta el problema de la vinculación entre la temática amorosa y la filosofía como forma de pensamiento crítico. Otro factor de interés en el estudio del amor radica en que este tema permite abordar la tensión materialismo-misticismo de una manera particular: no solo porque pone en juego una concepción de la relación entre lo corporal y lo espiritual, sino porque, en el caso de Benjamin, la noción aparece abordada como problema desde distintos ángulos, a lo largo de todos los momentos reflexivos del escritor. Esto da a la pregunta por el amor en Benjamin un peculiar valor, debido a que permite confrontar y retomar posturas en tensión que a su vez iluminan distintos conceptos de su filosofía.

3.2. Orígenes del problema: la reforma sexual y la *Kulturkritik*

Como muestra Marino Pulliero, a partir de 1873 surge en Alemania una ciencia nueva: la denominada *Sexualwissenschaft* (Sexología), que marca los debates de fines de siglo XIX (Pulliero 2005, 514). Esta disciplina no solamente rompe con el silencio de la moral burguesa respecto de la sexualidad, sino que encauza una serie de preocupaciones que se harán cada vez más marcadas a medida que la lógica de las grandes ciudades vaya condicionando la estructura organizacional de la vida cotidiana. El debate sobre la cuestión sexual evidencia una preocupación destacada en lo referente al

problema de la higiene pública, la prostitución y el fantasma de una decadencia nacional y racial en Alemania (íd.). Es en este contexto que Benjamin comenzará a preguntarse por las cuestiones eróticas en un marco en el que el Movimiento de la Juventud, al que pertenece, sostiene una actitud ambivalente fundada, por un lado, en el rechazo de la fraseología moralista burguesa y, por otro, en la aceptación de las normas neopuritanas de la *Sexualpädagogik* (ibíd., 516).

En los estudios de Pulliero se muestra que en tanto fenómeno representativo de la *Kulturkritik* de la época guillermina, el Movimiento de la Juventud aparece como respuesta romántica que, mediante la propuesta de un rejuvenecimiento de la cultura, se orienta a recuperar la reacción contra las convenciones sociales expresada ya anteriormente por el *Sturm und Drang* (ibíd., 573). En 1903, Otto Weininger publica *Geschlecht und Charakter* (Sexo y carácter), obra de gran repercusión que Benjamin conoce,⁷ y que identifica la emancipación de la mujer con parámetros de masculinización y virilidad. En este contexto, la figura femenina prototípica en los trabajos de Benjamin de comienzos de la década del diez es la prostituta y junto con ella, la imagen de la lesbiana. Este modelo femenino posee una característica que la determina: el silencio. Benjamin también la estima como poseedora del pasado; cualidad que para su concepción de esos años es valorada por oposición a la búsqueda burguesa de la inmediatez en el presente: “Como la mujer tiene, en todo caso, el pasado pero no el presente, protege el sentido sustrayéndolo a la comprensión, defendiendo la ambigüedad de las palabras, aunque sin dejarse confundir por ellas” (MJ, 102s.). De esta forma, y nuevamente en contraste con el uso sin sentido y burgués, la mujer es una

7 Benjamin lo menciona en la reseña de 1926 del libro de Carl Albrecht Bernoulli sobre Bachofen (GS, III/1, 43), así como en el trabajo sobre Karl Kraus (GS II, 358).

protectora: “La mujer custodia el lenguaje. Percibe el silencio, y la prostituta percibe al creador de lo que ya ha sido” (ibíd., 104). Proteger la conversación es constituirse en poseedora del silencio; ajena al sonido del presente, la mujer adquiere una posición metafísica que la acerca al ser y que está basada en su proximidad con la lujuria:

El silencio y el placer (eternamente separados en la conversación) vuelven a fundirse en una sola cosa. El silencio de la conversación es un placer futuro, y el placer es un silencio pasado. No obstante, entre las mujeres la mirada de la conversación proviene de los límites del placer silencioso. Allí resucita, luminosa, la juventud de las oscuras conversaciones. Allí resplandece el ser. (ibíd., 106)

En estos escritos, Benjamin no intenta una aproximación conceptual o sistemática, pero construye constelaciones, cadenas de palabras con una orientación que las resignifica. La mujer, la prostituta, la lesbiana y el silencio son referencias a una forma metafísica del pasado que Benjamin presenta desligada de la contaminación del presente; contaminación que se encuentra unida, a su vez, a otra constelación conformada por nociones como las de conversación (*Gespräch*) y hablante (*Sprechender*).

El sostén ontológico de lo erótico se haya arraigado en su vínculo con el núcleo metafísico del pensamiento de Benjamin de aquellos años, fundado en la noción de juventud. El erotismo de la mujer no se encuentra del lado de la generación de los padres, sino de la de los hijos. Benjamin se opone aquí a la lógica de la familia burguesa y a su concepción de lo amoroso como forma de reproducción de lo social; las lesbianas son su antítesis: “El amor de sus cuerpos no procrea, pero resulta muy bello ver su amor” (id.).

El amor estéril de la lesbiana es un amor metafísicamente superior por su imposibilidad de procreación (*Zeugung*),⁸ que impide la reproducción del mundo burgués.

Si bien la relación de Benjamin con el movimiento y sus primeros escritos no constituye el objeto de estudio de este trabajo, es relevante destacar esta temprana preocupación por el tema de amor. Los orígenes de su interés por la problemática de lo erótico muestran, por contraste, el matiz esquemático que implicaba el proyecto político de los pasajes, en el cual lo erótico pasa a formar parte de un proyecto interpretativo dialéctico de la realidad de los sentimientos.

3.3. El amor en el libro sobre el *Trauerspiel*: platonismo y melancolía, una interpretación en tensión

El prólogo al libro sobre el drama barroco alemán es el texto que plasma con mayor evidencia los esfuerzos de Benjamin por construir un esquema filosófico. En el intento de establecer una teoría filosófica con un vocabulario definido, Benjamin apela a la noción platónica de amor y a su sistema filosófico en general: “En tanto ser, la verdad y la idea adquieren esa importancia metafísica suprema que les atribuye enfáticamente el sistema platónico” (DB, 64). Benjamin toma el diálogo *Banquete* para explicar el sentido de la noción de verdad al que se refiere:

Esto está documentado sobre todo en *Banquete*, que contiene particularmente dos afirmaciones decisivas en este contexto. Allí la verdad –el reino de las ideas– es desarrollada como el contenido esencial de la be-

8 Como se aprecia a lo largo de la exposición de este estudio, el término resulta significativo para Benjamin en distintos momentos de su filosofía. Cf. *supra*.

lleza. Define la verdad como bella. Entender la concepción platónica de la relación entre verdad y belleza es no solo una base suprema de toda tentativa de la filosofía del arte, sino que *es insustituible para definir el concepto mismo de verdad*. (DB, 64, las cursivas son mías)

A continuación, Benjamin analiza el sentido de la afirmación de la verdad como bella y subraya la necesidad de comprender esta proposición en el contexto del *Banquete*, en el cual se describe la forma del deseo erótico (GS I/I, 211). Eros convierte a la verdad en objeto de su anhelo y esto la hace bella: “Lo mismo sucede con la verdad: no es bella tanto en sí misma como para aquel que la busca” (DB, 65).⁹ Y a continuación, explica Benjamin la relación entre el intelecto y la búsqueda de la verdad que se da en la atracción por la belleza:

Su apariencia [la de la belleza], que seduce en tanto no procura sino aparecer, suscita la persecución del entendimiento y solo permite que se reconozca su inocencia cuando huye al altar de la verdad. Eros sigue esta huida, no como perseguidor, sino como amante, de manera tal que, en función de su apariencia, la belleza escapa siempre de los dos: del que entiende por temor y del amante por miedo. (id.)

En este párrafo, Benjamin establece una de las nociones centrales de su concepción platónica del amor: la tendencia erótica a la verdad, que se muestra bella, es una tendencia amorosa que se asocia al intelecto, pero que no está

9 Benjamin aclara: “La misma relación impera en el amor humano: el ser humano es bello para el amante, en sí mismo no lo es. Y esto es así justamente porque su cuerpo se expone a un ordenamiento superior al de lo bello” (DB, 65).

determinada por él. La belleza desencadena la persecución del intelecto y Eros la sigue, no como perseguidor, sino como amante. Están expuestos aquí entonces dos aspectos de lo humano que se complementan, pero que al mismo tiempo se distinguen: el intelecto persigue el brillo de la belleza, y Eros la ama. La inocencia de la apariencia de la belleza está dada en el “altar de la verdad” (íd.) adonde se escapa. La consecuencia que deduce Benjamin de todo ello lleva en una dirección un tanto más alejada del Platón del *Banquete* y más cercana a la mística de la Cábala¹⁰ y al neoplatonismo: la belleza huye de ambos, del intelecto y del amante, lo que conduce a la afirmación de una concepción mística de la verdad: “Y solo este último puede atestiguar que la verdad no es develación que aniquila el misterio, sino revelación que le hace justicia” (íd.). Esta noción de verdad, que Eros encuentra bella, constituye entonces una manifestación de lo oculto, del secreto, y no una revelación.¹¹ Y es por ello que Benjamin podrá definir la verdad como absoluta ausencia de intención: “La verdad es un ser no intencional formado a partir de ideas. Por lo tanto, el comportamiento conforme a la verdad no es un pretender [*meinen*] en el conocer, sino un penetrar y perderse en ella. La verdad es la muerte de la intención” (DB, 70).¹² Aquí, el amor constituye una posibilidad hacia esa manifestación de lo no intencional y por lo tanto un camino filosófico privilegiado hacia el misterio. La no intencionalidad, la falta de orientación hacia un objeto,

10 Según indica Scholem, Benjamin sostenía que para una apropiada comprensión de este escrito era necesario cierto conocimiento de la Cábala judía. Así lo sostiene en *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, en donde refiere que esto es lo que Benjamin había dicho a Adorno y a Rychner hacia 1930 (Scholem 2008, 195).

11 Se hace evidente así el fundamento cabalístico de esta noción de verdad. Cf., al respecto la nota anterior.

12 La concepción no intencional de la verdad aquí sostenida aparece también en apuntes tempranos. Cf. GS VI, 48.

implica una ruptura de la relación cognoscitiva sujeto-objeto, dado que el significado otorgado al conocimiento queda fuera de su ámbito. Benjamin hace explícita esta separación entre la esfera de las ideas y la verdad, y la del conocimiento. No existe, sin embargo, en Benjamin un “reino de las ideas” como se concibe en Platón. Holz ha dejado clara esta diferencia fundamental entre la concepción platónica de las ideas y la de Benjamin (Holz 2014, 621 y ss.). Aclara que las ideas benjaminianas son “nombres instituidos por los hombres”, surgen en tanto ideas del mundo de los fenómenos, aunque no están en él, y “crean su propio reino del ser” (ibíd., 622). La no intencionalidad de las ideas está dada en su constitución creativa que lejos se encuentra del ámbito del conocimiento fenoménico; más bien los fenómenos son salvados por aquellas:

Por su papel de mediadores, los conceptos hacen que los fenómenos participen del ser de las ideas. Y es precisamente este papel mediador el que los hace idóneos para la otra tarea, igualmente originaria, de la filosofía: la exposición de las ideas. En la medida en que se produce la salvación de los fenómenos por medio de las ideas, se produce la exposición de las ideas en el medio de la empiria. Pues las ideas no se exponen en sí mismas, sino única y exclusivamente en una clasificación de los elementos cósicos en el concepto. Y sin duda lo hacen en cuanto configuración de estos elementos. (DB, 68)

Se encuentra, sin embargo, en el cuerpo del texto, una noción de amor alejada de esta formulación epistemológico-crítica. La concepción melancólica del amor genera un polo en tensión con la disolución de la relación sujeto-objeto en la presentación mística del amor como fuente de acceso a

la verdad. En un párrafo de la sección sobre *Trauerspiel* y tragedia, Benjamin compara la intencionalidad propia del luto con la del amor, y le adjudica a este sentimiento una particular perseverancia de la intención:

Se trata de una actitud motora que posee una posición bien definida en la jerarquía de las intenciones y que se denomina sentimiento solo porque esa posición no es la más elevada. Esta se define por la asombrosa perseverancia de la intención, que acaso solo corresponda, entre todos los sentimientos salvo este, al amor –y esto de un modo nada lúdico–. Pues, mientras que en el terreno de la afectividad no es raro que la atracción y la alienación vayan alternándose en el vínculo de una intención con su objeto, el duelo [*Trauer*] es capaz de un incremento singular, de un continuo ahondamiento de su intención. La pesadumbre caracteriza sobre todo al que está triste [*Trauernde*]. (DB, 179)

El melancólico, como el que ama, entabla una relación de orientación hacia su objeto, de allí su fidelidad y de allí también la intensidad y profundidad de su vínculo. Según esta concepción, el amor y la melancolía son sentimientos vinculados a un estado en el que el sujeto se relaciona con el objeto de manera corporal (*eine motorische Attitüde*), y en el que media una intensidad de la intención muy profunda. La intensidad está fundada en la noción de sentimiento, que Benjamin usa como base para su análisis: los sentimientos adquieren en este argumento un estatuto correlativo al mundo, la respuesta motriz a una objetividad dada. Esta corporalidad del sentimiento encarna la objetividad del mismo como respuesta a un estado de cosas. De allí su fuerza intencional de la que depende para sostenerse como tal.

Este punto entra en tensión con la mirada del amor presente en las palabras preliminares del libro, en el cual, como se ha visto, Eros es una fuerza que busca la verdad y que la halla bella, pero que se introduce en el ámbito de la ausencia de intención. Esta muerte de la intención propia de la verdad que Eros ama se opone en principio a la cualidad intencional del sentimiento amoroso:

La perseverancia que se manifiesta en la orientación del duelo nace de su fidelidad al mundo de las cosas. De la misma manera hay que entender la infidelidad que los calendarios atribuyen al hombre saturnino, así como también hay que reinterpretar la oposición dialéctica totalmente aislada, la “fidelidad en el amor”, que Abú Ma’sar imputa al hombre saturnino. La fidelidad es el ritmo de los grados de orientación que decrecen de manera emanatista, en los cuales se reflejan, transformados mediante profusas relaciones, los grados crecientes de la teosofía neoplatónica. (DB, 196)

La concepción del amor en este trabajo acepta una interpretación que dialectiza la relación entre el sentimiento amoroso y su objeto: la dirección del amor hacia su objeto resulta intencional ya que se trata de un sentimiento correlativo a un estado de cosas y posee así una realidad objetiva, sin embargo, y de aquí el polo en tensión dialéctico, ese objeto que el amor busca es, para constituirse en auténtico objeto amoroso, un objeto que anula la intención. Es decir, lo erótico busca expresamente la pérdida de la intención, se orienta a ese objeto que no admite relación de correlación intencional. Abandonarse a la verdad erótica implica una resignación del objeto de la intención, es decir, reconocer una verdad bella no tanto en sí misma, sino para quien la busca. Así, el amor al saber, la filosofía, constituye el ejemplo

paradigmático de la concepción benjaminiana de lo erótico como sentimiento dialéctico entre la intencionalidad de la búsqueda y, como se irá desarrollando más tarde, la materialidad, y la no intencionalidad propia de la verdad metafísica de su objeto. El punto de encuentro es la corporalidad y su anclaje en el concepto de presencia de espíritu (*Geistesgegenwart*). Como se observó en el primer capítulo, en este se pueden descomponer analíticamente el elemento consciente y el inconsciente en lo que respecta al vínculo entre pensamiento y acción y su arraigo en la experiencia.

3.4. Experiencia amorosa y pasaje político: el erotismo como trascendencia inmanente

De esta dialéctica en tensión de la noción de amor, tal como aparece en el estudio sobre el *Trauerspiel*, surge una posición alejada, fundada en el giro marxista de mediados de la década de 1920. El quiebre que se manifiesta en esos años determinará el sentido de lo amoroso en dirección a una teoría de la praxis humana, cuyo valor se define con la concepción subyacente de un humanismo real, materialista y dialéctico. El detonante que lleva al viraje en esta dirección de la concepción del amor es el encuentro con Asja Lacis, que lo acerca al marxismo. Una carta dirigida a Gershom Scholem atestigua la transformación producida en esos tiempos:

En Berlín [...] están de acuerdo en que hay un cambio notorio en mí. [...] También las señales comunistas [...] eran al principio el síntoma de un vuelco que ha despertado en mí la voluntad, no ya como lo hice hasta aquí, de enmascarar al estilo de la vieja Franconia los factores políticos y actuales de mis ideas, sino de

desarrollarlos y esto a modo de tentativa, en una medida extrema. Naturalmente, esto quiere decir que pasará a segundo plano ahora la exégesis literaria de obras alemanas, en la que se trata, en el mejor de los casos, esencialmente de conservar y restaurar lo genuino frente a las falsificaciones expresionistas. Mientras en la posición, apropiada para mí, del comentarador, no llegue a textos de una importancia y una totalidad completamente distintas, me crearé una “política” propia. Y, de hecho, se renovó mi sorpresa en diferentes pasajes ante el contacto con una teoría bolchevique extrema. (Br I, 368)

Como se percibe en estas líneas, se aprecia un viraje definitivo en sus preocupaciones, que en los años que van de 1924 a 1927 se orientarán sostenidamente hacia lo político. El período no es casual, sino que está fuertemente influenciado por la presencia de Asja Lacis y enmarcado también por su estadía en Moscú entre finales de 1926 y comienzos de 1927. Al igual que otros intelectuales, Benjamin viaja a conocer la Rusia comunista pero en su caso, la motivación política se combina con la afectiva: sus pasos siguen los de su amada letona. Esta dupla amor-política lo atraviesa entonces y permanece como marca creativa de sus ideas y reflexiones, así como de la constitución misma del concepto de “iluminación profana” como forma de trascendencia en la inmanencia.

La transición en su trabajo, el abandono de la “exégesis literaria de obras alemanas”, trae como resultado la aparición de la literatura francesa en el centro de sus reflexiones. Si bien el interés por lo francés surge tempranamente, en este período parece ofrecerle una alternativa filosófica que con el devenir de los acontecimientos históricos terminará de forjarse como eje estructurante de sus propios proyectos.

En Moscú traduce a Proust lo que le permite una mirada crítica y distanciada de la concepción erótica comunista;¹³ el entramado existencial en el que se encuentra finalmente culmina en un proyecto filosófico-político: el estudio sobre los pasajes emerge precisamente hacia 1927, como resultado de un proceso de elaboración de lo político desde lo vital. En efecto, aunque considera la posibilidad de afiliarse al Partido Comunista, esto nunca tiene lugar. Ese espacio de guía, de dirección,¹⁴ lo encarna en cambio la fuerte penetración con lo francés que encuentra en el surrealismo y la teoría del despertar proustiana un fundamento para los análisis de la Modernidad.

Es precisamente en el análisis del surrealismo que Benjamin postula una concepción de lo político atravesada por lo erótico. La apropiación de la embriaguez por parte de la fuerza revolucionaria implica un doble viraje: por un lado, ganarle a las tendencias regresivas un concepto como el de *Rausch*, fuertemente pregnante en los medios intelectuales alemanes durante la República de Weimar, por otra parte, y como consecuencia, reconocer el poder político de lo erótico.¹⁵

En *Dirección única* se expresa notablemente la visión política de lo erótico cuya contracara, el aspecto erótico de lo político, también resulta de importancia para Benjamin. Esta pequeña obra se encuentra atravesada por el entrelazamiento de ambos componentes que desde su dedicatoria

13 En su *Diario de Moscú* escribe "aquí todo lo técnico es sagrado, no hay nada que se tome más en serio que la técnica" (DM, 72) y agrega "y sobre todo el cine ruso desconoce por completo el erotismo". Se refiere entonces a una "trivialización" de lo amoroso y lo sexual.

14 En sus reflexiones evalúa su entrada en el Partido: "uno, por así decirlo, delega en el Partido la tarea de organizar la propia vida" (ibíd., 94).

15 Cabe destacar aquí la importancia del pensamiento de Ludwig Klages en el campo intelectual de entreguerras, influencia que Benjamin conoce y que se hace evidente en su referencia al mismo en el contexto de análisis del fascismo alemán. Cf. GS III, 250.

prometen una revelación existencial. En “Oficina de apuestas mutuas”, Benjamin escribe:

El filisteísmo proclama la privatización total de la vida amorosa. De ahí que cortejar se haya convertido, para él, en un proceso mudo y obstinado que se realiza sin testigos, y este galanteo totalmente privado, exento de cualquier responsabilidad, es lo realmente nuevo en el “flirteo”. En cambio, el tipo proletario y el feudal se asemejan en que el galanteo es para ellos mucho menos una victoria sobre la mujer que sobre sus rivales. Pero esto significa respetar a la mujer mucho más profundamente que en su “libertad”, significa acatar su voluntad sin pedirle explicaciones. Feudal y proletario es el desplazamiento de los acentos eróticos a la esfera pública. Dejarse ver con una mujer en tal o cual ocasión puede significar más que acostarse con ella. (DU, 93)

El texto comienza con una frase que resume de forma más amplia la crítica a la que se dirige Benjamin: “La existencia burguesa es el régimen de los asuntos privados” (íd.). La escisión burguesa entre lo privado y lo público reduce la fuerza de lo erótico al ámbito de lo individual, en el cual la responsabilidad social desaparece. Benjamin tiene claro que algo tan significativo para la existencia como el amor no puede ser desplazado apolíticamente a la esfera de la libertad negativa burguesa. Los asuntos amorosos deben, por tanto, ser comprendidos dentro de esta lógica de encubrimiento para que pueda reconocerse el aspecto liberador que estos adquieren políticamente.

El surrealismo dota a Benjamin de una herramienta para la destrucción de la moral burguesa, objeto de rechazo desde sus épocas de juventud. Este período de transición se

combina con la recuperación de motivos novedosos en su filosofía, lo literario adquiere orientación política y se resignifica desde una mirada existencial. Otro ejemplo en esta dirección es la obra de Proust; allí descubre un camino de destrucción del interior burgués y sus valores. Tanto el surrealismo como Proust serán decisivos en la elaboración de los análisis del amor y la muerte en el contexto de los estudios sobre los pasajes.¹⁶

3. 5. El amor platónico frente al amor matrimonial

Hacia 1929 Benjamin ha experimentado un giro radical en su concepción del amor. El matrimonio no constituye ya en estos años una instancia a ser recuperada, sino que será la contracara de una forma utópica de amor encarnada en el lenguaje. Puede observarse que por momentos cierto platonismo, que ya se mostraba presente tanto en el análisis de *Trauerspiel* como en textos muy tempranos,¹⁷ se radicaliza. En el nombre del ser amado, el amor mismo se expresa en la palabra como forma inalcanzable. Pero además aparece, en su estudio sobre los surrealistas de ese mismo año, una concepción del amor como iluminación, que une esta noción a una categoría cuyos contornos enmarcarán la experiencia amorosa en un proyecto político. Dicha categoría es la noción de despertar, que en el ensayo sobre el surrealismo comienza a tener presencia, pero se vuelve central en el proyecto de los pasajes de París.

16 En relación con la influencia del surrealismo y de Proust en la *Obra de los pasajes*, cf. Pensky 1996.

17 Un texto muy temprano, "Gespräch über die Liebe" (Conversación sobre el amor), posiblemente de 1913, es ilustrativo de la concepción platónica del amor del joven Benjamin. Se trata de un diálogo a la manera del filósofo griego y en este caso también diferencia Benjamin el concepto institucional del matrimonio del amor en sí, que no se rige por el derecho (GS VII/1, 15-19).

En un breve fragmento de “Sombras breves”, que lleva por título “Amor platónico”, Benjamin escribe:

La naturaleza y el tipo de un amor se perfilan rigurosamente en el destino que ese amor prepara al nombre y al apellido. El matrimonio, que quita a la mujer su apellido original para poner en su lugar el del marido, tampoco deja intacto su nombre de pila –lo cual vale para casi toda aproximación sexual. Lo envuelve, lo cerca con apelativos cariñosos bajo los cuales es frecuente que no vuelva ya a aparecer más durante años, decenios. Al matrimonio en este amplio sentido se opone el amor platónico –y es así solamente como puede este determinarse de veras, en el destino del nombre, no en el del cuerpo– con su único auténtico, único relevante sentido: como amor que no satisface en el nombre su deseo, sino que ama a la amada en su nombre, que en su nombre la posee y en su nombre la mima. (SB, 143)

La insistencia en el nombre constituye una prueba de que Benjamin no había abandonado sus primeras concepciones del lenguaje respecto de la capacidad creadora de las palabras. Pero aquí el amor en el nombre se contrapone al matrimonio como instancia de cercanía que destruye el aura, la lejanía contenida en el amor platónico. Este amor posee una propiedad que interesa especialmente a Benjamin en tanto es origen de la creación: en el nombre de la amada se concibe la obra y en torno a esa palabra se la produce (íd.). Lo que se postula en este texto es la capacidad de producción que la fuerza del nombre amado irradia como una luz promotora de imágenes. Aparece entonces en el nombre algo semejante a lo que concibe bajo la categoría de *imagen dialéctica* como constelación espacio-temporal

de superposición de imágenes que permiten la aparición de lo olvidado y por lo tanto son necesarias para su redención. En la *Obra de los pasajes*, Benjamin entiende que el ámbito de la imagen dialéctica es el lenguaje (GS V/1, 577). Como contracara de este lenguaje del nombre y de la imagen de la lejanía, encuentra en el matrimonio la expresión de ese “olvido” o “supresión” de lo amoroso bajo la forma de una deformación del lenguaje. Por oposición a esta noción de amor en el lenguaje, cumple el matrimonio aquí el lugar de lo que más tempranamente Benjamin identifica con lo instrumental y utilitario y, en este sentido, también con lo cercano y cotidiano, que bloquea, mediante el apelativo cariñoso, el encuentro amoroso en el nombre. A pesar de lo metafísico y aparentemente poco materialista del sentido dado aquí al amor platónico, este se propone, sin embargo, como esencia productora de obra. Se puede reconocer una constelación de sentido construida con las nociones de amor, lejanía, imágenes y nombre por oposición a la que se bosqueja en la unión de las ideas de matrimonio, cotidianidad, cercanía y olvido. Así, la concepción benjaminiana de amor platónico no está mediada por la dualidad idealidad-corporalidad, sino que trasciende el sentido de la materialidad del cuerpo por su consideración del lenguaje como ruptura de la oposición sujeto-objeto. El lenguaje es el aspecto subjetivo desde el cual se replantea la relación con los objetos. En un fragmento titulado “Una vez es ninguna vez” (SB, 144) se pone este hecho en evidencia: el encuentro erótico de los amantes no implica una ruptura de su concepción de amor platónico.

En el trabajo sobre el *Trauerspiel*, se sostiene que es en la búsqueda en donde se revela la naturaleza de Eros. El amor descubre en la verdad la belleza de aquello que surge entre las ruinas, y el procedimiento alegórico, en este sentido, es semejante al proceso crítico: funda su fuerza en la

destrucción y de ella se alimenta para recobrar y hacer aparecer nuevos sentidos, sentidos que permiten aquello que Benjamin plantea en el prólogo y que no abandona tampoco una vez adoptada la mirada materialista, la “salvación de los fenómenos” es parte de la dialéctica detenida.¹⁸

Como forma del amor crítico, el amor platónico se contrapone entonces al amor matrimonial que a comienzos de la década del veinte, bajo una influencia probablemente kantiana,¹⁹ todavía posee matiz positivo en la lectura del amor del joven y recién casado Benjamin.

3. 6. La experiencia erótica como iluminación profana

A finales de la década del veinte se consolida una orientación en el concepto del amor que venía desarrollándose algo contradictoriamente durante esa década pero que encuentra un matiz poderoso y definitivo en la incorporación de la lectura de los surrealistas.

Benjamin escribe en su diario el 6 de mayo de 1931:

Ayer me reuní con Gert [Wissing] y Egon. Se habló sobre experiencias amorosas, y en el transcurso de esta conversación vi claro por primera vez que siempre que un gran amor ha obtenido el poder sobre mí yo me he transformado tanto y tan profundamente [...]. Pero esto se basa en que un verdadero amor me hace

18 En N 9,4 de la *Obra de los pasajes*, Benjamin vincula la necesidad de salvación de los fenómenos a las ideas de tradición y de catástrofe y retoma así aquello que, desde una perspectiva más metafísica, estaba ya planteado en el prólogo al libro sobre el *Trauerspiel*.

19 La relevancia y referencia a la filosofía kantiana en el pensamiento de Benjamin de aquellos años se evidencia en su “Sobre el programa de la filosofía futura” (1917), y en los distintos escritos de aquellos años en los que intenta encontrar una alternativa a las carencias y fallas de esta filosofía, por ejemplo, en “Über die Wahrnehmung” [Sobre la percepción] (1917).

semejante a la mujer amada, y yo me alegré de la insistencia con que Gert confirmó esto, si bien ella lo expuso como lo propiamente característico del amor femenino. [...] En suma, la experiencia más fuerte que he tenido de este tipo fue mi relación con Asja [Lacis], hasta el punto que entonces descubrí muchas cosas en mí por primera vez. Pero en conjunto las tres grandes experiencias amorosas de mi vida la determinan no sólo en cuanto a su transcurso, a su periodización, sino también en cuanto a la persona que las experimenta. He conocido a tres mujeres diferentes en mi vida y a tres hombres diferentes en mí. (EA, 151s.)

Reflexiona de esta manera a nivel personal sobre una experiencia que reconoce como radicalmente transformadora. El amante se vuelve semejante al amado en un sentido tan profundo que su propio ser es modificado. Que Benjamin reconociera este hecho en el ejemplo de Lacis hacia comienzos de la década de 1930 –por la que, como señala Brodersen (1997, 172), hacía tiempo había perdido toda esperanza– constituye una prueba de que la experiencia personal por ese entonces ya ha dejado lugar a reflexiones teóricas sobre la experiencia amorosa y sus consecuencias existenciales. Es en el artículo sobre los surrealistas, que Benjamin publica en 1929,²⁰ en donde esta conceptualización teórica se formula de manera más explícita. Benjamin encuentra en el surrealismo un núcleo dialéctico (*dialektischer Kern*) que debe ser recuperado (GS II/1, 296).²¹ Los dos elementos básicos que se ponen en juego en ese movimiento (que Benjamin incorpora a su teoría política como

20 Publica con anterioridad un breve trabajo sobre el surrealismo, "Traumkitsch", en 1927, en *Die Neue Rundschau*.

21 Benjamin comienza a analizar el surrealismo en 1925, un año después de la publicación del *Manifiesto* de Breton y de su primer encuentro con Lacis (GS II/3, 1018).

imprescindibles y relacionados) son el concepto radical de libertad y la experiencia de la embriaguez. Ambos constituyen una alternativa a la concepción del hombre burgués y el camino para la expresión de lo humano: “Pero la verdadera superación creadora de la iluminación religiosa no está, desde luego, en los estupefacientes. Está en la *iluminación profana* de inspiración materialista, antropológica, de la que el haschisch, el opio u otra droga no son más que la escuela primaria” (SU, 46, la traducción ha sido levemente corregida). En esta fórmula se halla el núcleo del concepto benjaminiano tardío de experiencia erótica. Su formulación más explícita está dada en este contexto en la experiencia que *Nadja*, de Breton, permite descubrir en el amor.²² El amor como caso paradigmático de la experiencia surrealista sirve a Benjamin para construir una experiencia que se ancla fuertemente en lo material. Por un lado, la relación con las cosas puede ser transformada por esta experiencia, y de allí su segundo elemento constitutivo, que la convierte en potencial experiencia revolucionaria (*revolutionäre Erfahrung*, GS II/1, 300): el concepto radical de libertad que poseen los surrealistas (GS II/1, 306). Benjamin rescata de la concepción surrealista de libertad aquello que desde Bakunin no aparecía en Europa. El amor, en esta interpretación, constituye una de las formas radicales de libertad que debe ser puesta en función de una transformación del orden de cosas. Frente a las apropiaciones irracionales de la derecha alemana en ascenso, Benjamin descubre en el amor un componente esencial de la acción y por ello un modo de lo político.

Pero esta política poética que crea formas y posibilidades, esta poética de ruptura, contiene un germen romántico

22 Benjamin escribe allí: “Basta solo con tomar el amor en serio –y a ello lleva *Nadja*– para reconocer en él una “iluminación profana” (SU, 47) (GS II/1, 298).

que a Benjamin le interesa especialmente como camino de destrucción de la homogénea moral burguesa. Se trata del culto al mal que aparece en toda la línea surrealista y sus antecesores. Esta tendencia a incorporar el mal que está presente en los poetas que los surrealistas reconocen como sus predecesores, Rimbaud o Lautréamont, y que Benjamin estudia más detalladamente en la poesía de Baudelaire, muestra que el platonismo benjaminiano es menos afín a la concepción platónica del bien que a las interpretaciones cabalísticas del mal. Los intercambios con Scholem lo indican en este sentido, y la aceptación del mal como parte de la fuerza de lo erótico lo confirma. Benjamin descubre en esta tradición francesa un elemento radical disruptivo de la moral burguesa que pone en evidencia la falsa pureza abstracta pretendida por la ideología burguesa.²³ También aquí se lo ve dialogar con las tendencias regresivas de la política alemana a las que se enfrenta. De lo que se trata es de incorporar el mal como parte de una verdadera destrucción dialéctica. La destrucción es una destrucción trascendente en el ámbito de lo inmanente, que viene a crear un espacio concreto y corporal: “Pues tras esa destrucción [*Vernichtung*] dialéctica el ámbito se hace más concreto, se hace ámbito de imágenes: ámbito corporal [*Leibraum*]” (SU, 61). Aquel concepto de cuerpo [*Leib*], que a comienzos de la década del veinte era contrapuesto a otro que unía al hombre con Dios [*Körper*],²⁴ es aquí el centro de la cuestión de lo humano que interesa a Benjamin. En efecto, es el espacio corporal concreto, en el tiempo de los hombres y de la historia, el que tiene lugar a partir de esta dialéctica destructiva. Benjamin opone, en este contexto, un materialismo metafísico (que toma el ejemplo de Bujarin) a este materialismo

23 Cf. en los apéndices al texto, la formulación de Benjamin (GS II/3, 1031).

24 Cf. “Esquemas para un problema psicofísico” (GS VI, 78-87).

antropológico (*anthropologischer Materialismus*), como materialismo político que tiene la capacidad de dotar de sentido profundo a esta corporalidad, que encuentra en la técnica, no ya su negación, sino su organización y su expresión. Así, no piensa esta corporalidad de manera puramente individual, sino que ha trasladado su sentido a lo colectivo: “También lo colectivo es corpóreo [*leibhafti*]” (íd.). Lo revolucionario está dado en la interpenetración de este cuerpo colectivo con las imágenes propias de la iluminación profana. Estas son imágenes de libertad. El amor es, como experiencia de esta iluminación, de la apertura perceptiva de imágenes de lo humano, una experiencia político-poética. La forma del amor que Benjamin percibe en *Nadja* es aquella en la cual el amor es tomado en serio como experiencia de creación de imágenes que interpenetran lo corporal, dotándolo de un sentido trascendente. Interpreta la superación de la realidad que propone el *Manifiesto Comunista* como resultado de una dialéctica entre las imágenes y el cuerpo colectivo²⁵ y anticipa aquí uno de los ejes centrales de la crítica que más tarde plasma en sus análisis sobre el concepto de historia. En las notas preparatorias, bajo el título “Dialektische Kritik des Surrealismus II” (Crítica dialéctica del surrealismo II), observa cómo la vinculación de este espacio de imágenes cambia la relación y concepción del tiempo: “Atención: El tiempo en este espacio de imágenes [*Bildraum*] no es más el del progreso” (GS II/3, 1041). Con lo cual, la experiencia embriagadora surrealista del sueño debe ser recuperada dialécticamente en una concepción de despertar que, en tanto forma del presente, fuera del tiempo lineal, permite la reconfiguración de lo real desde un punto de quiebre en el ahora.

25 Benjamin escribe: “Cuando cuerpo e imagen se interpenetran tan hondamente, que toda tensión revolucionaria se hace excitación corporal colectiva y toda las excitaciones corporales de lo colectivo se hacen descarga revolucionaria, entonces y solo entonces, se habrá superado la realidad tanto como el *Manifiesto Comunista* exige” (SU, 61 y s.).

Como lo muestran esta cita y las repetidas referencias epistolares, Benjamin consideraba este artículo sobre los surrealistas un trabajo esencialmente relacionado con la *Obra de los pasajes* y que contenía un prolegómeno a su proyecto más importante (GS II/3, 1019s.). La interpretación del amor, que se propone en el artículo a partir de la lectura de los surrealistas, constituye el modelo de una síntesis que Benjamin contrastará en la *Obra de los pasajes* con el amor a la prostituta, no como su opuesto sino como la forma superadora de esa figura fantasmagórica. La experiencia del amor, cuyo modelo surrealista Benjamin adapta a su proyecto político de los pasajes, no es interpretada como forma idealizada del amor puro que se consagra a la naturaleza, tal como aparece en los románticos, ni como negación o degradación del sentimiento, tal como se percibe en el deseo erótico por la mercancía, sino como forma de iluminación que crea y descubre nuevas dimensiones de lo humano con lo humano, es decir, nuevas dimensiones de lo político.

Fourier constituye otra influencia destacada en esta concepción del amor y del sentimiento que se ve de manera más sistemática en el proyecto sobre los pasajes. La utopía fourierista sirve de contenido afirmativo a esa negación de la expresión ideológica capitalista contra la cual escribe Benjamin. Este se propone incorporar aspectos de lo humano a la tradición dialéctica de la cual parte y en esa transformación no solo destruye críticamente la concepción lineal del tiempo progresivo sino que construye una dialéctica de formas del pensamiento fragmentarias y en tensión. En lo que respecta a los sentimientos, Fourier es un autor que interesa a Benjamin por su capacidad abarcativa y constructiva. Asocia la difusión de los falansterios por medio de explosiones a dos de sus ideas políticas (LP, 643 y ss.): la de la revolución como forma de inervación de los órganos técnicos del colectivo, y la de una ruptura de la teleología de

la naturaleza. Pero también es crítico de la concepción utópica del trabajo que no reconoce a este como esencia de la propiedad privada; Benjamin está al tanto de las objeciones de Marx a Fourier (GS V/2, 779).²⁶ A Benjamin le interesa la incorporación de las pasiones como objeto de estudio del materialismo y como preocupación que debe hacer propia el pensamiento dialéctico. De ello es prueba no solamente la existencia de un fajo dedicado a Fourier (GS V/2, 764-799), sino también, y de manera más contundente, el esquema de trabajo dialéctico que se propuso para la *Obra de los pasajes*.

3.7. El amor en la *Obra de los pasajes*: una interpretación dialéctica

El tratamiento de la experiencia del amor, en el interior del proyectado estudio de los pasajes parisinos, se encontraba anclado en una concepción dialéctica del mismo, que Benjamin no llegó a desarrollar en profundidad pero que dejó huellas en el abordaje de ciertas temáticas y problemas de los fragmentos. Esta concepción dialéctica de la experiencia del amor introduce el problema del sentimiento en el pensamiento materialista y subraya su carácter político. La dimensión de lo humano que trasciende la inmanencia de lo material actúa sobre esta, precisamente, en el presente.

Si bien no es posible determinar el objetivo final del trabajo que Benjamin tenía pensado llevar a cabo, se pueden

26 En sus recuerdos de Benjamin, Pierre Klossowski lo caracteriza como un "marxista convencido" con ansias de reconciliar a Fourier y a Marx, y sostiene que la versión de Benjamin del falansterio estaba basada en que las clases sociales abolidas estarían sustituidas por una redistribución de la sociedad en *clases afectivas* (Klossowski 1995, 368s.). Aunque la lectura y el recuerdo de la posición de Benjamin pueden resultar sesgados debido al contexto intelectual de las discusiones a las que hace referencia el escritor francés, el aporte de Klossowski es prueba de la trascendencia que daba Benjamin a la utopía fourierista.

recomponer una serie de elementos que permiten sostener que la preocupación por el estudio de la experiencia erótica tenía una función determinada como contenido de aquello que Benjamin aborda desde la técnica del montaje. Los esquemas preparatorios del proyecto señalan en esta dirección: por detrás de las citas, el filósofo berlinés se planteaba diversos esquemas conceptuales y metodológicos para su trabajo. Aunque no puede datarse con seguridad la fecha de estos apuntes y materiales, según indica la edición de Tiedemann, estos están íntimamente relacionados con el resumen "París, capital del siglo XIX" de 1935 y se refieren al plan general del proyecto sobre los pasajes (LP, 985) que Benjamin menciona en su carta a Scholem del 20 de mayo de 1935. Uno de ellos distingue tres momentos relacionados entre sí de manera dialéctica:

1. Tesis: El florecimiento de los pasajes bajo Luis Felipe
 - Los panoramas
 - Los almacenes
 - El amor
2. Antítesis: El ocaso de los pasajes a fines del siglo XIX
 - La felpa
 - Mat[eria] fracasada
 - La prostituta
3. Síntesis: Descubrimiento de los pasajes.
 - El saber inconsciente] de lo que ha sido se hace consciente
 - Doctrina del despertar
 - Dialéctica de la persp[ectiva]
 - Dial[éctica] de la moda
 - Dial[éctica] de la sent[i]mentalidad] (LP, 994, la traducción ha sido levemente modificada).²⁷

27 De acuerdo con la edición de Tiedemann, en el manuscrito N° 1127, el esquema no aparece tachado.

Como se muestra aquí, Benjamin piensa el análisis del desarrollo histórico de manera dialéctica: propone un momento sintético de las dos etapas históricas estudiadas en el siglo XIX. Estas dos están presentadas en función del fenómeno que se opera en los pasajes. El tercer momento pertenece al ámbito de la conciencia, que en Benjamin se identifica con el despertar. Pensada aquí como doctrina (*Lehre*), Benjamin incluye dentro de esta síntesis las tres dialécticas que permitirían poner en relación los momentos históricos a ser incorporados a la conciencia. El movimiento histórico de la tesis a la antítesis es entendido por Benjamin como un primer nivel dialéctico: “1 nivel dialéctico: el pasaje pasa de ser un lugar resplandeciente a uno degradado” (LP, 991); el segundo nivel dialéctico coincide en este esquema con el momento del despertar: “2 nivel dialéctico: el pasaje pasa de ser una experiencia inconsciente a algo comprendido” (íd.). Los apuntes llevan a interpretar que en el primer momento dialéctico existe para Benjamin una estructura de aquello que ha sido y que es aún no consciente, mientras que el pasaje a la conciencia está dado en el segundo movimiento dialéctico, que tiene la estructura del despertar (LP, 992).²⁸

Concebido como doctrina, el despertar contiene tres dialécticas que implican este hacerse consciente de lo que ha sido. El momento de la tesis está penetrado por el dominio de lo visual y la distancia: los panoramas, los almacenes y la concepción romántica del amor; se trata del momento ideal. El segundo momento, que coincide con el ocaso de los pasajes hacia finales del siglo XIX, posee una impronta material que muestra la decadencia de ese ideal burgués de la primera mitad del siglo. Opone Benjamin a los panoramas el *plush*; y a los almacenes, la materia fracasada. Si bien en el momento de la síntesis de este esquema, que

28 Esta interrupción del despertar como síntesis dialéctica es defendida por Benjamin tras las críticas de Adorno al resumen de 1935. Para este punto, cf. más adelante el capítulo 4.

es un momento de conciencia, Benjamin denomina a este movimiento “dialéctica de la moda”, en el manuscrito 1127 aparece la idea de una “dialéctica de la mercancía” (*Dialektik der Ware*) para referirse a la relación entre “Almacenes de novedades” y “materia fracasada” (LP, 993). Esto confirmaría aquello que surge en distintas entradas del proyecto: que la dialéctica de la moda pensada por Benjamin es una dialéctica de la mercancía.²⁹ La elección de la moda como tema del pasaje a la conciencia pone en juego con mayor evidencia la relación de la mercancía con la naturaleza a través del cuerpo humano; en otra de las anotaciones de este manuscrito se lee “Dialéctica de la moda”, y a continuación, “Placer y cadáver” (LP, 994). La anotación sirve de conexión para la tercera dialéctica que Benjamin había allí pensado y a la cual le adjudica un carácter más trascendente por generar una constelación entre el fenómeno de la moda, la mercancía, el placer y el amor que en el siguiente pasaje se hace aún más explícito: “En toda moda hay algo de amarga sátira sobre el amor, en toda moda se hallan trazadas sin compasión todas las perversiones sexuales, toda moda abunda en resistencias ocultas contra el amor” (LP, 93s.). Así, la tercera dialéctica, la de la sentimentalidad, pondría en relación la tesis del amor con su antítesis en la figura de la prostituta. Benjamin anota entre paréntesis: “Frasas provenientes de la parte ‘Kitsch onírico’” haciendo referencia a su texto escrito entre 1925 y 1926 y publicado en 1927. Allí se muestra la revuelta surrealista contra el mundo de la generación de los padres, desde la mirada del niño³⁰ que no se alza en protesta contra el mundo adulto, sino que se arroja a dicho mundo de sensaciones (GS II, 621). La sentimentalidad de los padres como forma

29 El problema de la moda, tratado en el punto seis del primer capítulo, se estudia nuevamente, en relación con la experiencia de la muerte, en el capítulo 4.

30 Para un análisis de la experiencia de la infancia desde el punto de vista metodológico y político cf. el capítulo 2.

de la conciencia del mundo adulto contrasta con el nivel de ensoñación propio de la infancia, que Benjamin identifica a nivel político con la experiencia anarquista. Una vez más, toma como modelo la relación individual y subjetiva entre las generaciones para trasponer sus características a un nivel histórico, colectivo y político. La “dialéctica de la sentimentalidad” implica ese movimiento entre el amor y la prostitución como su decadencia, en la que se toma conciencia de la relación de lo erótico y se alcanza una experiencia que contiene a ambas. El amor en tanto forma idealizada y pura de lo erótico, y su manifestación decadente en la prostitución, se dialectizan a un nivel consciente cuando se reconoce a ambos como momentos intermitentes de una experiencia que los contiene negándolos: la experiencia trascendente en la inmanencia de lo profano. No el amor bueno y puro, ni la decadencia propia del culto a la prostituta en una consagración del *mal* como aparece en Baudelaire, sino una conciencia de la potencia reveladora del amor tras su experiencia concreta anclada en el presente. No un naturalismo del sentimiento puro, como aparece en el Romanticismo, ni una consagración a la técnica amatoria y sexual del culto a la prostituta, sino una nueva forma de lo humano que implica reconstruir esa relación entre naturaleza y técnica tal como aparece en el ensayo sobre Karl Kraus. Benjamin piensa en un nuevo hombre: “El monstruo [*Unmensch*] es la superación del hombre mítico (y por lo tanto ángel)” (GS II/3, 1106).³¹ La concepción utópica de un no-hombre,

31 El término utilizado por Benjamin, *Unmensch*, de difícil traducción al español, implica la negación de lo humano. La palabra formada por el prefijo “*un*”, que connota negación, y el sustantivo “*Mensch*”, en español, “ser humano”, es traducida a menudo como “monstruo”. Sigrid Weigel escribe al respecto: “Este no-humano no es inhumano en el sentido usual de la palabra; más bien, la denominación de inhumano designa su posición como diferente respecto de la imagen corriente de ‘hombre’. Benjamin lo describe como mensajero, no del humanismo ideal, sino de un humanismo real, cuya humanidad ‘se mantiene en la destrucción’ (II/1, 367)” (Weigel 2014, 444 y ss.).

de un monstruo, solidarizado con el aspecto destructivo de la naturaleza expresa el opuesto dialéctico del concepto de criatura proveniente del amor (id.). Esto no implica una fusión de la existencia del hombre con la técnica, como había sido propuesto por revolucionarios conservadores como Jünger, sino un reconocimiento de la utopía de la “primera naturaleza”, el amor y la muerte.³²

Un pasaje del estudio proyectado ayuda a la comprensión de esta dialéctica entre el amor, que representa una concepción natural de lo humano, y la figura de la prostituta, que representa una concepción técnica:

En la prostitución se expresa el lado revolucionario de la técnica (su lado creador, aunque desde luego también su lado descubridor, que es el simbólico). [...] En efecto: la revuelta sexual contra el amor no surge solamente de una voluntad fanática y obsesiva de placer, sino que también intenta conseguir que la naturaleza sea dócil y se adapte a esa voluntad. Los rasgos de que aquí se trata [sic] aparecen con más claridad todavía cuando consideramos la prostitución (sobre todo en la forma cínica en que se practicó a fines de siglo en los pasajes parisinos) no tanto como oposición al amor, sino como su decadencia. Entonces es cuando el aspecto revolucionario de esta decadencia se adapta como por sí mismo a la [?] de los pasajes. (LP, 494 y s.)

En tanto forma decadente del amor, la prostitución constituye el factor que permite el pasaje a la conciencia: el amor contenido en la atracción por la prostituta no es ya amor

32 Benjamin sostiene esta necesidad de reconocimiento de los problemas de la primera naturaleza, el amor y la muerte, en una anotación para la segunda versión del ensayo sobre la obra de arte (GS VII, 665 y s.). Este concepto es desarrollado en mayor detalle en el capítulo 4.

por lo humano sino por la mercancía, se ha vuelto aquí fantasmagoría. Esta revuelta sexual contra el amor implica una determinada relación con la naturaleza, una relación que tiene la voluntad de someterla. Y el espacio característico para que la prostitución se propague es el de la gran ciudad: allí la mujer toma el lugar de una mercancía más que está al alcance de las masas, que se somete al carácter mercantil de la oferta sexual (GS V/1, 425 y 437). Y por eso, “el amor a la prostituta es la apoteosis de la empatía con la mercancía” (LP, 511). Esta fantasmagoría tiene la particularidad de penetrar el ámbito de lo íntimo, de aquello de lo humano que permite la reproducción de lo humano. La técnica de la sexualidad se muestra como momento de antítesis de la concepción romántica del amor puro: la empatía con la mercancía está dada en ese mecanismo propio de la relación consumidor-cliente que aparece con la prostituta: “Ciertamente, el amor de la prostituta se compra” (LP, 493). La naturaleza misma, en la figura de la prostituta, adquiere el carácter de mercancía (GS V/1, 435s.). El amor se subordina así a un procedimiento; para lograr el amor de la prostituta no hace falta más que pagar; este sometimiento de la naturaleza al poder de la mercancía se vuelve un fenómeno histórico-social, pero también político: Benjamin advierte que la movilización de la sexualidad, anteriormente afectada por la fantasía del porvenir de las fuerzas productivas, está ahora en manos del capital (GS V/1, 435). Que lo sensual en relación con los sentimientos interesa a Benjamin en un sentido político se hace evidente en los esquemas preparatorios para “París, capital del siglo XIX” (GS V/2, 1206-1216): el esquema de la empatía es doble; involucra tanto la vivencia de la mercancía como la vivencia del cliente (GS I/3, 1178). Esta decadencia es para Benjamin la negación del amor en tanto experiencia de iluminación. Su contracara, en cambio, el culto al amor propio del Romanticismo, postulado aquí

como tesis, es interpretado por Benjamin como una forma de enfrentar la producción de mercancías de la revolución industrial con una revalorización de la producción natural; se comprende así mejor la cita “Culto al amor: tentativa de hacer valer la producción natural frente a la industrial” (LP, 1021). Esta interpretación muestra cómo la concepción del amor expresa que una determinada situación de la estructura, la revolución de finales de siglo XVIII y comienzos de XIX, lleva adelante una manera específica de concebir al amor que Benjamin analiza como parte de un movimiento histórico. Y aquí, la visión de una posible síntesis está dada en el pasaje de lo inconsciente a la conciencia, es decir que aquel amor puro y esta decadencia del amor en la prostitución encuentran su despertar en una dialéctica del sentimiento en la que el amor no es ya una negación de lo inmanente en una idea trascendente, ni una inmediatez técnica carente de toda trascendencia, sino que encuentra la figura de la iluminación profana, la trascendencia en la inmanencia. Esto es: el descubrimiento de la experiencia del amor como experiencia transformadora del estado de cosas a la que ya los surrealistas habían hecho referencia. Lo que toma Benjamin de este movimiento, la experiencia de la embriaguez, lo incorpora críticamente a una instancia en la cual la dicotomía no está planteada en términos de intencionalidad/no intencionalidad o conciencia/inconsciencia como formas excluyentes, sino como movimiento dialéctico. Y esto implica una transformación de la concepción tradicional lógico-racional.

En los apuntes para el texto que titula “Dialektische Kritik des Surrealismus I” (Crítica dialéctica del surrealismo I), Benjamin escribe: “Lógica e ilógica [Unlogik] –esas son las oposiciones estériles–. La verdadera oposición pues, son la lógica y la dialéctica, el par de conceptos colocados el uno frente al otro en ángulo recto” (GS II/3, 1037).

Esta interpretación implica dos cuestiones al interior de la filosofía benjaminiana: 1) que en principio, en este proyecto, Benjamin se aleja de la pura tensión de opuestos para delinear argumentos que tienden a generar un tipo de síntesis dialéctica, y 2) que Benjamin piensa aquí la historia como un movimiento también dialéctico.³³

Por otra parte, este esquema preparatorio para el estudio sobre los pasajes de París puede analizarse a la luz de ciertos elementos que aparecen en el ensayo sobre la obra de arte,³⁴ lo que permite evidenciar con claridad el objetivo político del análisis de los sentimientos que allí se ponen en juego. En la segunda versión, de aproximadamente finales de 1935 y comienzos de 1936, de “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica” (GS VII/1, 350-384),³⁵ Benjamin pone el acento en la necesidad de encontrar una solución a las cuestiones vitales del individuo que la primera técnica ha enterrado. Estas cuestiones vitales son para Benjamin el amor y la muerte³⁶ y tienen el poder de presionar, de movilizar al hombre en busca de una solución. La preocupación existencial está aquí unida a la necesidad política de transformar, mediante la segunda técnica, la relación del hombre con la naturaleza: “La segunda técnica acaba recién de asegurar sus primeros logros revolucionarios, cuando las primeras cuestiones vitales sepultadas del individuo –el amor y la muerte– nuevamente exigen una solución” (GS VII/1, 360). Define así

33 Aunque Hegel no es estudiado de forma sistemática por Benjamin, se destaca la influencia del filósofo en la *Obra de los pasajes*. Cf. el primer *exposé*, de 1935, GS V/1, 59; el segundo *exposé*, de 1939, GS V/1, 64 y las citas en GS V/2, 821 y 1037-1038, en donde establece la relación de la dialéctica hegeliana con la imagen dialéctica. En GS V/2, 1250 se lee: “Hegel sobre la dialéctica en reposo” (LP, 1021).

34 Benjamin consideraba este ensayo un texto metodológicamente preparatorio para su proyecto mayor; cf. la carta del 27 de diciembre de 1935 a Kraft (GS V/2, 1151).

35 Optamos por el sustantivo “reproducibilidad” para la palabra alemana “Reproduzierbarkeit”.

36 Se hace referencia aquí a la noción de “primera naturaleza” que es estudiada más en detalle en el próximo capítulo. Cf. capítulo 4, punto 2.

el objetivo de la segunda técnica como: “una interacción entre naturaleza y humanidad” (GS VII/1, 359). Con esta noción de segunda técnica, contrapuesta a la primera que se dirige al “dominio” de la naturaleza, Benjamin concibe, “el complemento ineludible de un concepto diferente de naturaleza, que no reduce teleológicamente la ‘naturaleza’ al carácter de materia prima y, con ello, a la mera *physis*, reprimida ya en su obstinación” (Fürnkäs 2014, 124).

Los temas filosóficos fundamentales de la vida del hombre han perdido respuesta, la respuesta que el Romanticismo o la técnica podían darles. Frente a un movimiento que se apoyaba en un redireccionamiento de estas fuerzas en pos de un objetivo ideológico, Benjamin se pregunta por esa parte de la experiencia que ha sido olvidada por las propuestas transformadoras comunistas. Aquí se observan las huellas de sus simpatías tempranas anarco-sindicalistas: el planteamiento, si bien con una matriz alejada de sus posiciones de comienzos de los años treinta, tiene elementos en común con aquel libro que había hecho efecto en el joven Benjamin: *Reflexiones sobre la violencia*. Se trata de incorporar el sentimiento tanto como objeto de análisis, en tanto parte de la historia, como de ganar su fuerza para la iluminación del estado de cosas. La pasión, que en el trabajo de Sorel de 1908 es legitimada como fuerza transformadora social, encuentra eco aquí en un proyecto político de matriz dialéctico-marxista. Abandonada ya su inclinación a entender la política como ruptura absoluta y definitiva, Benjamin incorpora el elemento no racional a su teoría de la experiencia en la *Obra de los pasajes*. La segunda técnica es concebida con la incorporación de la idea de astucia; para Benjamin, su origen debe ser “buscado allí donde el hombre por primera vez y con astucia inconsciente empezó a tomar distancia de la naturaleza” (GS VII/1, 359).

Que Benjamin renuncia a su concepción política anarquista se hace evidente no solo en la estructura dialéctica del proyecto, sino también en sus reflexiones autobiográficas en las que hace esto explícito: “Sin duda una purificación ciertamente estéril de las circunstancias reales en la que se anuncia la escapatoria del sabotaje y del anarquismo que, más adelante, tan difícil le haría al intelectual lograr una comprensión profunda de las cosas” (CB, 195s.). En *Crónica de Berlín*, Benjamin compara esa tendencia anarquista al sabotaje con una actitud infantil, que así como dificulta al niño la construcción de un frente común con la madre en su paso por la ciudad, también aleja al intelectual de una auténtica existencia social (íd.).

Como herencia soreliana se distingue, entonces, una incorporación de elementos no discursivos a un *logos* que es interpretado, no ya en la falsa distinción entre lógica y ausencia de lógica, sino como dialéctica que se basa en una experiencia de lo humano en su presente. Esta experiencia aspira a incorporar de manera intermitente la realidad, no solo material, sino también metafísica y afectiva. Los intentos de Benjamin de experimentar con aquello que la racionalidad moderna ha dejado de lado son múltiples. En un escrito sobre astrología de aproximadamente 1932, escribe una reflexión que, cercana a “La enseñanza de lo semejante” por su acento puesto en el concepto de semejanza, intenta incorporar al pensamiento crítico una experiencia tradicionalmente excluida de este: “Intento de proveerse una visión de la astrología excluyendo la doctrina del ‘influjo’ mágico de las ‘facultades de radiación’, etc.” (GS VI, 192). La necesidad de este acercamiento se centra en la idea humanista que Benjamin pone en juego en la *Obra de los pasajes* desde una posición dialéctica, y que aquí se hace también manifiesta: “Y uno descubre necesariamente en estas investigaciones, cuando uno formula la pregunta: ¿dónde se construyeron los

conceptos de un humanismo real [*eines realen Humanismus*] en el curso de la historia?" (íd.). El hecho de que Benjamin tenga en mente la posibilidad de una "astrología racional"³⁷ es prueba de su concepción de un *logos* expansivo y tendiente a incorporar experiencias que la tradición filosófica había desechado. La asistematicidad de su posicionamiento respecto de los conceptos filosóficos tradicionales no invalida la existencia de un fundamento teórico que reconstruye dicha tradición tras haberla descompuesto y fragmentado. En la *Obra de los pasajes* se lee:

Roturar terrenos en los que hasta ahora solo crece la locura. Penetrar con el hacha afilada de la razón sin mirar a derecha o izquierda, para no caer en el horror que seduce desde lo hondo de la selva primitiva. Todo suelo tuvo una vez que ser roturado por la razón, limpiado de la maleza de la locura y del mito. Esto es lo que aquí se debe hacer con el suelo del siglo XIX. (LP, 460)

El abordaje filosófico de Benjamin, en este sentido, no avanza hacia una confrontación con la noción iluminista de razón para negarla ni reafirmarla; su relación en cambio es crítica, se propone descubrir aquello que la propia razón oculta y que la conforma dialécticamente: "Leer lo que nunca ha sido escrito"; la máxima retomada por Benjamin concibe un *logos* que incorpora el sentimiento a su capacidad expresiva, esto es, una dialéctica de lo humano. Lo contrario de la lógica, como ciencia de ese *logos* cercenado de todo sentimiento, no es una negación de la lógica, sino una dialéctica que aquí se ve como una dialéctica de lo amoroso, una dialéctica que se propone ganar la fuerza del sentimiento para

37 El fragmento finaliza con las siguientes palabras: "Estos son los prolegómenos completos de toda astrología racional" (GS VI, 193).

un proyecto político. En este punto, Benjamin se posiciona de manera veladamente contraria a la tendencia filosófica que marca los límites del conocimiento desde una perspectiva racional y no sentimental. Aquí, sentimiento y razón se encuentran dialécticamente contenidos en el concepto de *logos* benjaminiano que subyace a la noción de *Erfahrung*.

La búsqueda de una experiencia absoluta, que Benjamin se plantea desde sus más tempranas reflexiones, lo lleva a determinar una identificación entre pensamiento y amor, entre sentimiento y *logos* filosófico. Esta identificación es resultado de su concepto de experiencia. La dialéctica como movimiento del pensamiento que vuelve sobre la experiencia para constituirse en una forma activa del presente.

En una entrada de la *Obra de los pasajes*, esta incorporación de lo amoroso a la esfera del conocimiento filosófico se hace explícita. Filosofía y eros coinciden en su potencialidad cognoscitiva. Lo que el pensamiento en su movimiento de expresión de lo material muestra en la historia, también logra manifestarlo el sentimiento amoroso en su sentir y percibir la realidad. El joven Benjamin se proponía un ataque al *logos* filosófico, en el contexto de su trabajo sobre *Las afinidades electivas*, desde una perspectiva mística de la crítica, que tiene aquí un carácter político-filosófico al ser introducido en el contexto de su análisis del siglo XIX. Benjamin pasa entonces de cuestionar al *logos* filosófico por cercenar la posibilidad de una experiencia absoluta, a encontrar dicha experiencia en una concepción dialéctica de dicho *logos* en la cual teoría y praxis no se encuentran más separadas. Escribe: “La noche de la historia en la que la lechuza de Minerva (con Hegel) levanta el vuelo, es la misma que aquella en la que el Eros (con Baudelaire) rememora, al pie de la antorcha apagada frente al lecho vacío, los pasados abrazos” (LP, 355).³⁸

38 La imagen de Hegel es retomada también por Benjamin en su análisis del coleccionista de “Desembalo mi biblioteca” (DMB, 115) (1931).

La cita refleja la incorporación de la poesía francesa, en la figura de Baudelaire, que asimismo podría también ejemplificarse en la lectura de Proust o de los surrealistas, como interpretación crítica de la filosofía racionalista que deja de lado aquel aspecto dialéctico humano que tiene que ver con los sentimientos eróticos. La historia es para Benjamin producto no solamente de fuerzas racionales o irracionales, sino también de la tensión y movimiento propios del pensamiento y del sentimiento que, en el concepto de eros como experiencia, se evidencia en su capacidad filosófica.

Capítulo 4

La “utopía de la primera naturaleza” y la experiencia de la muerte como *zona*

La muerte, la estación central dialéctica:
la *moda*, la medida de tiempo.

(LP, 828)

4.1. La interpretación de la muerte: el planteo de un problema

“Para los hombres como son actualmente solo existe una novedad radical –y esta es siempre la misma: la muerte” (ZP, 187)–. La frase de *Zentralpark* pone en evidencia el interés que el tema de la muerte suscita en el intelectual berlinés y muestra una inmediata relación con su concepción de transformación. La muerte es en la Modernidad la única novedad radical.

El significado de la muerte en el pensamiento de Benjamin se mantiene en un vaivén en tensión que dificulta un análisis sistemático de dicha concepción en vinculación con otros conceptos, especialmente al contrastar los distintos trabajos en los que el tema es abordado. Es en el contexto de producción de la *Obra de los pasajes* en donde la muerte como experiencia alcanza una sistematicidad y un rol específico en el interior de un proyecto planificado con una metodología de abordaje conceptual determinada. Como se propone mostrar el presente capítulo, la orientación política de este proyecto otorga a la noción de la muerte un papel fundamental

en la construcción de un concepto de experiencia específico y metodológicamente activo.

La temática de la muerte como constante en todos los períodos del pensamiento de Benjamin tomará diferentes matices y adquirirá el sentido particular de experiencia que aquí se estudia en la segunda mitad de la década del veinte. Se debería rescatar, sin embargo, una continuidad en la concepción benjaminiana de la muerte, que está dada en la aceptación o rechazo de esa primera aproximación a la noción de muerte de los movimientos que lo influyen con anterioridad a 1925. Uno de los intelectuales que tuvo fuerte incidencia en su pensamiento fue Florens Christian Rang. La concepción de Rang de la muerte permanece como referencia de estudio en Benjamin aún mucho tiempo después de que este se alejara del pensamiento de aquel. Prueba de esta impronta es la inclusión de la “mística de la muerte” de Rang en 1934, cuando Benjamin planea una exposición en Alsacia (GS VI, 181). Una de las referencias a la muerte que determina su posición se encuentra citada en el contexto de su crítica radical a las teorías de los revolucionarios conservadores nucleados en la revista *Krieg und Krieger*. El texto de Rang citado por Benjamin sostiene:

Demoníaca es la creencia en el destino, de que la virtud humana es gratuita, [...] una noche preñada de nublones que desde hace milenios nos cubre y que, a los indicadores de ruta, solo ofrece desconcertantes rayos como referencia en lugar de estrellas y tras los cuales la noche se trenza aún más oscura en torno nuestro: espantosa visión de muerte del mundo en vez de vida del mundo que en la filosofía idealista alemana compensa el espanto con la noción de que más allá de las nubes hay efectivamente un cielo estrellado, esta actitud fundacional de la espiritualidad alemana

es un profundo desmayo; no quiere realmente decir lo que dice, es una manera de escurrirse, una cobardía, un no darse por aludido, una manera de no querer vivir sin tampoco querer morir... He aquí la ambigua posición alemana cara a la vida: tener la posibilidad de arrojarla por la borda ya que nada vale, en un momento de éxtasis, dejando bien provistos a los deudos; un breve sacrificio aureolado por eterna gloria. (TFA, 52)

También en Hugo von Hofmannsthal encuentra Benjamin este primer concepto existencial de muerte que luego reelaboraría en un contexto materialista al incorporar elementos de la literatura francesa. En una entrada del proyecto de los pasajes se lee la siguiente cita de *Buch der Freunde* (Libro de los amigos) de Hofmannsthal: “Lo que nos impulsa a considerar el pasado es la similitud de lo que ha sido con nuestra vida, similitud que es una cierta identidad [*Irgenwie-eins-Sein*]. Captando esta identidad [*Identität*] podemos desplazarnos a la región [*Region*] más pura: a la muerte” (LP, 561). Benjamin llama la atención sobre este “ser-de-alguna-manera-uno” (*Irgenwie-eins-Sein*) que Hofmannsthal califica como una existencia en el ámbito de la muerte. Pero a partir de Proust, aclara, comprendió esta noción de identidad de lo que ha sido con la vida del presente (id.). La idea de continuidad y repetición que encuentra fuertemente vinculada a la noción de muerte es, en el contexto del análisis del capitalismo, reinterpretada a partir del concepto de fantasmagoría, pero posee sus raíces tempranas en estos pensadores. La muerte como región es subrayada a partir del texto de Hofmannsthal para destacar la forma de existencia en la que lo que ha sido se identifica con la vida presente. Como se mostrará en las secciones siguientes, Benjamin recupera esta idea de muerte como espacio, pero critica la concepción de identidad que aquí aparece.

Se puede apreciar que la muerte es objeto de reflexión en el joven Benjamin, aunque, a fines de la década del diez y comienzos del veinte, el abordaje del tema no solamente carece de sistematicidad, sino que además posee una impronta teológica que lejos se encuentra de los análisis políticos de finales de los treinta. El período comprendido entre la adhesión al Movimiento de la Juventud y su aproximación al marxismo, hacia mediados de la década del veinte, no es objeto específico del presente estudio; sin embargo, algunas referencias a la noción de muerte de dicho período permiten situar la posición de Benjamin respecto del concepto.

La muerte se encuentra en la base de la concepción del amor que Benjamin sostiene a comienzos de los años veinte.¹ Dicha unión sirve de fundamento para un concepto místico de amor que halla su expresión en la esperanza. Un fragmento de aproximadamente 1920 caracteriza a la muerte de la siguiente manera: “La muerte es en el ámbito de la individualidad solo un movimiento” (GS VI, 71). Esta lectura de la muerte coincide con la distinción hecha por Benjamin en la misma época entre *Körper* y *Leib*, que afirma que la pertenencia del cuerpo (*Körper*) al reino de Dios, y el cuerpo que corresponde al orden humano (*Leib*) se diferencian por su relación con la muerte (GS VI, 80s.). Si el segundo se disuelve con la muerte uniendo al hombre a la historia y a los otros hombres, el primero es la marca de su soledad y de su dependencia de Dios, cualidad que lo hace inmortal. La muerte es entendida aquí como un movimiento de la individualidad en la que el cuerpo mortal (*Leib*) se destruye (GS VI, 71), pero el movimiento de la muerte en el individuo no constituye un final sino un cambio. La lectura es metafísico-religiosa y sirve de respuesta a las tendencias que Benjamin distingue por aquella época en el expresionismo.

1 Cf. por ejemplo GS VI, 68 y ss. (“Sobre el matrimonio”).

Como tema destacado de este movimiento, la muerte adquiere un lugar central que Benjamin comparte desde una posición volcada a la trascendencia metafísica. La lectura expresionista de la muerte es criticada explícitamente en la década de 1930, cuando Benjamin planea un método de análisis crítico del marxismo. Las notas tomadas entre 1930 y 1931 colocan al expresionismo en un lugar clave para una crítica intelectual de las corrientes de principios de siglo en Alemania. Si en las notas para un programa crítico titulado "Programm der literarischen Kritik" (Programa de crítica literaria) (GS VI, 161-167), escrito entre 1929 y 1930, Benjamin interpreta la influencia de la escuela de Stefan George en la universidad como un síntoma de sectarismo contrario a una tendencia auténticamente crítica, el lugar que el expresionismo toma en sus reflexiones es igualmente negativo. No solamente en estas notas, sino en una serie de apuntes de estos años,² Benjamin funda su crítica al expresionismo, en tanto expresión de la vida en la época de la Primera Guerra, en la interpretación del movimiento como resultado, por una parte, de la expresión de la politización de los intelectuales y, por otra parte, en el intento de estos de darle un giro idealista junto al deseo de lograr un impacto en la práctica (GS VI, 179 y ss.). Interpreta la relación del expresionismo con la guerra como un esfuerzo por hacer las paces con dicha experiencia desde el punto de vista de la burguesía y en nombre de una objetividad basada en el concepto de humanidad (GS VI, 175-179). La idea de muerte queda, en este sentido, apropiada por la lectura que dará luego lugar a la Nueva Objetividad, según Benjamin, igualmente objetable ideológicamente. El expresionismo incurrió, de acuerdo

2 Aunque los textos van de 1929 a 1931 aproximadamente, muchos años antes Benjamin se preocupa por el movimiento expresionista. En una anotación de comienzos de la década del veinte titulada "Negativer Expressionismus" (Expresionismo negativo), señala con desconfianza una serie de elementos característicos del movimiento (GS VI, 132).

con esta interpretación, en una deuda metafísica (GS VI, 166) para la comprensión de fenómenos históricos como el de la guerra. En este sentido, la noción de muerte es cargada con una impronta marcadamente metafísica que será recuperada por los intelectuales herederos de este movimiento. Benjamin divide entonces a la *intelligentsia* alemana en dos grandes grupos que se diferencian por ser o no herederos del expresionismo (GS VI, 165). Esta importancia dada al movimiento se funda en la visión benjaminiana según la cual las consecuencias de la lectura expresionista de la realidad resultaron negativas para la constitución de un pensamiento crítico alternativo que pudiera apropiarse de las experiencias vitales de comienzos del siglo XX. Estas experiencias, que encontraron en la Gran Guerra su expresión, derivaron en una concepción ideológica de lo vital tendiente a la barbarie. La separación del cuerpo de las prácticas rituales que lo unían a los colectivos tradicionales, junto con la ausencia de nuevas relaciones de ese cuerpo con el colectivo, conllevan un síntoma de locura que Benjamin diagnostica en el contexto de la ideología de las corrientes intelectuales alemanas de las primeras décadas del siglo XX (GS VI, 162).

La muerte es pensada, entonces, a partir de este diagnóstico de época que Benjamin realiza en ocasiones explícitamente, pero, a menudo, de manera implícita. Se trata de responder con una forma nueva a las categorías existenciales tradicionales que no se adecuan a las transformaciones de la experiencia moderna. Bajo el rótulo de “Falsche Kritik”, (Falsa crítica) Benjamin escribe en un apunte: “Las producciones de los autores alemanes recientes son las piedras miliare de un camino a partir del cual en cada punto la oscilación puede realizarse tanto hacia la izquierda como hacia la derecha” (GS VI, 176). Debido a las tendencias intelectuales de un movimiento como el expresionismo, Benjamin diagnostica que esta adaptación a los fenómenos históricos

como el de la guerra es llevada a cabo exitosamente por la derecha (GS VI, 165).

Una de sus preocupaciones centrales es, entonces, encontrar una respuesta alternativa al problema de la muerte sin recurrir a una metafísica de la sangre y del cuerpo, pero sin renunciar tampoco a un elemento trascendente en la consideración de la experiencia existencial del hombre. Se sugiere entonces aquí que Benjamin construye su proyecto político en contraposición a los motivos del expresionismo y la revolución conservadora³ en función de una categoría de muerte anclada en el presente. Esta categoría es la de experiencia en el sentido de *Erfahrung*, que opone, en el contexto de su análisis marxista del proyecto sobre los pasajes y en el análisis de Baudelaire y la Modernidad, a las nociones de *Erlebnis* y de fantasmagoría.

4.2. Los problemas de la "primera naturaleza" en el proyecto de los pasajes. La influencia de Lukács

La confrontación con las tendencias interpretativas de la muerte llevadas a cabo por los expresionistas cobra fuerza con la incorporación de elementos marxistas en el devenir del pensamiento benjaminiano. La inclusión de categorías del pensamiento de György Lukács en la teoría política de la *Obra de los pasajes*, si bien no resulta explícita, admite una interpretación afirmativa en el sentido de que ciertas nociones centrales en el proyecto del filósofo berlinés encuentran afinidad con las del autor de *Historia y conciencia de clase*.⁴

3 Se utiliza nuevamente aquí la categoría de "revolución conservadora", definida en el capítulo 1, para referir a distintos autores con los que Benjamin dialoga a veces explícitamente, pero también con aquellos con los que se puede confrontar la alternativa política de sus trabajos. Cf. al respecto Bullivant 1990.

4 En la *Obra de los pasajes* se menciona a Lukács en limitadas oportunidades: I 2,3, J 39a,1 y N 8,1, pero la influencia de los conceptos lukácsianos, como se mostrará, resulta significativa para la construcción de la teoría benjaminiana.

En primer lugar, la lectura de Lukács por parte de Benjamin,⁵ entre otros factores, favorece, a mediados de la década del veinte, un giro hacia lo político que permanecerá presente hasta sus últimos trabajos.⁶ Es con posterioridad a esta lectura que Benjamin se interesa en Marx, del cual incorporará en la *Obra de los pasajes* categorías como las de alienación, mercancía o fetiche.⁷ Por otra parte, Lukács constituye un antecedente importante en el acercamiento benjaminiano a problemas de la literatura, que alcanza un matiz metafísico-existencial en estudios como “*Las afinidades electivas* de Goethe”, *Origen del ‘Trauerspiel’ alemán* o “El narrador”. En dichos análisis, las categorías de totalidad y de muerte juegan un papel relevante para la construcción de la argumentación de los textos. La noción de vida sirve a Benjamin para estructurar su concepción de la novela y de la narración incorporando el componente existencial. Así, la herencia simmeliana llega a Benjamin, quien se preocupa del “sentido de la vida” (*Sinn des Lebens*) (GS II/2, 455) y de la muerte en el contexto de la pobreza de la experiencia contemporánea.

4.2.1. La especificidad de una cuestión

En “El narrador”, Benjamin se hace eco de la problemática planteada en *Teoría de la novela* (1916), según la cual en la novela aparece una escisión entre lo temporal y lo esencial (GS II/2, 455). El fundamento de una cosmovisión

5 El *Lenin* (Nº 960) y *Teoría de la novela* (Nº 764) de Lukács aparecen en el listado de libros de Benjamin con anterioridad a *Historia y conciencia de clase*, ordenado con el número 973.

6 Benjamin publica una nota que hace referencias a *Historia y conciencia de clase* con el título “Bücher, die lebendig geliebt sind” (Libros que permanecen vivos) en *Die literarische Welt* en mayo de 1929 (GS III, 169-171).

7 Momme Brodersen destaca cómo la aproximación de Benjamin a Marx y Engels se lleva a cabo a través de otros autores marxistas como Lukács, Bloch o Lenin (Brodersen 1990, 181), aunque también existen algunas entradas de textos primarios en la *Obra de los pasajes*.

total, que en la épica y la narración oral está dado en una unidad entre la vida y la muerte, se divide para dar lugar a una forma existencial en la que el morir se encuentra cada vez más apartado de la vida. La muerte en la novela, como forma que plasma la realidad contemporánea, aparece externa y artificial, como algo representado en la narración en la que el sujeto alcanza una respuesta hacia el final de la misma. Esta escisión entre lo temporal y lo eterno logra disfrazar a la vida con un barniz extraño al tiempo; los ciudadanos se convierten en áridos moradores de la eternidad (*Trockenwohner der Ewigkeit*) (GS II/2, 449), y así, en la forma literaria se plasma la concepción de la subjetividad que no es un fenómeno moderno ni una manifestación de decadencia sino que, como escribe Benjamin: “Más bien es un fenómeno accesorio de fuerzas de producción históricas seculares que han ido reduciendo progresivamente la narración al campo de la lengua hablada, haciendo así perceptible, en su desaparición, una nueva hermosura” (EN, 192). El ensayo es posterior a la lectura de *Los empleados* (1930) de Kracauer, estudio que interesa a Benjamin especialmente y en el que se percibe también esta preocupación y denuncia de lo existencial como problema propio de la Modernidad racionalizada. La noción de *desamparo trascendental* (*transzendente Obdachlosigkeit*), que aparece en *Los empleados* de Kracauer,⁸ y con anterioridad en *Teoría de la novela*, resulta cercana a esta preocupación por la forma de expresión desaparecida ante la imposición de las “fuerzas de producción seculares”.⁹

Aunque a primera vista el ensayo de Benjamin pareciera tender a una cierta nostalgia por las antiguas formas en

8 Aunque la idea está presente a lo largo de todo el análisis, cf. especialmente el capítulo “Asilo para desamparados” (Kracauer 2008, 205-216).

9 En la *Obra de los pasajes*, la temática existencial aparece también en la cuestión del tedio, para lo cual Benjamin remite a su vez a Kierkegaard. Cf. fajo J sobre Baudelaire, en especial J 62,3 y J62,3 en donde establece un paralelo entre el tedio y el deseo utópico en Blanqui.

las que la narración y la experiencia por ella transmitida conformaban una unidad de sentido con la existencia vital de los hombres, esta aclaración respecto de las causas históricas del fenómeno muestra la compatibilidad del texto con un análisis político menos nostálgico que se refuerza al ser puesto en relación con otros escritos de Benjamin de la misma época. En efecto, si bien no es presentado de manera explícita, otro concepto utilizado por Lukács que permea este trabajo es el de “segunda naturaleza”. En la introducción, se distingue el límite de la naturaleza humana corporal y vulnerable, de aquellas fuerzas, también humanas, que han adquirido una capacidad destructora de la primera. Teniendo en cuenta la influencia que *Teoría de la novela* tuvo en el ensayo, cabe recuperar el delineamiento de los conceptos de primera y segunda naturaleza que allí aparecen.

La primera naturaleza es presentada por Lukács como muda, manifiesta y ajena al sentido (Lukács 1985, 331); sentido que es dado por la lírica en ciertos momentos en una relación que la anuda al alma (ibíd., 330), en contraposición a la segunda naturaleza, entendida como “complejo significativo cristalizado, extrañado, que ya no despierta la interioridad” (ibíd., 331). Como conjunto de formas rígidas cuyas leyes poseen un contenido demasiado determinado para constituirse en recipientes de naturaleza que puedan abarcar la interioridad rebotante del alma, conforman el mundo de la convención. La extrañeza que la segunda naturaleza implica es el mundo de la multiplicidad sustraído del contenido viviente por la historia y enfrentado por ello al hombre. Si la primera naturaleza refiere a una “naturaleza concreta, particular” a la que el curso de la historia violenta (Buck-Morss 1981, 124), la segunda tiene un sentido negativo cuya “aparición mítica y falsa de la realidad” es dada de manera absoluta y ahistórica (id.).

Incluso en el libro sobre el *Trauerspiel*, existe cercanía con el planteo de Lukács. Tal como señala Wiggershaus, la descripción del “mundo vacío” y de la vida insulsa, aludida en los objetos de la vida diaria representados en el grabado *Melencolia* de Durero, recordaba la descripción llevada a cabo en el libro sobre la novela del filósofo húngaro en lo referente, entre otros, a la categoría de “segunda naturaleza” (Wiggershaus 2010, 116). Quien tempranamente señaló la cercanía de la tesis de habilitación de Benjamin con los conceptos lukácsianos fue Adorno. En su conferencia de 1932, “La idea de historia natural”, Adorno muestra la complementariedad de los planteos lukácsianos y benjaminianos: “Si Lukács hace que lo histórico, en cuanto sido, se vuelva a transformar en naturaleza, aquí [en Benjamin] se da la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia” (Adorno 1991, 122). Subraya Adorno en su texto la relación entre historia, naturaleza, significado y transitoriedad como una constelación de ideas en la que cada una implica intrínsecamente a la otra. ¿Cuál es entonces para Benjamin la relación entre la primera naturaleza y la segunda?

La diferencia conceptual entre primera naturaleza y segunda naturaleza está presente en el ensayo de 1936, “El narrador”, y es planteada a partir de las consecuencias puestas en juego por la Gran Guerra. La técnica se ha vuelto contra el hombre: la oposición delineada por Benjamin está dada entre el cuerpo humano y su vulnerabilidad y la fuerza de las corrientes devastadoras que la guerra puso en evidencia. Cómo lo orgánico ha perdido respuesta frente al crecimiento desbordado de lo social y lo técnico es un problema que aquí se presenta veladamente bajo la pregunta por las nuevas formas de la narración, pero que adquiere su carácter de fundamento de la argumentación, al descubrir la clave política en la que se

traduce este planteo en otro contexto. Lo que en el análisis de Lukács se presenta como la estructura rígida de la convención que no puede adaptarse al sentimiento del alma y que por lo tanto se presenta como el “calvario de interioridades agusanadas” (Lukács 1985, 331), también en Benjamin se denuncia como una escisión entre la fragilidad de lo orgánico y la potencialidad destructora de la objetividad de la técnica. Este motivo, que en términos simmelianos podría estudiarse con la contraposición entre cultura subjetiva y cultura objetiva, no alcanza, sin embargo, en ninguno de los dos textos a plantear un problema político. Sí está presente, sin embargo, el nivel negativo de crítica a la experiencia moderna del capitalismo, que pone en evidencia su imposibilidad de dar respuestas abarcativas a los problemas humanos.

En los ensayos que conforman *Historia y conciencia de clase*, el planteo de Lukács da un vuelco. Aparecen allí dos niveles de análisis que implican una instancia negativa y una positiva. Por un lado, el materialismo dialéctico constituye un método de análisis de la ideología burguesa y, por lo tanto, una herramienta de crítica y de desvelamiento de aquellas realidades deformantes construidas por el pensamiento de la clase dominante; por otro lado, se afirma el potencial revolucionario de la conciencia de clase del proletariado. El materialismo histórico constituye un método de conocimiento para destruir la falsa apariencia del orden dado que era acompañado por un contenido político afirmativo. Tal como mostró Buck-Morss, Lukács argumentaba que “en realidad cada único aspecto de la sociedad contenía ‘la posibilidad de desarrollar a partir de él toda la plenitud de contenido de la totalidad’. Esto es factible solamente cuando se identifica la estructura de la totalidad social” (Buck-Morss 1981, 73). Y lo que manifiesta dicha estructura, según Lukács, es la mercancía. El mismo

problema que Benjamin elegiría como elemento central para su obra sobre los pasajes años más tarde. El fetichismo de la mercancía es el eje del análisis político benjaminiano en sus últimas formulaciones. La *Obra de los pasajes* constituye un intento de respuesta al problema de la fantasmagoría, al que Benjamin responderá con una teoría de la experiencia concebida como una dialéctica del despertar.

Lukács explica cómo la inflexibilidad de las fuerzas irracionales no dominadas de las relaciones fácticas adquiere un acento nuevo al ser concebida como consecuencia de un sistema racional basado en un “estado en el cual los hombres van destruyendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones ‘naturales’ irracionales y fácticas” (Lukács 1969, 141), y en el que, al mismo tiempo, “levantan con la realidad por ellos mismos creada, ‘autoproducida’, una especie de segunda naturaleza” (í.d.). Aquí el concepto de segunda naturaleza pasa de su sentido metafísico de convención y forma anquilosada que se delinea en *Teoría de la novela* a identificarse con el problema del fetichismo.

La realidad autoproducida como consecuencia de haber dejado atrás las relaciones irracionales y naturales es denominada entonces, en *Historia y conciencia de clase*, “segunda naturaleza”.¹⁰ El concepto, con su carga materialista y política, es retomado por Benjamin en el contexto de su proyecto político. Así, en un apunte preparatorio para el trabajo sobre la obra de arte, contemporáneo al ensayo sobre la narración, Benjamin analiza el fenómeno de la técnica desde una perspectiva utópica. El texto discrimina las categorías de primera y segunda naturaleza:

10 Como muestra Buck-Morss, no fue Lukács quien concibió por primera vez el concepto de segunda naturaleza, sino que este aparece ya en Hegel, quien lo utilizó “para exponer la eternidad de las formas como pura apariencia” (Buck-Morss 1981, 125). El concepto de primera naturaleza, por otra parte, aparece también en Nietzsche y en Schelling con distintos significados.

Por lo demás, se manifiesta en las revoluciones otra voluntad utópica. Pues existe, junto a la utopía de la segunda naturaleza, una utopía de la primera naturaleza. Aquella se encuentra más cerca de la realización que esta última. Así es que, cuanto más lejos se extiende el desarrollo de la humanidad, tanto más notoriamente retroceden aquellas utopías referentes a la primera naturaleza (y en especial las del cuerpo humano) en favor de aquellas que se relacionan con la sociedad y la técnica. (GS VII/2, 665)

Benjamin no solamente incorpora a su análisis las categorías lukácsianas de primera y segunda naturaleza, sino que las interpreta en un sentido utópico-revolucionario. En su diagnóstico, los problemas planteados en el orden de la primera naturaleza, traducidos aquí a una categoría utópica, resultan cada vez más alejados de su realización en el contexto del desarrollo humano ampliamente ramificado y expandido. El planteo benjaminiano pone el acento en el olvido de la utopía de la primera naturaleza por parte del comunismo soviético: “Por el contrario, uno ve que en Rusia este aspecto de la utopía decrece. En cambio se une la planificación de la existencia colectiva con una planificación técnica a una escala planetaria abarcadora” (GS VII/2, 666), para destacar el intento de bloquear la aparición del problema por parte del fascismo, con la alusión al eslogan “Blut und Boden” (Sangre y suelo). Según Benjamin, la noción de sangre se encamina en contra de la utopía de la primera naturaleza, mientras que la idea de suelo se dirige contra la utopía de la segunda naturaleza, traduciéndola a la imagen ideal del hombre que asciende a la estratósfera para bombardear la Tierra (íd.). Aquí también vale la pena recordar la importancia de las utopías de la *intelligentsia* alemana en

lo referente al suelo y a las concepciones del cuerpo en años anteriores a la Primera Guerra Mundial.¹¹

Entre las notas que ensaya Benjamin para su estudio de la obra de arte, define entonces la vinculación problemática de las dos naturalezas: “los problemas de la segunda naturaleza, los sociales y técnicos, debe encontrarse muy cerca de su solución, antes de que los de la primera –amor y muerte– dejen ver sus contornos” (GS VII/2, 665 y s.). La noción de primera naturaleza remite así, en esta lectura, a los aspectos de lo humano referidos a la reproducción y al fin de la vida del hombre. La naturaleza de lo vital posee un carácter definido en íntima relación con la cristalización de esa naturaleza que le resulta ajena. Tal como señala Adorno: “Benjamin mismo concibe la naturaleza en tanto creación, marcada por la transitoriedad. La misma naturaleza es transitoria” (Adorno 1991, 125). Y, en este sentido, “comprender todo ser o todo ente se da solo como ensamble de ser natural y ser histórico” (ídem.). La noción de transitoriedad que, según Adorno, Benjamin incorpora al concepto de Lukács, pasa a formar parte de la constelación construida con las nociones de naturaleza e historia.¹²

En el contexto del proyecto sobre los pasajes, con el cual el ensayo sobre la obra de arte tiene íntima relación, Benjamin cita a Marx para asegurar una respuesta alternativa a la noción de naturaleza ideológicamente dominante:

11 Para un análisis de las distintas utopías de la tierra cf. el capítulo “Germanic Utopias”, en *The Crisis of German Ideology* (1970), 108-125, en el que George Mosse estudió algunos de los proyectos de comunidades agrarias del movimiento *völkisch* alemán en las primeras décadas del siglo XX. También señaló Mosse la relevancia en la conformación de la ideología alemana de comienzos de siglo, el concepto de *Volk* y su sentido utópico y racial al que se refiere Benjamin, quien, cabe recordar nuevamente, había pertenecido a la *Jugendbewegung* dentro del grupo liderado por Wyneken, en los años previos a la Gran Guerra.

12 Si bien Adorno pone el acento en el aporte de Benjamin, en los análisis de Lukács también está presente la noción de transitoriedad.

La naturaleza en la historia humana –la naturaleza que deviene [!] acto generador de la sociedad humana– es la naturaleza *real* del hombre, y por eso la naturaleza, tal como llega a ser por la industria –si bien bajo una figura *alienada*– es la verdadera naturaleza *antropológica*. (LP, 664 y s.)

La cercanía con las nociones adornianas de historia natural y naturaleza histórica no deja dudas de que Benjamin se encontraba muy lejos del marxismo mecanicista. Sin embargo, el proyecto político de los pasajes toma distancia de la concepción de Adorno de la teoría, para aproximarse al libro que tanto había cambiado su perspectiva a mediados de los años veinte: Benjamin comparte con Lukács la concepción del materialismo histórico como herramienta cognitiva crítica, pero también su ontología positiva en el sentido de una forma de conciencia capaz de despertar un cambio revolucionario.¹³ Los análisis sobre el concepto de historia muestran el movimiento doble de la dialéctica benjaminiana: la crítica a la conciencia revolucionaria como noción mecanicista determinada por el trabajo y la construcción de un contenido de conciencia positivo en las utopías socialistas anteriores a la revolución de 1848 (GS I/2, 699).

Blanqui y Fourier sirven de modelos para una concepción no progresiva de la conciencia histórica. En una entrada de la *Obra de los pasajes* escribe:

El irremplazable valor político del odio de clase consiste precisamente en dotar a la clase revolucionaria de una sana indiferencia frente a las especulaciones sobre el progreso. En efecto, tan humanamente dig-

13 Cf. los análisis de Buck-Morss, que apoyan esta lectura.

no es alzarse lleno de indignación contra la injusticia dominante, como alzarse para mejorar la existencia de los que vendrán. Es igual de humanamente digno; parece incluso más afín al hombre. [...] Ese fue el caso de Blanqui. Siempre se negó a hacer planes para lo que vendría 'después'. (LP, 347)

Puede plantearse aquí una cierta distancia respecto de Lukács basada en que la función de la conciencia no está ligada a un desenvolvimiento hegeliano del proceso socio-histórico, sino que se ancla en el instante presente para la interrupción del *continuum* histórico. Existe en Benjamin una crítica radical a la noción de progreso y con ello, a cualquier tipo de idealismo que pudiera derivarse de dicho posicionamiento. En el concepto de transitoriedad histórico-natural, Benjamin sostiene una filosofía del presente como experiencia dialéctica no progresiva. El concepto de experiencia es central para mostrar esta apropiación de la dialéctica de la conciencia. Su esquema se orienta entonces a una problemática arraigada en el presente, en el instante del aquí y ahora de la conciencia que lo lleva a una reevaluación del concepto de hombre. La cuestión de lo humano en un sentido antropológico y no solamente político interesa a Benjamin para desarmar el entramado de una subjetividad que, además de constituirse como clase en sí y para sí por su posición laboral en el esquema productivo, también involucra una serie de factores que trascienden la relación sujeto-objeto dada por el trabajo. En su análisis del concepto de historia escribe:

Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente. El desarrollo técnico era para ellos la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban.

Punto este desde el que no había más que un paso hasta la ilusión de que el trabajo en la fábrica, situado en el impulso del progreso técnico, representaba un aporte político. (TH, 184, la traducción ha sido corregida)

La moral protestante del trabajo se secularizaba así en la conciencia de los obreros, de acuerdo con el análisis de 1940. Benjamin encuentra necesario denunciar la excesiva confianza en el desarrollo de las fuerzas productivas, junto con el peligro de los rasgos tecnocráticos del marxismo vulgar, poniendo énfasis en la importancia de un despertar de la conciencia en la que se expresara el estado de las relaciones materiales entre los hombres. Para este despertar, resultaba imprescindible una transformación de la relación entre trabajo y naturaleza en la cual esta no fuera explotada, sino ayudada a hacer reales sus potencialidades creativas (íd.). El programa de Fourier orientaba el proyecto de Benjamin en este sentido, otorgándole un contenido utópico a la negatividad crítica de su concepción política. La relación dialéctica entre la utopía de la primera naturaleza y la de la segunda se funda en la presencia irrenunciable de aquella en esta. Si la segunda naturaleza pretende desprenderse de los problemas de la primera, estos se metamorfosean en una nueva forma que deviene fantasmagoría. En el proyecto sobre los pasajes se lee: “Igual que la técnica siempre vuelve a mostrar la naturaleza desde un nuevo aspecto, cuando se acerca a los hombres vuelve siempre también a modificar sus afectos, miedos e imágenes de anhelos más originarios” (LP, 398, la traducción ha sido levemente corregida). Ignorar la fuerza de dichos afectos e imágenes de anhelos originarios no hace más que generar el eterno retorno de la conciencia mítica.¹⁴

14 Benjamin escribe en la *Obra de los pasajes*: “El ‘eterno retorno’ es la forma *fundamental* de la conciencia prehistórica, mítica. (Precisamente por eso es mítica, porque no reflexiona.)” (LP, 144).

Así, para Benjamin, la reflexión dialéctica debe incorporar dichos aspectos de lo humano para lograr un verdadero despertar de la conciencia.

Un objetivo que se plantea entonces, en el contexto de su proyecto político contenido en el estudio de los pasajes, constituye un intento de respuesta a esta problemática enmarcada en el orden de la primera naturaleza que, a sus ojos, el comunismo oficial ha pasado por alto en su programa político y que el fascismo ha sabido ganar como elemento fundante del suyo. Un punto esencial separa a Benjamin del planteo de *Historia y conciencia de clase*: Benjamin cree necesario volver a los problemas propios de la primera naturaleza que no son, en su interpretación, superados por la aparición de la segunda naturaleza, sino que permanecen en ella presionando para resurgir. El énfasis en la importancia de estos problemas, el amor y la muerte, marca un camino alternativo de la propuesta política benjaminiana en cuanto llevará a una lectura de la historia como marcada por la presión del contenido irracional y fáctico de lo humano, que será de esta forma interpretado en relación dialéctica con el desarrollo de la segunda naturaleza. Si bien ha sido señalado¹⁵ que, para Benjamin, no debía distinguirse categóricamente entre tecnología y naturaleza, dado que concibe ambas instancias como interpenetradas dialécticamente, a nivel conceptual utiliza las nociones de primera y segunda naturaleza para diferenciar un aspecto de lo humano que, aun en el proceso de transformación de la primera técnica, cosificadora, por la segunda, emancipadora,

15 Cf. Buck-Morss 2001, 86. En su estudio sobre los pasajes, Buck-Morss parecería pasar por alto el uso de los términos de primera y segunda naturaleza que aparecen en el escrito citado al señalar que "Benjamin no utilizó el término 'segunda naturaleza'", probablemente por referirse a la existencia del término en la *Obra de los pasajes*. Reconoce, sin embargo, que allí "el concepto de segunda naturaleza de Lukács no ocupa ningún lugar, a pesar de que Benjamin estaba familiarizado con los escritos de este" (id.), cf. GS VII/2, 665 y s.

tendía a ser olvidado o pasado por alto por las teorías políticas marxistas. Las cuestiones vitales del individuo en sus aspectos inconscientes y primarios funcionaban como motor impulsor y movilizador de las energías históricas. El interés en la noción de primera naturaleza, en este sentido, radica en que se funda en un intento de incorporar cuestiones existenciales al debate marxista.¹⁶

Benjamin no hará, sin embargo, otra cosa que aumentar la atención en una dificultad que ya está perfilada en *Historia y conciencia de clase*. Lukács muestra cómo la filosofía burguesa logra presentar todas las cuestiones humanas como problemas en la conciencia que son puramente intelectuales (Lukács 1969, 128ss.) y, por lo tanto, hace caer en el agujero negro que denomina naturaleza aquellos aspectos de lo humano que no entran dentro de la categoría de “racional”. Lukács menciona luego un tercer concepto de naturaleza que asocia a la posibilidad de superación de una existencia cosificada (ibíd., 150).¹⁷

Con la introducción del problema de lo dado, Lukács muestra cómo el pensamiento burgués acude a una falsa noción de totalidad para incluir lo irracional en su concepto de razón; o cómo debe renunciar a tal categoría si pretende analizar la existencia humana en todas sus dimensiones. Aunque lejanos al planteo benjaminiano, los elementos esenciales para una evaluación del problema de la primera dimensión existencial del hombre están aquí presentes. Lukács centrará

16 Se vuelve sobre este punto más adelante en las conclusiones.

17 Al referirse a este tercer concepto de naturaleza, Lukács escribe: “Naturaleza significa en este caso auténtico ser del hombre, la esencia verdadera del hombre, liberada de las formas mecanizadoras de la sociedad. Significa el hombre como totalidad perfecta en sí mismo, la cual ha superado o supera el desgarramiento en teoría y práctica, en razón y sensibilidad, en forma y materia, por un movimiento interno; un hombre para el cual la tendencia a darse forma no significa una racionalidad abstracta que ignora los contenidos concretos; un hombre para el cual coinciden libertad y necesidad” (Lukács 1969, 150s.).

su análisis en el concepto de sujeto revolucionario capaz de convertirse en sujeto y objeto de una transformación tal que permita hacer aparecer esos motivos naturales del hombre en tanto hombre, que el fenómeno de la cosificación oculta. En este sentido, el proyecto de Benjamin puede ser interpretado como una continuación de esta línea de pensamiento, en tanto su obra más tardía intensifica la búsqueda de una alternativa política al capitalismo moderno en el que dichos problemas de la primera naturaleza se encuentran.

La recuperación de los motivos existencialistas del joven Lukács sirve entonces a la pregunta sobre la utopía de la primera naturaleza en el sentido de que es el cuerpo humano mismo, como organismo natural-espiritual, el que se halla frente a la falta de respuesta de sus propias capacidades existenciales. En la segunda versión de “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”, los conceptos de primera y segunda naturaleza se ponen en relación con los de primera y segunda técnica.¹⁸ La primera técnica tiene como finalidad, según Benjamin, el dominio de la naturaleza, mientras que la segunda técnica, que debe reemplazar a la primera para lograr la emancipación, posee otro fin:

Sin dudas, se debe aquí observar que el “dominio de la naturaleza” designa la meta de la segunda técnica tan solo de la manera más objetable; más bien lo designa desde el punto de vista de la primera técnica. La primera lo concibe realmente con vistas al dominio de la naturaleza; la segunda más bien con vistas a una interacción entre la naturaleza y la humanidad. (VII/1, 359)

Los problemas relativos a la primera naturaleza son analizados allí en función de estos conceptos: el amor y la muerte

18 Cf. al respecto los análisis esbozados en el último punto del capítulo anterior.

como problemas de la primera naturaleza se encuentran lejos de una solución cuando los de la segunda, los de la técnica y lo social, encuentran la suya (GS VII/2, 665 y s.). Benjamin deja en claro la centralidad que estas cuestiones vitales adquieren en el interior de su proyecto político. Las dos utopías, la de la primera y la de segunda naturaleza pueden ser redimidas y salvadas en una relación dialéctica establecida con el implemento de la segunda técnica que de forma revolucionaria reemplaza a la primera. Pero el grado de emancipación alcanzado por el ser humano se muestra al liberarse de esa técnica que solamente se relaciona con la naturaleza para dominarla. De esta forma se descubre un aspecto importante del desarrollo teórico de Benjamin: el dominio de lo natural por parte de la primera técnica a ser superada no implica solamente un control de la realidad exterior del sujeto, sino también de la realidad interior que los problemas de la primera naturaleza ponen en juego. La nueva técnica, la denominada segunda técnica, es concebida dialécticamente respecto de los problemas de procreación y destrucción que tanto la muerte como el amor ponen en juego. Pero estas funciones biológicas son expresadas en el ser humano como sentimientos. Y así, el problema de los sentimientos humanos obtiene en consecuencia una dimensión política. No hay posibilidad de transformación de la concepción de la técnica si la dimensión del amor y la muerte no adquiere un lugar central en el programa político alternativo al capitalismo.

4.2.2. Muerte y fantasmagoría en el proyecto sobre los pasajes

La noción de muerte en el capitalismo es entonces interpretada en la *Obra de los pasajes* como fantasmagoría, categoría estrechamente cercana a la de cosificación y formulada

con explícita referencia al concepto marxista de fetichismo de la mercancía. Al igual que Lukács, Benjamin coloca en un lugar central el estudio de la mercancía.¹⁹

La noción de fantasmagoría se diferencia, en cambio, de manera esencial por:

1. su amplitud ontológica: por su fugacidad, la noción de fantasmagoría constituye una categoría más extensiva que el concepto de cosificación lukácsiano. Su aplicación alcanza a los objetos de intercambio mercantil, a las relaciones entre personas, a las ideas y deseos humanos y también a las formas del espacio y el tiempo.
2. funcionar como categoría existencial: se aplica a una forma de ser o existir del hombre en el mundo caracterizada por la intermitencia de lo vivido que no alcanza a construir un sentido humano más allá de la ruptura de continuidad.
3. adquirir un sentido específico en el proyecto sobre los pasajes. Se presenta como el correlato intencional de las vivencias (GS V/2, 966).

En *Historia y conciencia de clase*, Lukács explica que la esencia de la estructura de la mercancía se basa en que

una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una 'objetividad fantasmal' que con sus leyes propias rígidas, aparentemente con

19 Como señala Wiggershaus, es en 1935 que Benjamin concibe su proyecto como "un intento de desentrañar el siglo XIX como 'estilo', a través de la categoría de la mercancía como imagen dialéctica", tal como escribe a Horkheimer. Wiggershaus muestra también que esta orientación del proyecto lo incluyó dentro de las investigaciones que apoyaba el Instituto (Wiggershaus 2010, 245 y ss.).

clusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres.
(Lukács 1969, 90)

Como lo muestra esta cita, y como se ve reforzado en las referencias de Lukács a *El capital*, el término “fantasmagoría” aparece presente en el análisis de Marx de la mercancía, aunque Benjamin le otorga un estatus especial a la hora de analizar el estado en que se encuentra el capitalismo moderno. Tal como refiere Lukács, Marx habla de la “forma fantasmagórica de una relación entre cosas” que asume la relación social entre los hombres (ibíd., 93). El “secreto” de la mercancía, como lo denominó Marx en *El Capital*, llega a ser un eje central de los análisis de la *Obra de los pasajes*; el carácter místico de la mercancía revelado en el siglo XIX adquiere en Benjamin una relevancia tal que se constituirá en el tema alrededor del cual construye su análisis político.

En el resumen del proyecto sobre los pasajes escrito en 1939, Benjamin escribe:

Nuestra investigación se propone mostrar cómo a consecuencia de esta representación cosista de la civilización, las formas de vida nueva y las nuevas creaciones de base económica y técnica que le debemos al siglo pasado entran en el universo de una fantasmagoría. (LP, 50)

El giro del planteo está dado en la causa de la entrada en el universo fantasmagórico, cuyo origen es la representación cosificadora de la civilización y que se identifica con la Modernidad. Pero en Benjamin, la categoría se expande volviéndose al mismo tiempo más volátil y difusa. La fantasmagoría de la mercancía toma aquí la forma de las relaciones

sociales entre los hombres, las concepciones del tiempo, del espacio y la existencia humana misma. Lo fantasmagórico es una forma de ser en el mundo, una forma de existir y de desear en la que el hombre pierde sus capacidades políticas: el *flâneur*, el jugador y el coleccionista son hombres sin conciencia de su ser social, de sus relaciones con otros hombres. Se comportan con el tiempo y el espacio como si fueran objetos inconscientes de su finitud. La fantasmagoría moderna del tiempo y del espacio introduce al hombre en la esfera de la eternidad.

Lo fantasmagórico de los objetos en el ámbito de lo humano tiene además su fundamento en la concepción de la muerte. Es la muerte la que acecha al hombre que pierde su vida humana para convertirse en objeto. El caso paradigmático en el cual esto se hace evidente está dado en la figura de la prostituta moderna. En ella, la mercancía se apodera del cuerpo humano y borra la distancia entre el cuerpo vital y el cadáver.²⁰

La fantasmagoría es en el mundo lo que la vivencia en el sujeto: la falsa conciencia de una realidad que se construye como objetiva, siendo no solo subjetiva, sino también intermitente; pero además, la fantasmagoría es la expresión del deseo y por ello, al no construir realidad sino mundo de ensueño, se objetiva configurando un tiempo infernal. La repetición de una pesadilla que vuelve una y otra vez a presentarse como lo nuevo es la definición benjaminiana del infierno del presente en el capitalismo. De esta manera, la interpretación del fetichismo de la mercancía como fantasmagoría pone, entonces, el acento en los aspectos desiderativos y proyectivos de la ideología burguesa, de los cuales los objetos mercantiles son solamente un aspecto. Así, la interpretación benjaminiana de

20 La figura de la prostituta y la prostitución como fantasmagoría han sido estudiadas desde otra perspectiva en el capítulo 3.

la relación de la superestructura con la estructura está dada en términos de “expresión” (LP, 397) y de allí que los deseos de la burguesía del siglo XIX establezcan una relación dialéctica con los objetos en la cual estos se muestran como la huella del incumplimiento de los primeros.

Benjamin elige la noción de fantasmagoría para su estudio de los pasajes e intenta conjugar los problemas de la primera naturaleza con un análisis político que aporte contenido afirmativo a una propuesta revolucionaria y que conjugue las dos utopías anteriormente mencionadas. Los dos problemas básicos de la primera naturaleza que pugnan por aparecer se encuentran en la base de las fantasmagorías capitalistas. El amor y la muerte, como principios de lo humano que buscan respuesta, se traducen, en el contexto de la expresión de las relaciones de producción capitalistas, en dos formas fantasmagóricas básicas que entran en relación con las demás. El principio de producción de vida propio del sentimiento de eros se neutraliza en la apoteosis de la identificación con la mercancía que, por ejemplo, se manifiesta en la prostitución; el principio del fin de la vida, la muerte, se transfigura en la mayor fantasmagoría que domina el sistema: el progreso. Frente a la disolución de los rituales de pasaje propios de las sociedades tradicionales, la experiencia de la muerte en el capitalismo se metamorfosea en la noción secularizada de vida eterna oculta en la imagen del progreso.

Otra consonancia de Benjamin con *Historia y conciencia de clase* está dada en el contenido afirmativo como respuesta a los diagnósticos críticos al capitalismo. Aquel rescate de los fenómenos que el temprano trabajo sobre el *Trauerspiel* se proponía en los años veinte, adquiere un sentido político en la *Obra de los pasajes*. Lo que Lukács sostiene como necesario, el “desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese

núcleo; y, por otra parte, conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma *necesaria* de manifestarse” (Lukács 1969, 9), se encuentra asimismo presente en el proyecto sobre los pasajes parisinos como adaptación de la primera versión que se lee en el prefacio al libro sobre el drama barroco alemán.²¹ Sin embargo, un elemento fundamental que caracteriza a la concepción benjaminiana de dicho rescate, que posee, al igual que el de Lukács, un objetivo revolucionario, se basa en una transformación del lenguaje correspondiente a una nueva forma de pensamiento en imágenes. Aparece aquí un contenido utópico que implica la posibilidad de mostrar lo fantasmagórico por medio de la yuxtaposición de imágenes del pensamiento que se expresan en el lenguaje de manera no intencional.

4.2.3. Los problemas de la segunda naturaleza

Benjamin retoma el concepto de segunda naturaleza que aparece en *Teoría de la novela* a partir del análisis de la técnica, no solamente en referencia a la reproducción del arte sino también, y más abarcativamente, en la relación implícita entre vida y desarrollos técnicos. En su reseña de *Krieg und Krieger*, cita la frase de Léon Daudet: “El automóvil es la guerra” (TFA, 47) para explicar cómo los avances técnicos fuerzan una justificación al no encontrar un sentido para la vida de los hombres. Lo que Benjamin señala en este caso es un aspecto específico del proceso de cosificación analizado por Lukács. La guerra determinada por los objetos en su afán de construir un mundo que los justifique implica

21 A propósito, Benjamin sostuvo que “Lukács, partiendo de consideraciones políticas en teoría del conocimiento, llega a proposiciones –al menos parcialmente y quizás no tan ampliamente como yo al principio asumía– que me resultan muy próximas o que confirman las mías” (GS I/3, 879).

un condicionamiento de la experiencia humana dado por la técnica: “la guerra imperialista está condicionada en su núcleo más duro y fatal por la discrepancia abismal entre los inmensos medios de la técnica y la ínfima clarificación moral que aportan” (íd.). El involucramiento de todo lo humano en la destrucción de la guerra, posibilitado por los avances técnicos como el bombardeo con gases, aparece en el análisis de Benjamin como un aspecto cualitativamente diferente del fenómeno expresado por la segunda naturaleza: la determinación histórica de lo natural encuentra su disfraz ideológico en la naturalización de la técnica. La apoteosis de la técnica llevada a cabo por los revolucionarios conservadores los vuelca a interpretar a la máquina como un cuerpo ontológicamente superior: para ellos la batalla es la encarnación suprema de la existencia (GS III, 239). Pero lo que en su argumentación fundamenta este concepto de la técnica es, como contracara, la idealización de la naturaleza que se postuló desde el idealismo. Benjamin explica lo que “los nuevos nacionalistas” se proponen con la guerra:

La guerra que los nuevos nacionalistas conciben como abstracción metafísica se reduce, en última instancia, al intento de resolver en el ámbito de la técnica, mística y espontáneamente, el secreto de una naturaleza ideal, en vez de emprender el rodeo que, desde una perspectiva de los asuntos humanos significaría la evaluación del empleo de la técnica y de las clarificaciones que pudiera aportar. (TFA, 55)

Lo que se esconde tras esta máscara de los nacionalistas es, según Benjamin, una nueva forma de legitimación de la explotación de las clases dominantes. Solo que aquí, la función de conceptos ideológicos como el de “nación”

adquiere una fuerza especial otorgada por la disponibilidad del uso de la técnica para la explotación de la naturaleza. El argumento se basa en la crítica a la concepción de pureza natural tanto como a la de artificialidad de la técnica. Así, el enmascaramiento mitológico de la técnica como fuente metafísica de la existencia humana posee su fundamento en esta construcción ideológica de lo natural como forma escindida de lo producido. La crítica benjaminiana sostiene entonces que, mientras la interpenetración de historia y naturaleza no sea reconocida como determinante de lo humano, es la técnica en su cualidad de forma alienada la que determina la existencia de la vida cotidiana de los hombres.

En este sentido, el concepto de *Erfahrung* adquiere un lugar central en los argumentos políticos de sus trabajos. En efecto, Benjamin construye un concepto de experiencia que compete en capacidad expresiva con el de *Erlebnis*, de los nacionalistas conservadores.²² Para destruir la concepción de una vivencia metafísica de trascendencia en la dominación de la naturaleza, que en el idealismo aparece lograda a través del concepto, en los discursos bélicos de la República de Weimar, en la reivindicación de la técnica, Benjamin propone el concepto de experiencia como forma presente resultante de un trabajo.

4.2.4. Autoconciencia y despertar

“Entonces se verá que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa, de la que basta con tener conciencia para poseerla realmente” (Lukács 1969, 3). La cita de Marx que se lee al comienzo del ensayo de Lukács también atrajo la atención de Benjamin (LP, 469), que se proponía la construcción de una obra que se estructurara a partir de la

22 Para un análisis del contexto intelectual con el que Benjamin discute, cf. capítulo 1 punto 1.

metáfora dialéctica del sueño y el despertar para pensar un cambio radical revolucionario.

La importancia de la categoría de la relación dialéctica entre lo consciente y lo inconsciente, que en Benjamin tiene además influencias del psicoanálisis y del surrealismo, se expresa en la *Obra de los pasajes* en la imagen del despertar. Esta incorpora de manera expresiva los dos problemas esenciales de la primera naturaleza: el amor y la muerte. Lo orgánico de la imagen del despertar elegida por Benjamin muestra hasta qué punto estos problemas determinan una mirada respecto de su evaluación y propuesta políticas. Los problemas de la primera naturaleza se imponen como expresión de lo humano que pugna por hacerse consciente, que pugna por despertar. Una y otra vez, el hombre se encuentra frente a un bloqueo de su expresión que mantiene la experiencia del amor y de la muerte bajo el dominio del espejismo ideológico que se expresa en la fantasmagoría. Despertar es una experiencia no solamente de conciencia, sino también del cuerpo dormido que pasa de un estado de pasividad a uno de actividad. Se trata de un estado de muerte provisoria. Es precisamente en el contexto del análisis de la relación entre estructura y superestructura que Benjamin retoma la metáfora del despertar con sus implicaciones corporales:

Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que se duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo, aunque el estómago pueda 'condicionar' causalmente este contenido. (LP, 397)

Es la vida en su materialidad la que se expresa en los sueños, en la ideología deformante de la cultura capitalista.

El despertar como forma de conciencia del colectivo constituye la interpretación de ese estado de cosas de la vida de los hombres: “El colectivo expresa por lo tanto sus condiciones de vida. Ellas encuentran su expresión en los sueños, y en el despertar su interpretación” (id.). Benjamin identifica el capitalismo con esa expresión ideológica fantasmagórica que lo caracteriza. La fantasmagoría es para él mitología y esta, la expresión propia del temor frente a la naturaleza: “El capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa y, con él, una reactivación de las fuerzas míticas” (ibíd., 396).

El rechazo de Benjamin a despegarse de la teología y a adscribir a los postulados de la Ilustración de manera acrítica corrobora la interpretación que coloca en un lugar central de sus reflexiones políticas la problemática existencial. El programa político de Benjamin, fragmentario e inconcluso, responde con contenidos utópicos positivos a la dialéctica en tensión planteada con la reconstrucción de conceptos tradicionales vaciados de su contenido. La noción de conciencia constituye un ejemplo sobresaliente de esta metodología aplicada por Benjamin en la *Obra de los pasajes*. “Nuestra divisa... tiene que ser: la reforma de la conciencia, pero no a partir de dogmas, sino a partir del análisis de la conciencia mítica, conciencia que es oscura para ella misma, aparezca como religiosa o política” (ibíd., 469). La frase de Marx citada en la entrada N5a,1 ilumina un aspecto de la conciencia que constituye el eje de la crítica benjaminiana, no solamente a la conciencia cosificadora capitalista, sino también al marxismo mecanicista con el que discute. La conciencia mítica es, en términos benjaminianos, conciencia dormida y, por lo tanto, expresión de la reproducción capitalista de lo mismo: de la existencia injusta y la vida fantasmagórica.

4.3. La fantasmagoría de la moda y la muerte

La moda es otro de los fenómenos que Benjamin estudia como modo de expresión de los deseos de lo inconsciente en el que se manifiesta una particular relación entre historia y naturaleza. Como fenómeno histórico, involucra lo natural, la corporalidad, lo orgánico de una manera que pone en evidencia las tendencias que el siglo XIX le fija como camino al XX. La moda es uno de los procesos orgánicos exteriores del colectivo y la relación de las formas históricas que expresa con las formas naturales del cuerpo humano manifiesta de manera paradigmática el fetichismo que interesa a Benjamin en la *Obra de los pasajes*. En el fajo B, dedicado a este tema, la moda se interpreta como un lugar de intercambio dialéctico entre dos tendencias: la de lo vivo (la de la mujer, la del placer), y la de lo muerto (la mercancía, el cadáver) (LP, 92). Como fenómeno humano, se inserta en medio de otra polaridad dialéctica a la que apela Benjamin en sus reflexiones, la de lo histórico y lo natural.

Como manifestación de la alienación de la sociedad capitalista, la moda es dominada por la muerte. En su expresión, el cuerpo se manifiesta como cosa muerta, como cadáver. La moda es la expresión de una estructura social de dominación sobre la naturaleza en la que la vida de los hombres, en su problemática vital, el amor y la muerte, está subordinada a la configuración histórica de la muerte: la fantasmagoría. Benjamin escribe refiriéndose a la moda:

Su dependienta, enorme y descarada, la muerte, toma las medidas al siglo, hace ella misma, por ahorrar, de maniquí, y dirige personalmente la liquidación, llamada en francés 'revolución'. Pues nunca fue la moda sino la parodia del cadáver multiforme, provocación de la

muerte mediante la mujer, amargo diálogo en susurros, entre risas estridentes y aprendidas, con la descomposición. Esto es la moda. (í.d.)

No es la moda, sin embargo, una forma cultural que deba ser transformada en sí misma, sino que es interpretada como síntoma que expresa un estado de cosas y actúa como revelación de la catástrofe. De allí que también se encuentre en ella una posibilidad de revelación del futuro; la moda aparece en el estudio de Benjamin como precursora del surrealismo (GS V/1, 113). El carácter anticipatorio de la moda se basa en su remisión directa a la muerte. En tanto resulta inherente a la condición humana, la muerte intenta con la moda una huida, una metamorfosis de lo finito. Así, en la dialéctica de la finitud-infinitud de la vida humana, la moda cumple un papel fantasmagórico: crea la falsa apariencia de eternidad y hace desaparecer el carácter finito de la condición del hombre en su materialidad corporal. Esta es la razón, según Benjamin, debido a la cual lo orgánico y lo inorgánico se entrelazan y el cuerpo vivo es ya cadáver. La moda es una forma de eternización de lo efímero de la vida humana (GS V/1, 117). La lectura de Benjamin la interpreta como escape de la experiencia de la muerte, experiencia que no es aceptada por la ideología burguesa del siglo XIX. El lema de Balzac se refiere a ese no querer “saber nada de la muerte” (LP, 95)²³ y, por ello, la aparente eliminación de todo final que indica la moda es la causa de que la muerte se convierta en una novedad radical. La radicalidad de la muerte en un sentido experiencial no es posible en el ámbito de la moda, es decir, moda y experiencia se vuelven mutuamente excluyentes. De esta forma, los análisis de Benjamin indican una negación de

23 Cf. el punto 6 del capítulo 1.

la experiencia de la muerte y por lo tanto de uno de los problemas de la primera naturaleza que es disfrazado, oculto, en la mecánica del eterno retorno.

En este punto, Benjamin pone en relación la experiencia de la muerte con la de la memoria al sostener: “Las modas son un medicamento, tomado a escala colectiva, dirigido a compensar los efectos nocivos del olvido. Cuanto más breve es una época, tanto más se encuentra remitida a la moda” (LP, 107). La negación de la experiencia de la muerte que implica la moda es parte de su protección de lo olvidado. Lo que se debe hacer es establecer una forma de recuperar la noción de límite temporal que la eternización fantasmagórica encubre para hacer posible la experiencia que el siglo XIX le niega al siglo XX. Lo olvidado en el siglo XIX le da la fuerza a la moda: Benjamin muestra que este olvido es tan fuerte que solamente a nivel colectivo es posible; toma el caso de Proust como ejemplo de imposibilidad individual de enfrentarse a dicho olvido (GS V/1, 497) y traza un paralelo entre su rememoración y la colectiva:

[...] lo que Proust vivió como individuo en el fenómeno de la rememoración, eso mismo –si se quiere, como castigo por la indolencia que nos impidió cargar con ello– tenemos que experimentarlo [*erfahren*] con la ‘corriente’, la ‘moda’, la ‘tendencia’ (en el siglo diecinueve). (LP, 398)

Así, la moda debe ser estudiada desde una perspectiva histórico-dialéctica que permita reconocer en su tendencia los elementos conscientes e inconscientes del colectivo.

4.4. La experiencia de la muerte en el giro político de la *Obra de los pasajes*

La segunda dialéctica que Benjamin esboza en uno de sus esquemas para el proyecto sobre los pasajes es la dialéctica de la moda (GS V/2, 1216).²⁴ A la tesis que Benjamin propone en la aparición de los almacenes, y la antítesis en la materia fracasada, le corresponde, según este planteo, un momento de despertar dado en la dialéctica de la moda. Este momento de síntesis dialéctica pensado por Benjamin significa la toma de conciencia en la cual se analiza la decadencia de los materiales que se aprecian en los pasajes a finales del siglo XIX. Los deseos contenidos en los almacenes de novedades durante el florecimiento de los pasajes en la época de Luis Felipe constituyen la tesis, el punto de partida del análisis benjaminiano. Lo que ha sido, en su devenir, materia fracasada durante el ocaso de los pasajes, se hace consciente como elemento propio del proceso histórico del alto capitalismo. Esta interpretación de Benjamin es propia de una lectura sobre la historia que constituye un cambio político. En una de sus reflexiones sobre el objetivo del método dialéctico, identifica lo pasado con la figura de la moda. Esta concepción de la historia implica una actualización de lo que ha sido:

La penetración dialéctica en contextos pasados y la capacidad dialéctica para hacerlos presentes es la prueba de la verdad de toda acción contemporánea. Lo cual significa: ella detona el material explosivo que yace en lo que ha sido (y cuya figura propia es la *moda*).

24 Para un referencia a la tercera dialéctica, "Dialéctica de la sentimentalidad", cf. los análisis del capítulo 3, en los que se estudia dicha dialéctica desde la perspectiva de la experiencia del amor en el proyecto benjaminiano.

Acercarse así a lo que ha sido no significa, como hasta ahora, tratarlo de modo histórico, sino de modo político, con categorías políticas. (LP, 397)

Benjamin interpreta la moda de modo político, su significado no es solamente histórico-social, en el sentido de tener por objetivo la acentuación de las diferencias de clase, sino que implica una expresión ideológica de un estado de dominación y explotación del que se debe despertar al ser actualizado. Actualizar la imagen de la moda, es decir, hacer político lo histórico, significa hacer presente el problema de lo orgánico que en ella se expresa y dirigirlo a una praxis transformadora del presente; esto es: dar lugar a la voluntad utópica de la primera naturaleza.

La dialéctica de la moda se encuentra vinculada a la experiencia de la muerte. Un problema propio del capitalismo se basa en la pérdida de la experiencia de pasaje que esta constituye. Ese límite en la continuidad de la vida es, al mismo tiempo, la experiencia misma de la transitoriedad, que la moda enmascara con la apariencia de novedad. La moda expresa uno de los problemas de la primera naturaleza que, postergado, presiona por aparecer y de esta manera empuja y modifica los desarrollos técnicos y sociales de la segunda naturaleza.

Pero si los ritos de pasaje que enmarcan las experiencias de transición han desaparecido en la Modernidad, tal como indica Benjamin, dichas experiencias, en especial las de la primera naturaleza, pierden su condición espacial, de región, su condición de “zona” (*Zone*).²⁵ Aquello que según los protocolos de la experimentación con haschisch, su amigo Bloch describía: “La muerte como zona que se encuentra

25 En O2a,1 de la *Obra de los pasajes* se lee: “Ritos de paso: así se llaman en el folclore las ceremonias asociadas a la muerte, al nacimiento, a la boda, a la madurez, etc. En la vida moderna, estas transiciones cada vez se viven menos y resultan más irreconciliables. Nos hemos vuelto muy pobres en experiencias de umbral” (LP, 495).

en torno a la embriaguez" (GS VI, 570).²⁶ La consideración de la muerte en un sentido espacial, que Benjamin reformula desde una perspectiva política a partir de la concepción de Hofmannsthal,²⁷ le permite introducir un aspecto experiencial en el concepto de la muerte, que singulariza su concepción de lo político. Así, le otorga a la experiencia de la muerte una relación inextricable con el presente al situarla en una zona de la existencia: la muerte es un límite que la Modernidad capitalista no incorpora a su imaginario colectivo, sino que disfraza y disimula mediante la utilización de la técnica. Todas las creaciones de la cultura que se orientan a la distracción, al entretenimiento, a la aparición indefinida de lo nuevo, expresan un eterno retorno de ese límite incomprendido e indescifrable, que no puede ser incorporado al sistema. Como resultado, la muerte invade la existencia orgánica y la inorgánica y no admite más que su reproducción constante. Se percibe entonces la preocupación benjaminiana por los aspectos vitales de la existencia, aquello que también Kracauer denuncia como desamparo existencial.²⁸

Por otra parte, la espacialización de la muerte le permite a Benjamin romper la dicotomía temporal entre lo finito y lo infinito dotando a la imagen del pasado un lugar en el inconsciente, que posee a un tiempo concreción y sentido en relación con el presente. La concepción de la muerte como experiencia constituye un intento de responder a los problemas de la primera naturaleza que se mantienen latentes mientras se enfrentan los de la segunda. Su mirada política

26 Los protocolos están fechados a partir de 1927 y se refieren a las experiencias que Benjamin tuvo junto a Ernst Bloch, Fritz Fränkel y Ernst Jöel. En este caso, la cita se toma de un protocolo de Bloch que data de 1928.

27 Cf. punto 1 del presente capítulo. Como se ve, Benjamin retoma la idea de muerte como región de identidad entre lo que ha sido y el presente.

28 Recordemos nuevamente que, aunque el término "desamparo" (*Obdachlosigkeit*) remite a *Teoría de la novela* de Lukács, la expresión también posee un lugar central en *Los empleados*. Cf. *supra* en este capítulo.

concibe ambos aspectos de lo humano en relación dialéctica, de manera que tanto uno como otro deben ser resueltos para una transformación radical. Planteados en términos de utopía, los problemas de la primera y la segunda naturaleza poseen un contenido ontológico afirmativo. De allí su representación en imágenes, de allí también su espacialidad. Ambos tienen vinculación estrecha con la experiencia.

Benjamin encuentra el elemento utópico presente en las representaciones de la burguesía. Pero este aspecto utópico configura una fantasmagoría al representar, y no hacer presente, como implica el concepto de *Geistesgegenwart*,²⁹ el ideal humano. Y es que este ideal abstracto de la burguesía consiste en la entronización de la mercancía y, por lo tanto, no constituye un ideal humano *real*. El ejemplo dado por Benjamin se encuentra en las imágenes de Grandville en las cuales la mercancía ocupa un lugar privilegiado (GS V/1, 65 y ss.). Descubre allí, en estas imágenes, así como en las utópicas de Edward Bellamy, un síntoma del abandono de las consecuencias futuras del desarrollo de las fuerzas productivas que la burguesía puso en marcha. La burguesía renuncia a la fantasía de soñar una humanidad mejor (*bessere Menschheit*), debido a la comodidad que implica no enfrentarse con su propia historia: “Para que la burguesía hubiera podido seguir ocupándose de las fuerzas productivas que puso en marcha, habría tenido que renunciar antes a la noción de renta” (LP, 349). Los sueños burgueses se centran entonces en la mercancía y en el consumo y sus atractivos. Esto determina una conformación específica respecto de la reproducción de la vida y la muerte. Interesado en la reproducción y destrucción de la vida, como problemas de la primera naturaleza, su examen se adentra en el estudio de la

29 Cf. las referencias a este concepto en el capítulo 1.

relación entre las generaciones que, sostiene, también se modifica: “El sueño de tener niños es un pobre estímulo cuando no está atravesado por el sueño de una nueva naturaleza de las cosas en la que estos niños habrán de vivir alguna vez o por la que habrán de luchar” (íd.). Según Benjamin, este sueño de una “humanidad mejor”, que la burguesía de mediados de siglo abandonó, está acompañado y fundado en el de una naturaleza mejor en la que deberían vivir.³⁰ A esto lo denomina la *fuerza viviente de la fuerza biológica de la humanidad* (“*die lebendige Quelle der biologischen Kraft der Menschheit*”) (íd.). Si la consideración acerca de la procreación de la vida humana se modifica, también lo hace la destrucción de la vida que pierde su sentido de límite generacional. Cuando la reproducción de la vida no contiene la esperanza de lo nuevo, como en el caso de la burguesía de finales de siglo, la muerte es la única novedad radical.

Para romper con la fantasmagoría del progreso en la que esta relación entre reproducción y destrucción de la vida tiene lugar, Benjamin concibe la experiencia de la muerte como región, como espacio de configuración utópica que posee un vínculo alternativo con la naturaleza. Al dotarla de espacialidad, Benjamin abre las posibilidades de presentación de la muerte como imagen del presente que se constituye en relación con lo que ha sido, y por ello favorece la conformación de la imagen dialéctica. El aquí y el ahora se muestran como el lugar de aparición de una imagen onírica, de una imagen utópica.

En la elaboración metodológica de su proyecto de interpretación política, Benjamin construye una serie de

30 Benjamin piensa en el modelo utópico de Fourier para mostrar esta dependencia de los sueños de la humanidad en relación con la naturaleza y escribe: “Uno de los más notables rasgos de la utopía fourierista es que la idea de la explotación de la naturaleza por el hombre, tan generalizada en la época posterior, le es ajena” (LP, 53).

herramientas teóricas: la de la imagen dialéctica y la de la dialéctica en reposo. La dialéctica en reposo encuentra su ley en la ambigüedad.³¹ Esto se traduce en la concepción de la muerte como región, como zona. La ambigüedad está dada en la posibilidad de presentación de la imagen que la constituye, que no admite representación sino que depende de la constelación de pasado y presente que la conforma. Así, la experiencia de la muerte no es pasado ni presente, sino detención. Es una región de pasaje, un umbral.

Como puede apreciarse en su resumen de 1935, el momento de la dialéctica en reposo es interpretado por Benjamin como utopía. Esto muestra la ambigüedad de la afirmación utópica, que posee imágenes constructivas, pero también la negación de aquello que no posee un lugar propio. La utopía de la dialéctica en reposo no es ni pura negatividad, ni pura afirmación. Contiene imágenes desiderativas que unen al presente con el pasado pero, al mismo tiempo, funciona como negación de lo dado. El reposo, que Benjamin interpreta como detención de la progresividad del tiempo, es utopía. Esto es, la utopía es aquello que se afirma como lo negado que siempre ha estado potencialmente allí.

Tras las críticas de Adorno y Horkheimer al primer resumen del proyecto, Benjamin suprime algunos elementos teóricos relacionados con esta concepción utópica de la imagen dialéctica. La carta del 2 de agosto de 1935 de Adorno a Benjamin contiene las críticas al *exposé* de ese año (GS V/2, 1127-1136). La frase de Michelet resume, según Adorno, los aspectos cuestionables en relación con la imagen dialéctica. Encuentra este, en su lectura, un carácter “no dialéctico” (*undialektisch*) en la imagen y funda su rechazo en tres puntos derivados de esta interpretación:

31 En el *exposé* de 1935, hace referencia a la relación entre dialéctica y ambigüedad: “La ambigüedad es la presentación plástica de la dialéctica, la ley de la dialéctica en reposo” (LP, 45).

1. “concebir la imagen dialéctica como si fuera un contenido de conciencia” (LP, 927)
2. orientarla histórico-evolutivamente a un futuro utópico (íd.)
3. concebir la “época” como un sujeto unificado (íd.)

Adorno llama “inmanente” a esta interpretación de la imagen dialéctica y considera que cae bajo el hechizo de la psicología burguesa al ser concebida como sueño (GS V/2, 1129).

A pesar de retirar la frase del segundo resumen, Benjamin defiende la vinculación íntima entre la imagen dialéctica y el despertar del sueño. En su carta dirigida a Gretel Adorno del 16 de agosto de 1935, reitera la importancia que encuentra en este vínculo pero elude una réplica a los detallados análisis de Adorno:

Pero, para finalizar, permitidme señalar, aun bajo el riesgo de volver a hacerlo en forma de confesión, una problemática que para mí es fundamental. Al plantearla, aludo a dos cosas: cuán pertinente me parece la determinación que hace W. [Adorno] de la imagen dialéctica como “constelación”, y cuán inalienables sin embargo me parecen ciertos elementos de esta constelación a la que hice referencia, a saber: las figuras oníricas [*Traumgestalten*]. La imagen dialéctica no copia el sueño –nunca fue mi intención afirmar esto–. Y, sin embargo, me parece que contiene las instancias, los puntos de irrupción del despertar, y que no produce su figura más que a partir de esos puntos, de la misma manera en que lo hace una constelación celeste a partir de sus puntos luminosos. Así pues, también aquí hay otro arco que reclama ser tensado, una dialéctica de la que adueñarse: la dialéctica entre la imagen y el despertar. (LP, 937)

La insistencia de Benjamin en la vinculación entre imagen y despertar tiene su fundamento en los conceptos de experiencia y en el elemento utópico de su filosofía que en ciertos aspectos lo coloca en un lugar de cercanía con Bloch.³² Benjamin relaciona el despertar con poner en juego en el hombre aspectos de su naturaleza que no son pasibles de ser subsumidos en una concepción de lo natural como algo puro. Tampoco acepta las concepciones que interpretan estos aspectos de la muerte, de lo vital, como formas de lo oculto y de lo misterico. En este punto, se percibe su preocupación por la teoría de Jung, a la que desea dedicar la continuación de sus investigaciones. En julio de 1937, Benjamin le escribe a Scholem sobre este proyecto:

Es mi deseo fijar metódicamente ciertos fundamentos de los 'Pasajes de París' por medio de una controversia con las teorías de Jung, especialmente la de las imágenes arcaicas y la del inconsciente colectivo. Ello tendría además de su importancia metódica interna, otra política y más pública; quizás hayas oído que Jung se ha puesto recientemente al lado del alma aria con una terapia reservada expresamente a ella. El estudio de sus ensayos de comienzos de esta década –algunos de los cuales se remontan en parte a la anterior– me ha enseñado que estos servicios auxiliares al nacionalsocialismo estaban preparados desde hacía mucho tiempo. En esta ocasión pretendo seguir la particular configuración del nihilismo médico en la literatura: Benn, Céline, Jung. Por otra parte, todavía no sé si podré conseguir que me encarguen este trabajo. (LP, 952)

32 Las referencias a Bloch y su filosofía en el contexto de análisis de los pasajes es reiterada. Cf., por ejemplo, la entrada K1,2 (LP, 394), en donde Benjamin retoma el concepto de "oscuridad del instante vivido" para la elaboración de aspectos metodológicos de su trabajo. Cf. también, en relación

Benjamin abandona luego la dedicación al estudio de Jung al obtener como respuesta el rechazo de Horkheimer y Adorno para una investigación en esta dirección. Sin embargo, el interés por esta confrontación señala la preocupación política de Benjamin: un cierto nihilismo en lo relativo al despertar de las energías corporales del sueño se concentra en el enfoque de Jung: “El ahora de la cognoscibilidad es el instante del despertar. (Jung quiere mantener a los sueños alejados del despertar)” (ibíd., 488). El descubrimiento de las imágenes arcaicas de Jung invierte la carga del despertar que Benjamin encuentra en lo utópico de la imagen dialéctica. Según Benjamin, el elemento común, prehistórico, del inconsciente funciona en el psicólogo alemán como imagen escindida de la conciencia del presente y ajena a ella. Esto lleva a un nihilismo antropológico³³ al negar la naturaleza histórica del hombre: en la separación de historia y naturaleza, la naturaleza funciona como fundamento de la aparición de lo histórico. En esta interpretación, el presente pierde su lugar espacio-temporal de la vida para convertirse en una forma degradada del ideal oculto a descubrir. En el fajo de la *Obra de los pasajes* que se centra en la teoría del conocimiento, Benjamin escribe acerca de Jung: “La forma abstracta de la prehistoria, que se invoca en cada época –y precisamente hoy de nuevo la invoca Jung–, es aquella que hace de la apariencia en la historia algo deslumbrante por cuanto la remite a la naturaleza como a su patria” (LP, 478).

Esta diferencia entre la imagen dialéctica y la imagen arcaica muestra la confrontación con la noción de naturaleza que

con la afinidad con Bloch, las palabras de R. Tiedemann en la introducción a la edición del *Libro de los Pasajes* (Tiedemann 2005, 9-33, aquí 18).

33 Benjamin incluye a Jung en el fajo K de la *Obra de los pasajes* junto a las siguientes categorías: “ciudad onírica”, “ensoñaciones utópicas”, “arquitectura onírica”, y “nihilismo antropológico” (LP, 393-409).

una orientación fascista pondría en juego, según Benjamin, en su concepción del hombre. La escisión entre la prehistoria y la historia impide la aparición de la imagen utópica en sus funciones políticas. En este punto estriba la lejanía de Benjamin respecto de Jung y de Klages, distancia que no llega a desarrollar como había planeado, pero que constituye una marca de su concepción dialéctica del presente. El presente es el momento de peligro en el que se encuentra latente el despertar, despertar que la imagen onírica contiene. Así, “el durmiente se entrega a la muerte solo si es revocable; aguarda el instante en el que con astucia escapará de sus garras” (LP, 395). La experiencia de la muerte adquiere aquí un sentido de límite dentro del ciclo histórico-natural y se resignifica como pasaje de una generación a otra; deja el legado del sueño a las nuevas generaciones: para el colectivo onírico “sus hijos se convierten en la feliz ocasión de su propio despertar” (íd.). En sus análisis de la *Obra de los pasajes*, Buck-Morss destaca la cercanía de Benjamin con Jung, así como la distancia respecto de la concepción del presente y de la relación entre las generaciones, pero señala la diferencia determinante de la “sensibilidad marxista de Benjamin” y explica: “cuando la fantasía infantil es caracterizada hacia los productos de la tecnología moderna, reactiva la promesa original del industrialismo, adormecida en el regazo del capitalismo, de conducir hacia una sociedad humana de abundancia material” (Buck-Morss 2001, 301 y s.).

En donde se aprecia un intento de poner en juego esta concepción de lo humano como despertar de la conciencia es en su ensayo sobre Karl Kraus de 1931. Esta instancia de conciencia es desarrollada allí en relación con una concepción política de la justicia y el derecho desde una perspectiva materialista. Tomando como punto de partida la crítica a la concepción del derecho burgués del joven Marx tal como aparece en “Sobre la cuestión judía”, Benjamin construye

la figura del hombre universal (*Allmensch*), ajeno a la falsa dicotomía que divide al hombre del ciudadano, que escinde el derecho del hombre del derecho del ciudadano. Benjamin escribe: “Nada se entenderá de este hombre mientras no se reconozca que para él, todo, todo sin excepción, lenguaje y cosas, se mueve en el terreno del derecho” (KK, 171). El ataque al derecho en su propia sustancia que aparece en Kraus (íd.) interesa a Benjamin aquí, ya no desde una perspectiva que lo contraponen al acto puro divino de la violencia mesiánica, sino como manera de representar la forma de un humanismo real. En este escrito, Benjamin se aleja del antiutilitarismo soreliano por medio de una crítica materialista de la relación medios-fines. Ya no se trata de contraponer la teoría a la praxis hipostasiando una forma de acto puro como respuesta a la abstracción del derecho injusto y nominal, sino de reconstruir la relación entre la naturaleza y la técnica que se encuentra en la base de la teoría del derecho burgués y su concepción de lo humano. Kraus denuncia la técnica que se ha vuelto imposibilitada de crear frases nuevas; en el lenguaje del periodismo, que se sostiene con la fraseología, se expresa el mal del mundo, una desproporción ontológica entre la existencia de las cosas y su expresión. La violencia sagrada no aparece aquí ya como una instancia trascendente que viene a romper el orden violento del derecho institucional; aquello que Honneth denomina “concepto expresivista” de manifestación de la violencia (Honneth 2009, 132) que aparece en el ensayo de 1921, es incorporado en esta época a la concepción de hombre como criatura. La forma de criticar los derechos humanos consiste en poner en cuestión la noción humana misma rompiendo la dicotomía entre lo sagrado y lo profano que aparece en el texto de matriz soreliana, proponiendo una noción de hombre alternativa. No un nuevo hombre, por semejanza con ese hombre

ideal bueno en la naturaleza creadora, sino un monstruo (*Unmensch*)³⁴ que aparece ante nosotros como el mensajero de un humanismo más real (GS II/1, 366 y ss.). Benjamin piensa dialécticamente la relación con la naturaleza incorporando la noción de destrucción al vínculo mismo entre esta y la técnica: las relaciones entre los hombres revelan su contenido destructivo al reconocerse impuras. Sobre el *Unmensch* escribe: “No se solidariza con el delgado pino, sino con la sierra que lo destruye; no con el noble mineral, sino con la fragua que lo depura” (KK, 187). Solidarizarse con la creación humana significa revelarla como violenta y sometedora en el contexto de una noción de naturaleza destructora (GS II/1, 366). El mito de la creación no se contrapone a la divinización mesiánica de la destrucción que escatológicamente impone el acto de Dios, sino que creación y destrucción se proponen, en este giro de la teoría benjaminiana, como los polos en tensión de una dialéctica de lo humano. Así también, el anarquismo de los primeros escritos se pierde en la propuesta política de la *Obra de los pasajes* en donde gana espacio el contenido utópico afirmativo de construcciones como la de Fourier y críticas como la del joven Marx.

Y es que comprender esa relación destructiva de la técnica con la naturaleza supone admitir la desigualdad que se encuentra en la base de esta relación de dominación: “El europeo corriente no ha sabido unir su vida a la de la técnica, puesto que se mantenía aferrado al fetiche de una existencia creadora” (KK, 187), escribe Benjamin en 1931. Los rasgos tecnocráticos que aparecen en el fascismo también están presentes en el positivismo del materialismo vulgar (GS I/2, 693-703) y constituyen uno de los elementos determinantes del eterno retorno de lo mismo que se

34 Respecto a la noción de *Unmensch*, cf. las referencias al término en el capítulo anterior.

muestra en la fantasmagoría del progreso que denuncia Blanqui, figura central del resumen de 1939.

La muerte como región, como zona, otorga a la experiencia la espacialidad propia del presente y la aleja de una concepción ideal pasada o futura. Al mismo tiempo, esa espacialidad de la experiencia, su encarnadura, la ancla a una imagen del presente. De esta manera, la escisión vida-muerte, creación-destrucción se vuelve dialéctica al detenerse en la imagen de la muerte como zona.

Conclusiones

I.

La construcción de la filosofía benjaminiana actúa como un sistema inductivo de ideas interdependientes y contenidas en una totalidad crítica, sostenida a partir de tensiones y fragmentos. Esta dificultad en el estudio analítico y sistemático del pensamiento de Benjamin no impide reconocer las consecuencias que conlleva su crítica a los conceptos, si se tienen en cuenta los interlocutores político-filosóficos a los que va dirigida. A partir de la destrucción o desarticulación semántica de cadenas conceptuales, Benjamin sienta las bases para una elaboración crítica de su proyecto político. Este introduce elementos novedosos donde el concepto fragmentado por la crítica ha dejado espacios libres. Un primer aspecto del proyecto de Benjamin involucra una reformulación del lenguaje, tal como se presenta en sus estudios tempranos, en los que todavía no ha introducido la concepción antropológica marxista que se encuentra presente en la *Obra de los pasajes*. Esta creación conceptual en constelaciones lleva a que la teoría benjaminiana de la experiencia fundamente sus bases sobre un recuerdo de la infancia.¹

1 Cf. el capítulo 2.

El primer punto a ser mencionado en el análisis de los elementos que se ponen aquí en juego para la interpretación de su proyecto político es que la dinámica dialéctica benjaminiana, en el contexto de sus últimos escritos, se construye mediante dos polos solo distinguibles analíticamente:

1. El factor destructivo de la crítica:

Los conceptos de la tradición filosófico-política son resquebrajados en la obra de Benjamin por medio del estudio de las consecuencias ideológicas que la teoría muestra en la práctica. En este sentido, la crítica benjaminiana de la *Obra de los pasajes* tiene su fundamento en el postulado marxista de una relación de interdependencia dialéctica. Las objetivaciones materiales que Benjamin estudia expresan la ideología capitalista de la misma forma en que esta expresa, a su vez, las relaciones estructurales de la sociedad. Si Benjamin se ocupa de reconstruir entramados conceptuales o teóricos es porque encuentra en esta labor la tarea política necesaria para un resquebrajamiento de las estructuras de producción que estos fundamentan. La tarea intelectual posee una base crítica que consiste en destruir la teoría de la tradición dominante para confrontar sus fragmentos desde otra perspectiva. Para ello, Benjamin se vale de elementos no canónicos para la filosofía, por cuanto incorpora, no solamente el pensamiento religioso o transdisciplinario, sino también la poesía y el lenguaje ordinario.²

2 Se hace referencia aquí a la terminología utilizada por Benjamin, estudiada por Menninghaus. Cabe recordar que en su análisis, Menninghaus distingue tres grupos de palabras que determinan la fisonomía del pensamiento benjaminiano: 1) palabras filosóficas canónicas, 2) términos de la cultura popular, 3) reflexiones conceptuales sobre regiones ocultas de la experiencia (Menninghaus 1995, 293).

2. El factor constructivo o reconstructivo de la crítica:³

El proyecto político de Benjamin posee una ontología positiva. La crítica no permanece en un estadio de negatividad, sino que apuesta a la búsqueda de distintos contenidos utópicos que funcionen como fundamento de una teoría de lo humano. El contenido utópico del materialismo histórico benjaminiano se encuentra fundado en el concepto de *Erfahrung*: Benjamin encuentra en la experiencia como forma existencial anclada en el presente un elemento que posee las huellas de lo no realizado. Como se muestra en el punto siete del primer capítulo, la noción de experiencia como fundamento de una nueva teoría política es para Benjamin inseparable de una concepción dialéctica de la historia y se encuentra interpenetrada por el concepto de presencia de espíritu y por la idea de un “sano sentido común”.

Para Benjamin, el materialismo histórico se funda en la experiencia en sentido colectivo, lo que permite la percepción de los sueños de generaciones pasadas que dejan sus recuerdos, no en la memoria conmemorativa, sino en las huellas de las utopías que los movilizaron. En esta dialéctica de construcción-destrucción, Benjamin recupera conceptos de distintos ámbitos del pensamiento para dotarlos de un nuevo sentido. En muchos casos, los términos reformulados, construidos en un nuevo contexto significativo, provienen de teorías intelectuales que se encuentran en la orilla ideológica opuesta. Wohlfarth destacó este interés de Benjamin por “pensadores ‘peligrosos’” (Wohlfarth 2002a, 76): Jung, Klages o Sorel son

3 En el ensayo sobre Fuchs, Benjamin hace explícito, en relación con su concepción del materialismo histórico, este elemento constructivo característico de su filosofía. Escribe: “El materialista histórico tiene que abandonar el elemento épico de la historia. Esta será para él objeto de una construcción, cuyo lugar está constituido no por el tiempo vacío, sino por una determinada época, una vida determinada, una determinada obra” (EF, 91).

referentes que Benjamin no abandona en su construcción de un proyecto político.⁴ Este interés se funda en la necesidad de recuperar un aspecto de la experiencia de lo humano que la concepción iluminista deja de lado. En este sentido, Benjamin intenta una conciliación en la constelación conceptual dada entre *tradición*, *experiencia* y *memoria*, aquella misma que Wohlfarth encuentra presente en “Hacia el planetario” de *Dirección única*:

Lo que “Hacia el planetario” intenta hacer, y en efecto, retóricamente lleva a cabo, es abarcar la gran división histórica mundial que separa la cosmogonía de la cosmología, la astrología de la astronomía, el mito de la ilustración, la comunidad (*Gemeinschaft*) de la sociedad (*Gesellschaft*) y, por lo tanto, salvar la escisión en la que el mundo moderno está construido. Benjamin quiere lo mejor de ambos mundos, preservación y destrucción, la ruptura y la continuidad. Es como si la continuidad tuviera que ser mantenida a toda costa a lo largo de la ruptura; como si el futuro de la especie humana necesitara que el cordón umbilical que la une a sus antiguos orígenes simplemente nunca fuera cortado. (ibíd., 80, las cursivas son del original, la traducción es mía)

Lo sostenido por Wohlfarth respecto del fragmento final del libro puede extenderse al proyecto político de la *Obra de los pasajes*. Podría decirse, sin embargo, que no se trata tanto en Benjamin de una preservación sino más bien de una construcción en la destrucción que redefine la noción de

4 Wohlfarth sostiene respecto de términos retomados por Benjamin, como “eros cosmogónico” o “inconsciente colectivo”, que “tales nociones no pueden, a los ojos de Benjamin, ser tomadas tal cual, pero no pueden ser abandonadas al bando contrario” (Wohlfarth 2002a, 76 y s.).

continuidad. El concepto de *Erfahrung* se define en contraposición al de *Erlebnis*: la significación histórica de esta diada es uno de los fundamentos de la construcción benjaminiana. La Gran Guerra es una marca que determina el camino del concepto que Benjamin elabora como alternativa a las tendencias ideológicas de la Alemania de la primera posguerra.⁵ Esta crítica al concepto de *Erlebnis* como palabra incorporada al pensamiento político-filosófico, que posibilita la crítica al racionalismo de la Ilustración y que introduce un valor nuevo al concepto de vida, tal como señala Gadamer,⁶ va delineando tempranamente, desde los años veinte, un concepto de experiencia alternativo, materialista y dialéctico.

Benjamin rompe el campo semántico de la infinitud, la totalidad y la intencionalidad que rodean al concepto de vivencia al introducirlos en el ámbito del sueño del que la experiencia dialéctica permite despertar. La inmediatez del ahora (*Jetzt*), que el despertar como experiencia dialéctica implica, destruye la apariencia idealista contenida en la noción de vivencia, al anclar lo vital no a un recuerdo del pasado idealizado, sino a la materialidad del presente. La apelación a la totalidad del concepto de *Erlebnis* es fragmentada en la experiencia dialéctica que Benjamin incorpora a la *Obra de los pasajes*: si esta es una experiencia de continuidad, lo es en tanto forma que adquiere el despertar de la conciencia en un aquí y ahora que se reconoce como presente y que asume la materialidad dada en ese

5 Que la guerra resulta un hecho histórico determinante en la construcción y crítica conceptual de Benjamin se percibe en su interés reiterado por esta. En el marco del programa para una crítica literaria, concebido entre 1929 y 1930, la temática de las novelas sobre la guerra adquiere un lugar central (GS VI, 161-167). Entre las anotaciones para el ensayo sobre la obra de arte se lee la siguiente reflexión sobre la guerra: "Es lo característico del fascismo darle la expresión más inmediata a estos movimientos de masas. Y esta expresión más inmediata es la guerra" (GS VII/2, 669).

6 Cf. el capítulo 1.

presente. No hay lugar en esta experiencia para el mito de la totalidad que había cristalizado en la vivencia superior del fascismo alemán. La experiencia dialéctica ideada por Benjamin se encuentra unida de manera inextricable a la noción de *Geistesgegenwart*, cuya definición aquí se retoma: “Tener presencia de espíritu significa: dejarse llevar en el instante de peligro” (GS VI, 207). Escrita alrededor de 1932, esta anotación muestra la carga política que posee el concepto y la connotación de inmediatez que implica. No se admite entonces la totalidad heredada de un pasado construido sobre un mito, sino que la experiencia de la conciencia en el instante de despertar es la de una conciencia que se libera de la apariencia de lo siempre igual.

Para Benjamin, la continuidad de la tradición con la que la Modernidad se enfrenta, el ámbito del mito, de la mística, y del pensamiento esotérico rechazado por la razón iluminista,⁷ no es una continuidad homogénea y lineal y, por lo tanto, adquiere un carácter propio. Tal carácter es dado por la dialéctica en tensión entre la presencia y la ausencia que se plasma en el contenido utópico de las intenciones políticas de Benjamin. La categoría que mejor identifica el trabajo conceptual benjaminiano es la de constelación, dado que en ella se introduce la dimensión de heterogeneidad propia del tipo de continuidad que estructura el pensamiento benjaminiano.

La dialéctica entre la destrucción y la construcción con la que Benjamin organiza su filosofía es el ejercicio de una *tarea* intelectual que asume un rol protagónico. Se percibe una continuidad desde los años veinte hasta los últimos escritos en

7 Las numerosas referencias a lo esotérico presentes de distinta forma en sus reflexiones son prueba de este interés, pero también los escritos dedicados a temas como la telepatía (GS VI, 187), la grafología (GS VI, 185) o la astrología (GS VI, 192s.) apoyan esta interpretación.

esta tarea sustantiva de la crítica que involucra el montaje de imágenes creadas por un nuevo lenguaje conceptual.

También el aspecto utópico de su pensamiento debe ser entendido en su carácter constelativo: no hay una utopía definida en su proyecto, sino que el contenido afirmativo surge de la unión y montaje de distintas tendencias utópicas de la historia que Benjamin retoma en sus reflexiones. Por otra parte, el contenido utópico incorporado al proyecto adquiere a su vez un sentido propio, que Benjamin le otorga en la dialéctica de destrucción y construcción con la que trabaja. Son dos los rasgos esenciales que se derivan de su tratamiento de la utopía. En primera instancia, el contenido utópico puede interpretarse como una alternativa a la noción de progreso que:

1. no implica linealidad temporal. Tras la destrucción crítica de conceptos filosóficos canónicos, el contenido utópico propuesto por Benjamin adquiere una forma intermitente ajena a la linealidad progresiva del tiempo. La tradición, en el sentido utópico al que aspira, se basa en la ruptura e intermitencia del “salto del tigre” que aparece en sus reflexiones sobre la historia;

2. posee una connotación espacial debido a la fuerza de las imágenes que pone en juego. Esta cualidad muestra la redefinición de la relación entre el tiempo y el espacio que su filosofía implica. El pensamiento filosófico y político de Benjamin incorpora la espacialidad para corroer la linealidad del pensamiento sucesivo y puramente temporal de la tradición racionalista moderna. En este sentido, el tiempo como forma *a priori* de la sensibilidad interna de la filosofía kantiana pierde su lugar y pasa a establecer una relación cualitativamente diferente con la espacialidad del pensamiento.⁸

8 Esta importancia dada al espacio en la presentación de imágenes en el pensamiento se hace evidente en el concepto de memoria de Benjamin. Por otra parte, la crítica a la filosofía kantiana y la influencia de esta sobre Benjamin es un tema de estudio en sí mismo, que excede el eje de análisis aquí propuesto.

Estas características de la utopía enmarcan la constelación conceptual construida por Benjamin entre la *experiencia* y otros conceptos como los de *memoria* y *tradición*. En la crítica a la relación espacio-tiempo que estos conceptos implican se encuentra contenida la imagen dialéctica que Benjamin expone en el resumen de 1935. La imagen que identifica la utopía benjaminiana es la del despertar, que Adorno rechaza pero que Benjamin, como se muestra en el capítulo 4, reivindica a pesar de las objeciones de los miembros del Instituto. La figura que Benjamin incorpora al *exposé* de 1939, tras las impugnaciones generadas por el resumen anterior, es la de Auguste Blanqui. Esto prueba que Benjamin mantiene su proyecto político en el marco del pensamiento revolucionario que la imagen dialéctica entre el sueño y el despertar le suscitaba. Se sostiene, entonces, que el binomio sueño-despertar fue central en la estructuración del proyecto de los pasajes como proyecto político y que el resumen de 1935 contiene elementos de una teoría de la experiencia dialéctica como despertar, arraigada en la noción de utopía. Benjamin es persuadido a modificar este proyecto, así como a abandonar las investigaciones sobre Jung comenzadas en esos años, que se orientaban a profundizar la hipótesis del proyecto en esta dirección.⁹ El concepto de *Erfahrung*, en el contexto de la *Obra de los pasajes*, está unido a esta interpretación de sus estudios. Por sus implicancias en aspectos vitales como el amor y la muerte, este concepto es parte de una propuesta política que resultaría una competencia adecuada a las concepciones contemporáneas de lo vital, las cuales también incluían estos aspectos y los incorporaban políticamente. El artículo de Wohlfarth citado apoya esta conclusión:

9 Se hace referencia aquí a lo señalado en el capítulo 4 respecto a la imagen del despertar en el *exposé* de 1935.

En la lucha de clases internacional, el enemigo fascista ha ocupado terreno que el materialismo histórico, al confundir razón con racionalismo, ha cedido sin resistencia: el mundo del mito, del ritual y de todas aquellas cosas entre el cielo y la tierra que son inimaginables en la filosofía materialista. Es aquí que el escritor-como-estratega interviene, en el punto crítico en el que se obtiene una “extraña interacción” entre “la teoría reaccionaria y la práctica revolucionaria”. (Wohlfarth 2002a, 76, la traducción es mía)

El pensamiento francés, en este sentido, sirve a Benjamin de referente constante en su crítica a las deficiencias políticas que descubre en la tradición filosófico-política alemana. El giro político que Benjamin se propone funciona como una advertencia a la tradición que ha llevado a la catástrofe del nazismo. Establece una contraposición con dos tradiciones con las que dialoga: 1) el idealismo y la metafísica del vitalismo alemán y 2) el materialismo positivista. Ambos traicionan la razón rechazando su confrontación con el mito y sometándose a él.¹⁰ Para esta confrontación, se apoya en la tradición francesa; de allí la relevancia que se observa en la incorporación del pensamiento de Proust y Baudelaire.

La tradición que interesa a Benjamin para su proyecto político se sostiene por lo tanto en tres puntos centrales:

1. La recuperación de aspectos de lo vital que la Modernidad deja de lado y que la tradición reconocía como parte fundamental de la existencia del hombre. Benjamin apela a ciertos aspectos de lo que la razón moderna cataloga como “irracio-

10 Como se mostrará en estas conclusiones, el concepto benjaminiano de razón posee puntos en común con lo elaborado en la crítica de Kracauer, basada en la diferenciación entre *Ratio* y *Vernunft*. Para un análisis de estos conceptos en Kracauer cf. “El ornamento de la masa” (1927) (Kracauer 2008b, 51-66).

nal” en la Modernidad para responder a los problemas que dicha razón ha generado. Sin embargo, la respuesta benjaminiana anula la contraposición construida por la razón y plantea el problema en términos dialécticos. De hecho, Benjamin no utiliza a menudo los términos *razón* o *racional* en su desarrollo teórico debido a que apunta a una superación dialéctica de dicha dicotomía moderna.¹¹ El fragmento de la *Obra de los pasajes* en la que invoca a la razón está planteado como confrontación con el mito,¹² pero para Benjamin, lo opuesto a la lógica de la racionalidad no es otra cosa que la dialéctica.

Se puede reconstruir el juego conceptual que está en la base de la crítica a la tradición filosófica moderna: el arma de confrontación con el mito es la razón, pero no la razón lógica que pretende desprenderse de su opuesto, sino la razón dialéctica, esto es, la razón que reconoce su negación. Aunque admite la necesidad de volver sobre la obra hegeliana, Benjamin no ha estudiado en profundidad su filosofía. Al mantenerse al margen del canon tradicional de la discusión moderna, su crítica se cimienta en una experimentación del pensamiento con imágenes que se mantiene alejada de conceptos como el de razón. Es esta incorporación del concepto de imagen dialéctica el elemento clave para su diferenciación de la dialéctica hegeliana. En una de las pocas alusiones a Hegel de la *Obra de los pasajes*, Benjamin sostiene:

11 Benjamin apela al término *Vernunft* en ciertas ocasiones, pero no hace de él un concepto central en relación con la experiencia en el proyecto de los pasajes. Por ejemplo, en el ensayo sobre Kafka escribe: “Razón y astucia han introducido en el mito sus artimañas; sus potencias no son ya invencibles. El cuento de hadas es la transmisión de la victoria sobre ellas” (FK, 218, la traducción ha sido corregida).

12 Cf. la entrada N1,4 (LP, 460).

Sobre la imagen dialéctica. En ella está escondido el tiempo. Ya en la dialéctica de Hegel está escondido el tiempo. Sin embargo, la dialéctica hegeliana solo conoce el tiempo como tiempo mental propiamente histórico, si es que no psicológico. Todavía no conoce el diferencial de tiempo en el que únicamente es real y efectiva la imagen dialéctica. Hay que intentar mostrar esto en la moda. El tiempo real no ingresa en la imagen dialéctica a tamaño natural –y menos psicológicamente–, sino en su figura más pequeña. El momento temporal en la imagen dialéctica solo se puede indagar por completo mediante la confrontación con otro concepto. Este concepto es el “ahora de la cognoscibilidad”. (LP, 860)

Se percibe en este pasaje la centralidad de la imagen del despertar en el proyecto político de Benjamin. Esta se identifica con ese concepto ligado a la imagen dialéctica, el *ahora de la cognoscibilidad*: “El ahora de la cognoscibilidad es el instante del despertar” (LP, 995). El tiempo que se esconde en la imagen dialéctica no es el tiempo progresivo contenido en la dialéctica hegeliana. Lo que ingresa en la imagen dialéctica como tiempo real, ligado al concepto central que Benjamin denomina *actualización* (*Aktualisierung*, GS V/1, 574), corresponde a un despertar que relampaguea, que conlleva un estallido de la verdad del ahora. Esa unión del pasado con el presente implica una forma temporal que se diferencia de la temporalidad histórica de la conciencia; es lo que denomina una dialéctica de índole figurativa y no temporal: “Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: de naturaleza figurativa, no temporal” (LP, 465). Coincide esta naturaleza figurativa del instante del despertar con lo que Benjamin denomina “muerte de la intención”.

Esto es, existe un elemento no intencional en el instante del despertar, en el ahora de la cognoscibilidad. La dialéctica entre lo intencional y lo no intencional es la misma que sostiene una forma nueva de la tradición que se encuentra en tensión entre lo consciente y lo no consciente.

2. La destrucción de toda estructura de la tradición como doctrina de totalidad. Benjamin se orienta a demoler el concepto de tradición como doctrina con un contenido fijo y absoluto. Esto se muestra en sus trabajos críticos sobre Kafka, de quien recupera ese vaciamiento del contenido de la tradición, junto a la persistencia de la forma de la narración. El concepto de tradición que Benjamin desarma en su crítica está implícito tanto en la doctrina religiosa como en la política. Ambas constituyen lo que él denomina catástrofe y funcionan como fundamento de una concepción de la historia basada en el progreso. En el caso de la política, la ideología burguesa sustenta esta noción de tradición como conmemoración del pasado de los vencedores.

3. La construcción de una tradición de los oprimidos que compita con la concepción hegemónica. El concepto de tradición, que Benjamin elabora a partir de las partes resquebrajadas de la tradición catastrófica que debe ser destruida, adquiere un matiz que lo constituye en la dialéctica entre la continuidad y la discontinuidad. Esta dialéctica rompe, por un lado, con la concepción unitaria, continua y lineal de la tradición a la que se enfrenta y, por otro lado, con la construcción ideológica de necesidad en la que la tradición se funda. Al perder el contenido de la tradición su aspecto de necesidad, Benjamin concibe una tradición sustentada en lo fragmentario y discontinuo de lo contingente, pero que pueda fundar una continuidad entre los fragmentos del pasado.

La idea de actualidad que fundamenta este concepto de tradición se sostiene en la tarea destructiva de la presencia de

espíritu, del *Geistesgegenwart*, materialista. La historiografía materialista posee este momento destructivo en el que reside su actualidad, su presencia de espíritu, que consiste en enfrentar los peligros que amenazan lo transmitido por la tradición de la historia (GS V/I 594-595). A Benjamin le preocupa establecer la relación entre el concepto de presencia de espíritu y el materialismo histórico; *Geistesgegenwart* implica, en un sentido materialista:

- » una forma no idealista de lo subjetivo
- » una actitud dialéctica respecto de la historia

Estas dos características que permean el concepto de presencia de espíritu materialista dan el sentido de actualidad y de presente sobre el que se sostiene el proyecto político benjaminiano. De esta manera, el pasado que la tradición venera adquiere en la exposición materialista una particular relación con el presente: su relación es crítica (GS V/I, 588). Como condición de esta posible relación crítica entre el pasado y el presente es necesaria una relación de discontinuidad (GS V/I, 587).

A su vez, el fundamento del concepto de tradición en el de transformación se plasma en la imagen del despertar a la que apela Benjamin en la *Obra de los pasajes*. En el despertar, la tradición se quiebra para dar lugar a una nueva continuidad ya no progresiva sino intermitente. De allí que comprenda la historia como el resultado del *shock* entre la tradición y la organización política (GS VI, 98). La tradición en sí misma no debe ser honrada más que en función de su encuentro con una determinada construcción de la organización política; este encuentro es la historia. El desenmascaramiento de la tradición significa para Benjamin el revelamiento de su realización histórica en la organización política en la que se materializa. Toda otra concepción de la tradición es

catástrofe, es decir, construcción ideológica que se funda en la razón progresiva moderna.

Las apropiaciones que Benjamin realiza de pensadores como Klages o Jung están enmarcadas en el contexto de esta concepción del despertar y no pueden escindirse de la resignificación contenida en la direccionalidad utópica que su proyecto se propone darles. La denuncia de una forma arcaica de la prehistoria como elemento que hace de la historia una apariencia deslumbrante, que aparece en el fajo N en relación con Jung (LP, 478), se basa en una concepción de la naturaleza como patria, esto es, una naturaleza mítica, ideal, que construye una historia igualmente engañosa. La forma arcaica es traducida, en términos materialistas, al compoñte de pasado como contenido utópico que surge en la constelación de la imagen dialéctica. Pero de lo que es redimida la imagen es de la historia como apariencia deslumbrante que confunde la patria con una forma mítica de la naturaleza. Esta crítica a Jung es coherente con la definición de la auténtica experiencia política que se libera de la apariencia de lo siempre igual.¹³ La experiencia a la que se refiere Benjamin es, necesariamente, una experiencia consciente, como sostiene en el trabajo sobre Fuchs, pero Benjamin entiende ese hacerse conciencia de la experiencia como un despertar del sueño, que la apariencia construye en la historia no solo subjetiva e individual, sino también colectivamente. La *Obra de los pasajes* es un proyecto que propone un método para ese despertar de las imágenes utópicas que la tradición neutraliza en su construcción de la narración histórica. Según esta interpretación, Benjamin persiste en la necesidad de

13 La definición de experiencia política es estudiada en el punto 7 del capítulo 1. Cabe aquí recordarla para facilitar la claridad de la argumentación: "La auténtica experiencia política está completamente libre de esta apariencia" (LP, 475, la traducción ha sido levemente modificada).

incorporar el binomio sueño-despertar para su proyecto, a pesar de las críticas de Adorno.

La relevancia aquí expuesta del componente utópico en el pensamiento benjaminiano acerca su concepción de lo político y lo humano a la filosofía de Ernst Bloch, amigo y compañero de Benjamin. La introducción de elementos místicos y teológicos en el proyecto sobre los pasajes se realiza en función de mostrar que lo individual carece de sentido existencial; el hombre aislado se pierde para retornar en la incorporación de un estrato trascendente, el de lo divino, que en el proyecto político de Benjamin adquiere el carácter de lo humano. Lo humano debe, por tanto, ser re-interpretado a la luz de la crítica materialista. De allí que en su proyecto, los aspectos vitales de la experiencia del hombre posean un lugar privilegiado.

II.

Otra de las consecuencias de evitar el estudio del pensamiento benjaminiano en términos de tensión o contradicción entre teología y política, o misticismo y materialismo, es que permite descubrir el interés por lo humano, elemento fundante para su teoría política. El elemento antropológico¹⁴ es el factor común a ambos enfoques de un problema que adquiere carácter político en un sentido particular: Benjamin se preocupa por definir un tipo de experiencia humana acorde a una organización política más justa. De esto trata su “humanismo real”. Este factor común a la tradición mística judía y al materialismo histórico es la base

14 Benjamin contraponen el “materialismo antropológico” de Lautréamont y Rimbaud al “materialismo didáctico” de Bujarin y Plejánov en el ensayo sobre el lugar social del escritor francés, lo que muestra de qué fuentes le interesaba nutrirse para una renovación del materialismo histórico (SS, 95).

de las reflexiones de Benjamin sobre la experiencia. De allí que la infancia, el amor y la muerte, como se ha mostrado, posean un lugar privilegiado en sus ensayos y producciones tanto de crítica literaria como filosófica. De allí también que parte del aporte benjaminiano al materialismo histórico, al preocuparse por cuestiones vinculadas a lo erótico y a la muerte, se presente como un anticipo de temas que fueron desarrollados también por figuras como Erich Fromm o Herbert Marcuse. A pesar de que estos problemas no se han reconocido como estructurales en la *Obra de los pasajes*, constituyen un eje de la concepción antropológica sobre la que funda su teoría político-filosófica. La cercanía a las preocupaciones del joven Marx, a quien cita en el proyecto, lo posicionan de manera crítica respecto de las tendencias del comunismo soviético con el que su pensamiento dialoga.

La relación dialéctica entre lo que ha sido y el presente, su actualización, conlleva un concepto de experiencia que involucra aspectos de lo humano que no estaban incorporados al canon de la filosofía, de la teología o de la política en sus formas tradicionales. Esta es una de las características más sobresalientes del proyecto político planteado en la *Obra de los pasajes*: el giro político implica una actualización de los temas humanos y, por lo tanto, del lenguaje necesario para abordarlos.

Se pueden rastrear tres experiencias existenciales de un humanismo real en esta renovación benjaminiana de los problemas a los que el hombre se enfrenta en un verdadero despertar, en un auténtico giro dialéctico de la rememoración. La infancia constituye un problema delineado por el proyecto de Benjamin que aporta un elemento metodológico y transformador a la interpretación política del presente. Así, la infancia individual sirve como modelo a la colectiva y en ella se plantean los deseos y frustraciones que la edad adulta hereda y de los que debe despertar para

hacer de ese pasado una parte fragmentada del fracaso de su presente. Lo que el estudio de la experiencia de la infancia y la memoria pone en evidencia es que la tensión entre materialismo y misticismo, tantas veces retomada y analizada por los estudios de la obra benjaminiana, puede ser leída también como una tensión entre lo intencional y lo no intencional. La intencionalidad como elemento de análisis del proyecto recompone los problemas planteados por Benjamin desde una óptica que trasciende las antinomias de su pensamiento, para introducir la temática de lo político. No es ya la tensión teología-materialismo la que guía el estudio del proyecto, sino el sentido dado a la conciencia y a lo inconsciente en el marco del cuestionamiento de lo humano de la *Obra de los pasajes*. Al estudiar el sentido de la experiencia infantil, se evade la confrontación que escinde lo político de lo mágico para unirlos y mostrarlos desde la perspectiva de la intencionalidad. Esta lectura indica una relación dialéctica entre lo destructivo y lo constructivo: la infancia posee un elemento de fracaso, que Benjamin asocia al anarquismo por su absoluta ausencia de intencionalidad, que si bien la vuelve mágica y transformadora, le impide la construcción utópica, el elemento positivo que un planteo político exige. Esto lleva a alejar la visión política de la *Obra de los pasajes* de formulaciones tempranas como las de principios de la década del veinte, en las que Benjamin se acerca a algunas ideas de Sorel. Si bien la inmediatez es un elemento clave en la teoría tanto gnoseológica como estética de Benjamin, su desarrollo intelectual muestra una creciente desconfianza de las posiciones políticas anarquistas.¹⁵ Se preocupa muy especialmente por descubrir el componente de astucia con el que la razón debe afrontar la transformación

15 Se retoma aquí lo analizado en el capítulo 2.

colectiva. Pero esta astucia consiste en enfrentar la razón en un sentido no lógico, sino humano; esto es, en reconocer los problemas olvidados en el proceso de cumplimiento de la utopía de la segunda naturaleza. Estos problemas, los de la primera naturaleza, traen aparejada una reelaboración de la noción misma de razón que Benjamin denomina en este punto dialéctica.

Como se ha mostrado en la primera parte de estas conclusiones, el concepto de razón se encuentra redefinido en Benjamin al socavar los fundamentos de una dialéctica temporal para reemplazarla por una dialéctica figurativa. Esto hace que el concepto mismo de razón se encuentre mayormente sustituido por una constelación de conceptos que construyen una alternativa a los problemas acarreados por las consecuencias positivistas del primero. Benjamin, en cambio, se centra en el desarrollo de una dialéctica de la imagen que le permita, por un lado, destruir la homogeneidad de toda concepción del progreso en la historia, y por otro, la construcción de un contenido utópico de imágenes.

En una reseña escrita en 1929, escribe: “Existen imágenes atemporales, pero ciertamente no teorías atemporales. Sobre ellas no puede decidir la tradición, solamente lo originario [*Ursprünglichkeit*]” (GS III, 258 y s.). Para Benjamin, la imagen no es temporal sino que posee una cualidad originaria que lejos se encuentra de la tradición. Este contenido se presenta de manera paradigmática en las experiencias infantiles. Estas, si bien recuperan los aspectos desiderativos y mágicos que la racionalidad moderna desecha como propios de un estado evolutivo inferior, poseen una característica que le interesa especialmente por su relación estrecha con lo concreto: las experiencias de la infancia encuentran una forma de trascendencia en la inmanencia de la materia. Esta cualidad del niño le otorga un poder cognoscitivo que en la madurez se encuentra dormido.

En sus estudios sobre la infancia, que están presentes en las distintas etapas de su pensamiento, Benjamin traza un paralelo entre el desarrollo subjetivo del niño y su pasaje a la adultez y el desenvolvimiento de los distintos momentos del proceso histórico. Pero lo que este paralelo hace es competir con aquel que la historiografía burguesa de las filosofías de la historia establece, para rechazar lo que su paradigma de adultez reconoce como subdesarrollado o inferior. Benjamin descompone la línea de progresión entre el siglo XIX y el XX: la relación entre ambos es una dialéctica de la imagen en la que el primero se encuentra en el otro como un sueño. No hay allí relación alguna de temporalidad sino de espacialidad: la infancia que constituye el siglo XIX está presente en el siglo XX, tal como los deseos del niño se esconden olvidados en el inconsciente del adulto. No existe evolución alguna en la dialéctica de las imágenes, sino materialidad o ausencia de materialidad en su realización. En este sentido, el siglo XX es la catástrofe de los deseos no realizados, pero nunca una involución o forma de decadencia. Benjamin intenta descubrir los intersticios que astutamente pueden hacer surgir de esta catástrofe una oportunidad para un auténtico despertar.

La experiencia de la infancia funciona como contenido utópico que marca un origen a la experiencia del presente: los deseos y sueños del niño, traicionados por el adulto, están contenidos en la realidad del presente; a nivel colectivo, construir una experiencia presente que los contenga es la tarea de actualización que Benjamin propone como parte esencial del materialismo histórico. La palabra “tarea” adquiere un sentido propio en este contexto, en el que la ligazón con la praxis se concreta en la determinación que le otorga el término a la temática: la infancia cumple una función política en el proyecto

benjaminiano. La realización de esta tarea es necesaria pero debe además ser reconocida como tal para adquirir el sentido político que Benjamin le adjudica en su proyecto.¹⁶ El significado simbólico que los niños les imprimen a los descubrimientos y avances de las nuevas tecnologías permite establecer un vínculo humano entre la técnica y la naturaleza que de otra manera queda en el olvido. La técnica aparece en estas interpretaciones en una constelación utópica con la naturaleza, sustentada en la idea de bienestar de la vida humana.

Así como Benjamin define la tarea del materialismo histórico como un llevar a cabo la “experiencia con la historia que es originaria para cualquier presente” (EF, 92), en el caso de la infancia, esto implica no ya el sueño del niño, sino la actualización presente de ese sueño infantil de la vida en el adulto. De esta manera, la herencia de la infancia rompe su continuidad, se detiene y transforma en el espíritu presente en el que ese sueño y esa utopía poseen realidad. Si la realidad presente de ese sueño es tan solo una realidad material y técnica, el adulto, o el siglo, no ha despertado del sueño y se mantiene en una irrealidad o idealidad en la que la técnica posee una relación de escisión con la naturaleza. La dialéctica del fracaso de la infancia consiste en esa relación de interrupción, de imposibilidad del pasado en el presente que solamente debe irrumpir pero no continuarse en la realización material del presente. Benjamin agrega el factor de la conciencia a este despertar de la infancia en la vida adulta. Un pasaje de *Infancia en Berlín* ilustra este momento de despertar (GS VI, 494):¹⁷ el deseo de la infancia cumplido al que se refiere allí Benjamin es el de seguir

16 Para un análisis de la tarea de la infancia y su descripción en la *Obra de los pasajes*, cf. la última sección del capítulo 2.

17 Cf. el punto 7 del capítulo 2.

durmiendo en las mañanas de invierno, deseo que se actualiza en cada fracaso de encontrar un puesto de trabajo, “en el sentido burgués de la palabra”, escribe.

Al ignorar el sueño de libertad del niño, el adulto traiciona el cumplimiento que el presente le otorga al deseo del pasado; deseo que posee actualidad en la conciencia no alienada del adulto. Muestra así Benjamin cómo la continuidad, construida a partir de una progresión imaginaria de la ideología burguesa, puede resultar uno de los factores que bloquean el reconocimiento de una victoria que surge de una “dialéctica del fracaso”, que en la infancia posee un lugar paradigmático. La relación infancia-adulthood a nivel colectivo debe entonces desprenderse de toda noción de progresión para encontrarse nuevamente en lo consciente, en lo que constituye una dialéctica de imágenes. En este caso, el desempleo se encuentra constelativamente con la imagen del niño que debe despertarse para ir a la escuela. El deseo de seguir durmiendo y la necesidad de empleo muestran aspectos naturales y sociales que se redefinen a partir del encuentro de estas dos imágenes fusionadas en la conciencia.

Pero no es solamente en relación con la infancia que Benjamin se plantea esta relación entre técnica y naturaleza cuya consecuencia es una concepción renovada de lo humano. También se orienta a establecer el reconocimiento de lo que llama “utopía de primera naturaleza”, que se estudia aquí en los últimos dos capítulos. Si bien la literatura secundaria se ha ocupado de analizar extensa y detalladamente el ensayo sobre la obra de arte con el que este concepto se encuentra en relación estrecha,¹⁸ al centrar los

18 Dentro de la vasta bibliografía que se ocupa del tema, se puede destacar, por ejemplo, el artículo de S. Buck-Morss “Estética y *anestésica*: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte” (2005, 169-221).

análisis en los aspectos estéticos o políticos del ensayo, por lo general los estudios se han mantenido en el problema de la tensión entre materialismo y misticismo.¹⁹ La perspectiva propuesta aquí difiere de esta orientación al interesarse por el aspecto antropológico que ambos polos en tensión implican para el proyecto político benjaminiano.

Un caso especial en los ensayos y artículos sobre Benjamin es el de Susan Buck-Morss (2001), quien recupera la influencia de Lukács en Benjamin y retoma la categoría de segunda naturaleza. Pero en el presente estudio se pone especial atención a la utopía de la primera naturaleza: la advertencia de Benjamin en relación con esta utopía, que considera tan importante como la de la segunda naturaleza, justifica una lectura atenta a estos dos problemas humanos: el amor y la muerte. Desde la perspectiva de la experiencia, ambos adquieren un lugar en el proyecto que Benjamin encuentra en el materialismo histórico. Su reconocimiento forma parte del despertar de la conciencia, de ese ahora en el que Benjamin sitúa el encuentro del pasado y el presente en una imagen dialéctica. Amor y muerte son así aspectos de la naturaleza humana que se integran a la experiencia de actualización de las utopías en las que la técnica no se encuentra escindida de lo natural.

19 Irving Wohlfarth retomó el concepto de primera naturaleza en un ensayo en que compara a Benjamin y Nietzsche, pero utiliza la categoría no específicamente para hacer referencia al uso que le da Benjamin, sino para mostrar ciertos aspectos del pensamiento nietzscheano que pueden ser puestos en relación con los del filósofo berlinés (Wohlfarth 2002b, 59 y 64). Aunque señala aspectos del pensamiento nietzscheano que podrían haber influenciado a Benjamin, su argumento retoma la hipótesis de Scholem en la que sostiene que Benjamin evitó recuperar el pensamiento tanto de Nietzsche como de Freud (ibíd., 59). En la lista de Benjamin de libros leídos del filósofo aparecen: *Briefwechsel mit Franz Overbeck* (Correspondencia con Franz Overbeck) (1916) (GS VII/1, 438), *El caso Wagner* (GS VII/1, 443), *Más allá del bien y del mal* (GS VII/1, 447), *El nacimiento de la tragedia* (GS VII/1, 451). En el caso de la interpretación de Hanssen, su lectura subraya la posición benjaminiana de rechazo al antihumanismo nietzscheano mediante su noción de *Unmensch* (Hanssen 1998, 114).

Al considerar al amor como iluminación profana, Benjamin encuentra en una forma de la experiencia la unión dialéctica de lo inmanente y lo trascendente. Desde esta perspectiva, no existe tensión y, menos aún, contradicción entre mística y materialismo o entre teología y política; la experiencia es una instancia constelada de estas dualidades que adquieren concreción de realidad en lo humano. El humanismo real de Benjamin resulta heredero de la crítica al humanismo abstracto del joven Marx, y avanza en la incorporación de la problemática de lo natural al ámbito político. La necesidad de un momento destructivo del humanismo burgués, que se hace explícita en el ensayo sobre Karl Kraus, encuentra su polo positivo, su respuesta, en una concepción de lo humano en la que lo político es la imagen misma de la vida en sus aspectos naturales y privados. No hay humanismo posible en una escisión entre la primera y la segunda naturaleza, sino que ambas se identifican al constituir dos aspectos utópicos del proyecto de una humanidad redimida.

Es en el contexto de los apuntes preparatorios para el proyecto sobre los pasajes en donde se percibe la concepción dialéctica de la experiencia amorosa que pone en juego en su estudio político de la historia. Aplica allí un método de análisis histórico-político en el sentido de actualizar el pasado desde la perspectiva de la experiencia presente. Desde esa lectura, los problemas del amor y el erotismo son parte de la dificultad del presente en el que no son reconocidos. La concepción romántica del amor, del amor puro como natural, es uno de los momentos que Benjamin recupera en lo que denomina “dialéctica de la sentimentalidad”. En este ejercicio de análisis histórico-político, Benjamin identifica el momento del despertar con la toma de conciencia sobre las manifestaciones amorosas del pasado en las que el hombre no alcanza una experiencia de iluminación en la realización de sus expresiones naturales.

Al desconocer la capacidad destructiva de eros e identificar el amor con un aspecto ideal, el amor romántico es funcional a la estructura de dominación burguesa.²⁰ Coincide este momento histórico con el florecimiento de los pasajes en los que la mercancía encuentra un espacio de ensoñación fantasmagórica. Ese amor ideal se transformará luego, en el segundo momento histórico analizado por Benjamin, en su contracara. La decadencia del ideal natural se revierte en su contrario: la encarnación de la mercancía en el cuerpo de la prostituta. La prostitución pone en evidencia la destructividad de la abstracción amorosa negada por el ideal romántico. A esta toma de conciencia de la destrucción contenida en lo natural del amor, Benjamin la caracteriza como una dialéctica de la sentimentalidad. Pero si se consideran sus apreciaciones respecto de la dialéctica, se debe tener en cuenta que su dinámica no es de orden temporal sino espacial o figurativa (*bildisch*). En la imagen del amor como iluminación profana, esa experiencia de despertar que Benjamin reconstruye a partir de las tendencias surrealistas, pero también proustianas y baudelaireanas, se aglutinan los momentos tanto ideales como decadentes del amor burgués, que no encuentran una forma *real* para su idea de lo erótico.

De manera similar, y aunque no es presentado en esos términos en el esquema de la *Obra de los pasajes*, la desconfianza ya señalada al tratamiento del erotismo en el cine soviético posee cercanía con este planteo.²¹ Entre los fragmentos de la *Obra de los pasajes* se distingue una reflexión que traza un paralelo entre la iluminación filosófica que accede a la comprensión histórica y la iluminación erótica a la que se llega en la experiencia. En esa realización se concreta una de las

20 La argumentación de Benjamin, aunque apunta en dirección contraria, es cercana a las críticas de Jünger al Romanticismo y a su noción de naturaleza como "huida" que pueden encontrarse en su obra *El trabajador. Dominio y figura* de 1932.

21 Cf. el capítulo 3, punto 4.

dimensiones de la utopía de la primera naturaleza para la cual la dialéctica benjaminiana acerca el legado de Hegel y el de Baudelaire. Ambos tuvieron la capacidad de evidenciar aspectos divergentes de la experiencia de conocimiento. La dialéctica temporal de Hegel difiere en su idealismo de la dialéctica corporal de la poesía de Baudelaire, pero la iguala en su potencialidad sintética. Los opuestos, en esta dirección del análisis benjaminiano, no son antítesis, sino imágenes diferentes que se superponen en el momento del despertar de la conciencia. La iluminación profana es alcanzada tras la experiencia en un sentido no solo teórico sino también práctico: el aporte benjaminiano es la recuperación de una forma de lo humano olvidada en la utopía de la segunda naturaleza. La utopía de la primera naturaleza implica el reconocimiento de la experiencia del amor y de la muerte como aspectos fundamentales para la realización de la utopía de lo social.

Al analizar la historia desde la perspectiva del sentimiento Benjamin realiza una advertencia política en el ámbito del materialismo histórico. Se trata para él de aportar una voluntad utópica diferente, la misma que intenta incorporar al tomar elementos de la teología, de la literatura y del esoterismo, ámbitos que poseen componentes que Benjamin interpreta como apropiados por tendencias revolucionarias de derecha. La reconsideración de las categorías del materialismo histórico que lleva a cabo se basa en esta percepción de un avance en el acervo intelectual de las tendencias fascistas y revolucionarias respecto de la intelectualidad de izquierda. En el texto ya citado²² en el que plantea la competencia entre la primera y la segunda naturaleza, el análisis se da en términos de revolución (GS VII/2, 665). La voluntad utópica que se pierde en las revoluciones, advierte Benjamin, es la que deja el camino a la utopía social y

22 Cf. el capítulo 4 y *supra* en estas conclusiones.

tecnológica en detrimento de la voluntad utópica que se centra en la corporalidad (íd.). En su análisis, la planificación de la existencia, tanto en el fascismo como en la Unión Soviética, se combina con la planificación técnica a escala planetaria; esto es, la utopía de la primera naturaleza es olvidada por el comunismo soviético y subordinada a la idea de sangre en el fascismo. Con ello se pierde la posibilidad de realización de ambas utopías: en el caso de la revolución comunista, por la subestimación de estos aspectos de lo humano; en el caso del fascismo, por su apropiación en una falsa utopía, que Benjamin identifica con el eslogan “Sangre y suelo”, que bloquea ambas. Con la idea de la sangre, se niega la utopía de la primera naturaleza, sometiendo al cuerpo humano a un concepto científico-metafísico del amor y la muerte;²³ con la idea de suelo, se somete la utopía social, al reducirla a un concepto de hombre que se realiza en sus hazañas guerreras con la tecnología.²⁴

La imagen que Benjamin utiliza para plasmar el sentido de los fines de la revolución y sus ideales utópicos es la del niño que estira los brazos para alcanzar la luna:

Como ahora un niño, cuando aprende a agarrar, tiende la mano hacia la luna como si fuera una pelota, así también toda revolución concibe como accesibles ante sus ojos los objetivos que en primer lugar son utópicos. Pero aparece en la revolución una doble voluntad utópica. (GS VII/2, 666)

23 Un ejemplo extremo y burdo de esta falsificación de la utopía revolucionaria se observa en *Mi lucha*, en donde puede apreciarse el programa político para estos dos problemas humanos. Aunque más sutiles, los discursos de los revolucionarios conservadores a menudo también responden a esta consigna y “resuelven” el desafío revolucionario de lo erótico y lo existencial recurriendo al mito de la sangre.

24 Cf. capítulo 4, punto 2.1.

Lo que el proyecto político benjaminiano se propone es darle un contenido a esta voluntad utópica de la primera naturaleza, que ha pasado a ser olvidada o tergiversada por las tendencias contemporáneas que Benjamin analiza. De allí que los términos en los que introduce ciertos conceptos como los de tradición o experiencia, y que enmarcan el contenido utópico dado a las experiencias del amor y la muerte, posean un significado político. El caso de la presencia de espíritu, que se encuentra en el núcleo de la constelación conceptual construida por Benjamin para una renovación del materialismo histórico, es paradigmático en este sentido: la concibe Benjamin como una categoría política (GS V/I, 598).²⁵ La percepción del presente vincula la política con la utopía de la corporalidad olvidada en la utopía de la segunda naturaleza. El aquí y ahora en su espacialidad absoluta que implica tanto la experiencia del amor como la de muerte conlleva una atención de la conciencia, que incorpora un aspecto de intencionalidad a la tendencia no intencional de la filosofía de Benjamin. Su concepción política, entonces, con la incorporación de elementos materialistas a mediados de los años veinte, no se basa en una pura inmediatez ni en una espera anarco-mesiánica, sino que estudia aspectos de la experiencia que permitan un despertar de la conciencia en un sentido revolucionario. La experiencia que quiere recuperar para el materialismo histórico, tal como aparece en la *Obra de los pasajes*, le otorga contenido a la utopía de la primera naturaleza. Benjamin intenta dar sustancialidad a la experiencia del amor a partir de la experiencia surrealista, e incorpora los aspectos malditos de la poesía de Baudelaire así como la crítica al amor burgués que

25 Apoya Benjamin su concepción política de la presencia de espíritu en palabras de Turgot: "Antes de que hayamos aprendido que las cosas están en una situación determinada, ellas ya han cambiado muchas veces. De ese modo siempre percibimos los acontecimientos demasiado tarde, y la política necesita prever, por así decir, el presente" (LP, 480).

también aparece en Proust. Este contenido utópico del amor se nutre a su vez del proyecto de la utopía fourierista para el cual las pasiones poseen un aspecto creativo que a Benjamin le interesa hacer propio.

Así, los aportes de la *Obra de los pasajes* se basan en este intento de incorporación de una experiencia humana fundamental para la posibilidad de surgimiento de una conciencia del despertar. El ahora de la cognoscibilidad no es posible en el hombre que no ha logrado una forma del amor no alienada. Es decir, la concepción revolucionaria de Benjamin resulta ampliada a niveles de la experiencia que alcanzan aquello que el liberalismo considera la esfera de lo privado. Lo natural y lo social son por igual objetos de redención: ambos aspectos de lo humano se unen a un elemento utópico que se propone redefinir la conciencia del hombre como conciencia despierta.

También en el caso de la muerte, el intento de Benjamin apunta a un “cepillado a contrapelo” de esa experiencia como experiencia constitutiva de lo humano. Si la muerte es en esencia parte de la utopía de la primera naturaleza, en sus aspectos corporales y orgánicos, se encuentra arrojada al ámbito de la técnica y, por lo tanto, subsumida en una falsa forma utópica de lo social. La eternidad, que la tecnología y la ciencia pretenden alcanzar para eliminar el sentido orgánico propio de la finitud material del cuerpo, es la máscara de una utopía perversa que somete al hombre a la pura progresividad del tiempo. La duración se convierte en la expresión de la vida y borra la espacialidad de la experiencia de la muerte, que Benjamin intenta recuperar en su análisis. La concepción de la muerte como zona, como región del ahora en la que cuerpo y conciencia se funden en la experiencia de pasaje y de concreción, es una posible respuesta dada por Benjamin en el marco de su concepción del materialismo histórico.

En este caso, al igual que en el anterior, también incorpora a la noción de experiencia elementos de un pensamiento

políticamente alejado del materialismo. En ello consiste su renovación y su crítica: la influencia de Hofmannsthal, como la literatura de Proust cuyo centro es, según Benjamin, la muerte, se vuelven parte de la construcción de una utopía de la muerte. La muerte es concebida como pasaje, como región o espacio de transformación no solamente corporal sino también social. En ella se perciben los cambios introducidos en la utopía de la segunda naturaleza, pero también en la primera.

La confrontación con el movimiento expresionista, así como con las interpretaciones de la muerte ligadas a la guerra, lleva a Benjamin a postular la necesidad de recuperar la experiencia de la muerte desde otra perspectiva.²⁶ El caso que estudia para mostrar la materialización de la utopía frustrada de la muerte es la moda. En el esquema, que se retoma en el capítulo 3, pensado para la *Obra de los pasajes*, esta dialéctica ocupa el segundo lugar.²⁷ La dialéctica del despertar de la conciencia abarca dos movimientos interiores en los que se pone en juego las dos experiencias de la primera naturaleza: el amor y la muerte.

La inclusión de experiencias vitales en lo que Benjamin se proponía como un giro dialéctico, político, en la interpretación de la historia, es parte de la esencia de la transformación propiciada por el proyecto. Estas experiencias contienen el elemento olvidado de lo humano que disciplinas y tendencias no materialistas habían sabido reconocer en su potencialidad. Así como el fascismo había construido un mito a partir de las necesidades de la primera y segunda naturaleza, mito que Benjamin identifica con la sangre, a nivel

26 Holz llamó la atención sobre el aspecto expresionista de la filosofía benjaminiana así como de la blochiana (Holz 1992, 79), lo que subraya la hipótesis aquí planteada de que su pensamiento se preocupa por rescatar las temáticas abordadas por movimientos e intelectuales que lejos se encontraban de su posicionamiento político.

27 Cabe recordar aquí el esquema que plantea tres dialécticas en su síntesis: 1) la de la perspectiva, 2) la de la moda y 3) la del amor. Para este punto, cf. la sección 7 del capítulo 3.

natural, y el suelo, a nivel social, el proyecto se propone el desenmascaramiento de esas necesidades y su reversión utópica en el análisis materialista.

En el contexto de su investigación sobre las facultades miméticas, en los años treinta, Benjamin recurre a la infancia para mostrar las tendencias humanas ocultas que se propone recuperar:

Es indudable que la infancia nos encadena a las cosas; incluso, quizás, ella recorre el mundo de las cosas en estaciones de un viaje, de cuya extensión nosotros no podemos tener noción. ¿No podría ser que ella comienza en el punto más alejado? Primero, en el instante del nacimiento se vuelve semejante a lo más alejado en el estrato inconsciente más profundo de la propia existencia, para amoldarse más tarde a las cosas de su entorno estrato por estrato, de modo que lo que hacen la educación y la influencia humana, es solamente una fuerza en el campo de muchas fuerzas influyentes ante lo cual el niño responde con aquella capacidad de mimesis, que le era propia a la humanidad en sus épocas tempranas y hoy solamente obra inquebrantablemente en el niño. (GS VII/2, 792)

Las fuerzas activas sobre las que llama la atención no se restringen a la educación y la cultura que la sociedad impone al niño, sino que permanecen presentes en el hombre como huella humana de épocas pasadas. El adulto no es capaz de ponerlas en funcionamiento, pero dichas fuerzas existen. Fueron las responsables de unir al hombre con el cosmos (íd.) y por lo tanto de dotar al primero de una trascendencia que lo une a la naturaleza. Al escindir su mundo del cosmos, el hombre traza una línea temporal progresiva que lo separa de las cosas que lo rodean. El mensaje de alerta del proyecto

benjaminiano se ocupa de denunciar cómo tendencias políticamente regresivas supieron apropiarse de estas fuerzas para construir mitos que justifiquen el estado de explotación capitalista.²⁸ Pero Benjamin se niega a aceptar la mera oposición mito-razón planteada por la Modernidad, se propone en cambio recuperar la imagen que el mito presenta y echar por tierra la lógica de la razón que representa. Resultado de ello es la elaboración del concepto de imagen dialéctica que plantea una dialéctica figurativa, no lineal ni temporal y que implica un hacer presente y no una representación.

La introducción de los problemas del amor y la muerte en la *Obra de los pasajes*, así como la función que la infancia cumple dentro de este, son señales de que Benjamin pensaba esa imagen del despertar como una forma de crítica del concepto mismo de vida humana. Si el tema no es planteado en términos de vida es a causa de las tendencias con las que se enfrentaba, pero también debido a que el lenguaje mismo debía, según sus parámetros y sus posiciones tempranas, ser depurado y criticado. La crítica benjaminiana señala en dirección a esta recuperación de lo vital desde una perspectiva del presente, opuesta a la metafísica ideológica de las corrientes que derivaron en el fascismo. Esto es para Benjamin la resignificación de los conceptos desde una perspectiva política. El giro propuesto en el proyecto, y confirmado en los ensayos de la década del treinta, consiste en ganar para el presente la fuerza de la embriaguez de lo vital,²⁹ actualizar esa fuerza que se presenta en los problemas de lo que

28 Benjamin encuentra esta tendencia regresiva no solamente en el fascismo sino en la tradición literaria encarnada en la figura de George, del que se ocupa, por ejemplo, en la reseña "Rückblick auf Stefan George" (Retrospectiva sobre Stefan George) (GS III, 392-399). Benjamin expone allí lo que considera una literatura que fusiona el "ídolo cósmico" y el biológico (*biologische Idol*) y que pretende una renovación espiritual sin una transformación política.

29 Esta idea se analiza más en detalle en el capítulo 3, a partir de la formulación del ensayo sobre el surrealismo.

llama “primera naturaleza”. Así, la incorporación de lo existencial al proyecto político se da a través de esta concepción de la experiencia de lo vital, *que no se encuentra planteada en términos de vida, sino de trabajo*: el concepto de experiencia, en su diferenciación del de vivencia, es para Benjamin producto de una elaboración. Bajo las formulaciones del concepto de experiencia se mantiene la unión de hombre y naturaleza, no como prehistoria mítica, sino como utopía perdida y oculta por la tradición. En esta concepción de experiencia, la incorporación de elementos irracionales es puesta a favor de una noción de razón enemiga del mito. Su interpretación se sostiene así sobre una dialéctica concebida como detención temporal y presentación espacial de imágenes.

Así, en su reseña de 1928, “Juguetes y juego”, sostiene que

antes que en las exteriorizaciones del amor, entramos en la existencia y el ritmo a menudo hostil y no compenetrado de otro ser humano; lo experimentamos tempranamente con los ritmos originarios [*ursprünglichen Rhythmen*], que se manifiestan en sus formas más simples en esos juegos con cosas inanimadas”. (GS III, 130 y ss.) (JJ, 93, la traducción ha sido modificada)

Benjamin resume entonces su concepción de lo humano en un núcleo originario que trasciende el concepto de vida. Quizás este sea uno de los grandes referentes de su filosofía. La reproducción de la vida y la muerte son uno de los ejes sobre los que se construye la visión política de Benjamin. Frente a una época que “no quiere saber nada de la muerte”, nace la necesidad de poner al descubierto los caminos que esta tiene para expresarse.

El proyecto político benjaminiano contiene formas inconclusas de descubrir las latencias utópicas transformadoras

de lo social y de lo subjetivo. Su concepto de revolución aspira, en este sentido, a la superación de la escisión forma-contenido en lo que se refiere a las expresiones humanas. Los temas existenciales, como el amor y la muerte, son ejes centrales de su análisis. Con ello, Benjamin despliega una perspectiva sobre lo político, en la que se percibe entonces, la construcción, por un lado crítica, pero también utópica, de un proyecto construido constelativamente, junto a la formulación de un concepto de política ampliado al ámbito de los sentimientos humanos. El análisis comparativo, así como la introducción de aspectos de la literatura retomados por Benjamin en su teoría del despertar, evidencian que las expresiones vitales de la infancia, el amor y la muerte son parte del contenido utópico que otorga carácter afirmativo al proyecto benjaminiano. De esta manera, en la elaboración de un andamiaje conceptual para su proyecto político, Benjamin introduce en la dialéctica un elemento ontológico que conduce la esencia, con su matiz idealista, hacia la utopía y que otorga a la experiencia un sentido existencial-materialista anclado en el presente. El materialismo benjaminiano no solamente se nutre de la teología judía y de la mística, sino que avanza en el intento de formular un sentido de lo vital que supere las dicotomías tradicionales de lo humano.

Bibliografía

Ediciones en idioma original de la obra de Walter Benjamin

(Las siglas de los títulos se indican entre corchetes)

Benjamin, W. (1972-1989). *Gesammelte Schriften* [GS] (ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser), 7 tomos. Frankfurt a/M, Suhrkamp.

———. (1978). *Briefe* [Br] (ed. G. Scholem y Theodor W. Adorno), 2 tomos. Frankfurt a/M, Suhrkamp.

———. (1995-2000). *Gesammelte Briefe* [GB] (ed. Christoph Gódde y Henri Lonitz), 6 tomos. Frankfurt a/M, Suhrkamp.

———. (2009). *Einbahnstraße. Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, tomo 8, (ed. Detlev Schöttker). Frankfurt a/M, Suhrkamp.

———. (2010). *Über den Begriff der Geschichte. Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, tomo 19, (ed. Gérard Raulet). Frankfurt a/M, Suhrkamp.

———. Scholem, G. (1980). *Briefwechsel* (ed. Gershom Scholem). Frankfurt a/M, Suhrkamp.

Ediciones en español de obras de Walter Benjamin

(Citadas por las siglas indicadas entre corchetes)

- [AE] (1996). "Las afinidades electivas de Goethe". En *Dos ensayos sobre Goethe*, pp. 11-69. Trad. de Graciela Calderón y Griselda Mársico. Barcelona, Gedisa.
- [AP] (1998). "El autor como productor". En *Iluminaciones III. Tentativas sobre Brecht*, pp. 115-134. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [ATB] (1998). "Sobre algunos temas en Baudelaire". En *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, pp. 121-170. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [CB] (1996). "Crónica de Berlín". En *Escritos autobiográficos*, pp. 188-242. Trad. de Teresa Rocha Barco. Madrid, Alianza.
- [CC] (1988). *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*. Trad. de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Barcelona, Península.
- [CD] (1973). "El carácter destructivo". En *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pp. 157-161. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [CV] (1991). "Para una crítica de la violencia". En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, pp. 23-45. Trad. de Roberto Blatt. Madrid, Taurus.
- [DB] (2012). *Origen del 'Trauerspiel' alemán*. Trad. de Carola Pivetta. Buenos Aires, Gorla.
- [DC] (1967). "Destino y carácter". En *Ensayos escogidos*, pp. 131-137. Trad. de H. A. Murena. Buenos Aires, Sur.
- [DM] (1990). *Diario de Moscú*. Trad. de Marisa Delgado. Buenos Aires, Taurus.
- [DMB] (1992). "Desembalo mi biblioteca". En *Cuadros de un pensamiento*, pp. 105-116. Trad. de Susana Mayer con la colaboración de A. Mancini. Buenos Aires, Imago Mundi.
- [DU] (1987). *Dirección única*. Trad. de Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Madrid, Alfaguara.
- [EA] (1996). *Escritos autobiográficos*. Trad. de Teresa Rocha Barco. Madrid, Alianza.
- [EF] (1989). "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs". En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pp. 87-135. Trad. de Jesús Aguirre. Buenos Aires, Taurus.
- [EN] (1986). "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov". En *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, pp. 189-211. Trad. de Roberto J. Vernengo. Barcelona, Planeta-Agostini.

- [EP] (1989). "Experiencia y pobreza". En *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pp. 165-173. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [ES] (1991). "La enseñanza de lo semejante". En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, pp. 85-89. Trad. de Roberto Blatt. Madrid, Taurus.
- [EXP] (1993). "'Experiencia'". En *La metafísica de la juventud*, pp. 93-97. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós.
- [FK] (1986). "Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte". En *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, pp. 213-238. Trad. de Roberto J. Vernengo. Barcelona, Planeta-Agostini.
- [HA] (1995). *Personajes alemanes*. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós.
- [HAS] (1984). *Haschisch*. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [HF] (1973). "Pequeña historia de la fotografía". En *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pp. 65-83. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [IB] (1990). *Infancia en Berlín hacia 1900*. Trad. de Klaus Wagner. Buenos Aires, Alfaguara.
- [IP] (1986). "Para una imagen de Proust". En *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, pp. 239-251. Trad. de Roberto J. Vernengo. Barcelona, Planeta-Agostini.
- [JG] (1998). "Tres iluminaciones sobre Julien Green". En *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*, pp. 105-123. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [JJ] (1989). "Juguetes y juego. Comentario sobre una obra monumental". En *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, pp. 89-94. Trad. de J. J. Thomas. Buenos Aires, Nueva Visión.
- [KK] (1986). "Karl Kraus, hombre universal". En *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, pp. 159-188. Trad. de Roberto J. Vernengo. Barcelona, Planeta-Agostini.
- [LGLH] (1986). "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres". En *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, pp. 139-153. Trad. de Roberto J. Vernengo. Barcelona, Planeta-Agostini.
- [LP] (2005). *Libro de los Pasajes*. Ed. de Rolf Tiedemann. Trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid, Akal.

- [MC] (1998). "Dos iluminaciones sobre Kafka". En *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*, pp. 197-217. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [MJ] (1993). "Metafísica de la juventud". En *La metafísica de la juventud*, pp. 99-106. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós.
- [MU] (1992). "Moscú". En *Cuadros de un pensamiento*, pp. 26-68. Trad. de Susana Mayer con la colaboración de A. Mancini. Buenos Aires, Imago Mundi.
- [OA] (1989). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". (3ª versión). En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pp. 17-60. Trad. de Jesús Aguirre. Buenos Aires, Taurus.
- [PFF] (1986). "Sobre el programa de la filosofía futura". En *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, pp. 5-19. Trad. de Roberto J. Vernengo. Barcelona, Planeta-Agostini.
- [PLI] (1989). "Panorama del libro infantil". En *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, pp. 73-78. Trad. de J. J. Thomas. Buenos Aires, Nueva Visión.
- [PSI] (1998). "El París del Segundo Imperio en Baudelaire". En *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, pp. 21-120. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [PTIP] (1989). "Programa de un teatro infantil proletario". En *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, pp. 101-106. Trad. de J. J. Thomas. Buenos Aires, Nueva Visión.
- [SB] (1973). "Sombras breves". En *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pp. 141-154. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [SFM] (1967). "Sobre la facultad mimética". En *Ensayos escogidos*, pp. 105-107. Trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Sur.
- [SS] (1998). "Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente". En *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*, pp. 65-101. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [SU] (1998). "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea". En *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*, pp. 41-62. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [TFA] (1991). "Teorías del fascismo alemán". En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, pp. 47-58. Trad. de Roberto Blatt. Madrid, Taurus.

- [TH] (1973). "Tesis de filosofía de la historia". En *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, pp. 177-191. Trad. de Jesús Aguirre. Madrid, Taurus.
- [TT] (1967). "La tarea del traductor". En *Ensayos escogidos*, pp. 77-88. Trad. de H. A. Murena. Buenos Aires, Sur.
- [VE] (1993). "La vida de los estudiantes". En *La metafísica de la juventud*, pp. 117-136. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós.
- [VL] (1989). "Viejos libros infantiles". En *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, pp. 65-71. Trad. de J. J. Thomas. Buenos Aires, Nueva Visión.
- [ZP] (1992). "Zentralpark". En *Cuadros de un pensamiento*, pp. 173-213. Trad. de Susana Mayer con la colaboración de A. Mancini. Buenos Aires, Imago Mundi.

Bibliografía general

- Abellán, J. (1997). *Nación y nacionalismo en Alemania. La "cuestión alemana" (1915-1990)*. Madrid, Tecnos.
- Adorno, Th. W. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Trad. de M. Sacristán. Barcelona, Ariel.
- . (1991). *Actualidad de la filosofía*. Trad. de J. L. Arantegui Tamayo. Barcelona, Paidós.
- . (1995). *Sobre Walter Benjamin*. Trad. de C. Fortea. Madrid, Cátedra.
- Agamben, G. (2001). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Trad. de T. Segovia. Valencia, Pre-Textos.
- . (2007). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. de S. Matón. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- Amengual, G., Cabot, M., Vermal, J. L. (eds.) (2008). *Ruptura de la tradición*. Madrid, Trotta.
- Arato, A., Breines, P. (1986). *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. Trad. de J. Aguilar Mora. México, Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (2004). *La tradición oculta*. Trad. de V. Gómez Ibáñez. Buenos Aires, Paidós.

- Baudelaire, Ch. (2003). *Obra poética completa*. Trad. y ed. de E. López Castellón. Madrid, Akal.
- Bauer, M. (2008). *Farbphantasien, Dingallegorese und Raumzeit. Studien zur Melancholie bei Walter Benjamin*. Berlín, Lit Verlag.
- Bataille, G. (1971). *La literatura y el mal*. Trad. de L. Munárriz. Madrid, Taurus.
- Benjamin, A. (1994). "Time and Task. Benjamin and Heidegger Showing the Present". En Benjamin, A., Osborne, P. (eds.). *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, pp. 216-250. Nueva York, Routledge.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria, ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Trad. de P. Ires. Buenos Aires, Cactus.
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Trad. de A. Morales Vidal. Madrid, Siglo XXI.
- Blanchot, M. (1991). *De Kafka a Kafka*. Trad. de J. Ferreiro. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, E. (1964). *Geist der Utopie (1923)*. Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- . (1985). *Geist der Utopie. Erste Fassung, Faksimile der Ausgabe von 1918*. Frankfurt a/M, Suhrkamp.
- Bolle, W. (2014). "Historia". En Opitz, M., Wizisla, E., (eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*, pp. 527-590.
- Bratu Hansen, M. (2012). *Cinema and Experience*. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin and Theodor W. Adorno. Berkeley, University of California Press.
- Breton, A. (1969). *Manifiestos del surrealismo*. Trad. de A. Bosch. Madrid, Guadarrama.
- Britt, B. (1996). *Walter Benjamin and the Bible*. Nueva York, Continuum.
- Brod, M. (2000). *Kafka*. Trad. de C. Grieben. Buenos Aires, Emecé.
- Brodersen, M. (1997). *Walter Benjamin. A Biography*. Nueva York, Verso.
- . (2008). "Die Entstehung der Deutschen Menschen". En Wizisla, E., Hahn, B. (eds.). *Walter Benjamins "Deutsche Menschen"*, pp. 9-22. Göttingen, Wallstein.
- Brüggemann, H. (2007). *Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie*. Würzburg, K&N.

- . (2011). "Fragmente zur Ästhetik/Phantasie und Farbe". En Lidner, B. (ed.). *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, pp. 124-133.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*, Th. W. Adorno, W. Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Trad. de N. Rabotnikof. México, Siglo XXI.
- . (2001). *Dialéctica de la mirada*. Trad. de N. Rabotnikof. Madrid, Visor.
- . (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Trad. de M. López Seoane. Buenos Aires, Interzona.
- Bullivant, K. (1990). "La Revolución Conservadora". En Phelan, A. (ed.). *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*, pp. 67-95. Valencia, Alfons El Magnànim.
- Caygill, H. (1994). "Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition". En Benjamin, A., Osborne, P. (eds.). *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, pp. 1-31.
- . (1998). *Walter Benjamin. The Colour of Experience*. Londres y Nueva York, Routledge.
- Darby, D. (2000). "Photography, Narrative, and the Landscape of Memory in Walter Benjamin's Berlin". En *Germanic Review*, nº LXXV/3, 210-225.
- Doderer, K. (1996). "Walter Benjamin and Children's Literature". En Fischer, G. (ed.). *With a Sharpened Axe of Reason. Approaches to Walter Benjamin*, pp.169-175.
- Eagleton, T. (1998). *Walter Benjamin, o hacia una crítica revolucionaria*. Trad. de J. García Lenberg. Madrid, Cátedra.
- Elias, N. (2009). *Los alemanes*. Trad. de L. Segura y A. Scherp. Buenos Aires, Trilce.
- Fehér, F. (1985). "Lukács and Benjamin: Parallels and Contrasts". En *New German Critique*, nº 34, 125-138.
- Fenves, P. (2011). *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. California, Stanford University Press.
- Fietkau, W. (1986). "Loss of Experience and Experience of Loss: Remarks on the Problem of the Lost Revolution in the Work of Benjamin and His Fellow Combatants". En *New German Critique*, nº 39, 169-178.
- Finkelde, D. (2003). *Benjamin liest Proust. Mimesislehre. Sprachtheorie. Poetologie*. München, Wilhelm Fink.

- Fischer, G. (ed.) (1996). *With a Sharpened Axe of Reason. Approaches to Walter Benjamin*. Oxford y Herndon, Berg.
- Fischer, G. (1996). "Benjamin's Utopia of Education as *Theatrum Mundi et Vitae*: On the Programme of a Proletarian Children's Theatre". En (ed.), *With a Sharpened Axe of Reason. Approaches to Walter Benjamin*, pp. 201-217.
- Fürnkäs, J. (2014). "Aura". En Opitz, M., Wizisla, E., (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*, pp. 83-158.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método*. Trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito. Salamanca, Sígueme.
- Gagnebin, J. M. (1993). "El original y el otro". En Massuh, G., Fehrmann, S., Casullo, N. (eds.). *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, pp. 23-36. Buenos Aires, Alianza/Goethe-Institut.
- . (2001). *Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin*. Würzburg, K&N.
- Hallacker, A. (2004). *Es spricht der Mensch. Walter Benjamins Suche nach der Lingua adamica*. München, Wilhelm Fink.
- Hanssen, B. (1998). *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Berkeley, University of California Press.
- Herf, J. (1993). *Modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Trad. de E. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hillach, A. (2014). "Imagen dialéctica". En Opitz, M., Wizisla, E., (eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*, pp. 643-708.
- Holz, H. H. (1992). *Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin*. Bonn, Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger.
- . (2014). "Idea". En Opitz, M., Wizisla, E., (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*, pp. 591-641.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Trad. de G. Mársico. Buenos Aires, Katz.
- Jacobs, C. (1971). "Walter Benjamin: Image of Proust". En *MLN*, nº LXXXVI/ 6, pp. 910-932.
- Jarque, V. (1992). *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.

- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*. Trad. de J. C. Curutchet. Madrid, Taurus.
- . (2000). "Against consolation: Walter Benjamin and the Refusal to Mourn". En Winter, J., Sivan, E. (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, pp. 221-239. Cambridge, Cambridge University Press.
- . (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Trad. de A. Bixio. Buenos Aires, Paidós.
- . (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Trad. de G. Ventureira. Buenos Aires, Paidós.
- Jünger, E. (1990). *El trabajador. Dominio y figura*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Barcelona, Tusquets.
- . (2005). *Tempestades de acero*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Barcelona, Tusquets.
- Kambas, C. (1992). "Walter Benjamin liest Georges Sorel: *Réflexions sur la violence*". En Opitz, M., Wizisla, E. (eds.). "Aber ein Sturm weht vom Paradiese her", pp. 250-270. Leipzig, Reclam.
- Karrenbrock, H. (1999). "Lese-Zeichen. Das Lesen, die Kinder und die Bücher bei Walter Benjamin". En Garber, K., Rehm, L. (eds.). *Global Benjamin*, pp. 1511-1525. München, Fink.
- Klossowski, P. (1995). "Between Marx and Fourier". En Smith, G. (ed.). *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*, pp. 367-370. Massachusetts, MIT Press.
- Kracauer, S. (2008a). *Los empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente*. Trad. de M. Vedda. Barcelona, Gedisa.
- . (2008b). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*. Trad. de L. Carugati. Barcelona, Gedisa.
- . (2009). *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*. Trad. de V. Grinberg Pla. Barcelona, Gedisa.
- Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J. L. (2002). *El mito nazi*. Trad. de J. C. Moreno Romo. Barcelona, Anthropos.
- Lehmann, H. Th. (1996). "An interrupted performance: on Walter Benjamin's Idea of Children's Theatre". En Fischer, G. (ed.). *With a Sharpened Axe of Reason. Approaches to Walter Benjamin*, pp. 179-200.

- Lemke, A. (2005). *Gedächtnisräume des Selbst. Walter Benjamins 'Berliner Kindheit um neunzehnhundert'*. Würzburg, K&N.
- Lindner, B. (ed.) (2011). *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart/Weimar, Metzler.
- . (2014). "Alegoría". En Opitz, M., Wizisla, E., (eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*, pp. 17-82.
- Löwy, M. (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Trad. de H. Tarcus. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- . (2003). *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Trad. de H. Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- . (2006). *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*. Trad. de C. Benito, E. Castro y S. Guiard. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- . (2007a). *Franz Kafka soñador insumiso*. México, Taurus.
- . (2007b). "El marxismo de la subjetividad revolucionaria de Lukács". En *Herramienta*, nº 34, 99-105.
- Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. Trad. de M. Sacristán. México, Grijalbo.
- . (1985). *El alma y las formas y Teoría de la novela*. Trad. de M. Sacristán. México, Grijalbo.
- Lunn, E. (1996). *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*. Trad. de E. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica.
- Mayer, H. (1992). *Walter Benjamin, el contemporáneo*. Trad. de G. Muñoz. Valencia, Ed. Alfons El Magnànim-IVEI.
- Mayer, M. (2010). *Der erste Weltkrieg und die literarische Ethik. Historische und systematische Perspektiven*. München, Wilhelm Fink.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca-Londres, Cornell University Press.
- Mehlman, J. (1993). *Walter Benjamin for Children. An essay on His Radio Years*. Chicago-Londres, The University of Chicago Press.

- Menninghaus, W. (1993). "Lo inexpressivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin". En Massuh, G., Fehrmann, S., Casullo, N. (eds.). *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, pp. 37-56. Buenos Aires, Alianza / Goethe-Institut.
- . (1995). "Walter Benjamin's Theory of Myth". En Smith, G. (ed.). *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*, pp. 292-325. Massachusetts, MIT Press.
- Missac, P. (1988). *Walter Benjamin, de un siglo al otro*. Trad. de B. E. Anastasi de Lonné. Barcelona, Gedisa.
- Mommsen, H. (1998). *The Rise and Fall of Weimar Democracy*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Mosès, S. (1997). *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Trad. de A. Martorell. Madrid, Cátedra.
- Mosse, G. L. (1970). *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- Müller, B. (1999). "Zum Zusammenhang von Spiel und Erlösung in Benjamins Kafka-Essay". En Garber, K., Rehm, L. (eds.). *Global Benjamin*, pp. 541-550. Múnich, Fink.
- Opitz, M., Wizisla, E. (eds.) (2014). *Conceptos de Walter Benjamin*. Ed. en español al cuidado de M. Belforte y M. Vedda. Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Palmier, J. M. (1978). *L'expressionnisme comme révolte*. París, Payot.
- . (2006). *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu. Esthétique et politique chez Walter Benjamin*. Ed. establecida, anotada y presentada por Florent Perrier. Prefacio de Marc Jimenez. París, Klincksieck.
- Pauen, M. (1999). "Eros der Ferne. Walter Benjamin und Ludwig Klages". En Garber, K., Rehm, L. (eds.). *Global Benjamin*, pp. 693-715. Múnich, Fink.
- Pensky, M. (1996). "Tactics of Remembrance: Proust, Surrealism, and the Origin of the Passagenwerk". En Steinberg, M. P. (ed.). *Walter Benjamin and the Demands of History*, pp. 164-189. Nueva York, Cornell University Press.
- Platón (1992). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. de G. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo. Madrid, Gredos.
- Proust, M. (1971). *Obras completas*. Trad. de C. Berges, M. Tudela, D. Pruna, M. T. Arbo y G. Lledo. Barcelona, Plaza y Janés.

- . (1975). *En busca del tiempo perdido*. Trad. de P. Salinas, F. Gutiérrez y J. Quiroga Pla, 2 tomos. Barcelona, Plaza y Janés.
- . (2005). *Contra Sainte-Beuve: recuerdos de una mañana*. Trad. de J. Albiñana. Barcelona, Tusquets.
- Pulliero, M. (2005). *Le désir d'authenticité. Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande*. París, Bayard.
- Raymond, M. (1983). *De Baudelaire al surrealismo*. Trad. de J. J. Domenchina. México, Fondo de Cultura Económica.
- Robert, M. (1965). "Kafka y el proceso de la literatura". En *Eco. Revista de la cultura de Occidente*, nº XI/66, 553-581.
- Sazbón, J. (2002). "Historia y paradigmas en Marx y Benjamin". En *Historia y representación*, pp. 156-178. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- . (2009). "Historia y experiencia". En *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, pp. 261-293. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Schiavoni, G. (2011). "Zum Kinde". En Lindner, B. (ed.), *Benjamin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, pp. 373-385.
- Schlossman, B. (1988). "Proust and Benjamin: the invisible image". En Nägele, R. (ed.), *Benjamin's Ground. New Readings of Walter Benjamin*, pp. 105-118. Detroit, Wayne State University Press.
- Scholem, G. (1998). *Walter Benjamin y su ángel*. Trad. de R. Ibarlucía y L. Carugati. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- . (2001). *La cábala y su simbolismo*. Trad. de J. A. Prado. Buenos Aires, Siglo XXI.
- . (2008). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Trad. de J. F. Yvars y V. Jarque. Buenos Aires, De Bolsillo.
- Schöttker, D. (2014). "Recorder". En Opitz, M., y Wizisla, E., *Conceptos de Walter Benjamin*, pp. 955-1011.
- Schulte, C. (1999). "Krieger! Denk mal! Walter Benjamins erster Versuch über Karl Kraus". En Garber, K., Rehm, L. (eds.), *Global Benjamin*, pp. 527- 540. Múnich, Fink.
- Spencer, L. (1985). "Introduction to Central Park" y "Allegory in the World of the Commodity: the Importance of Central Park". En *New German Critique*, nº 34, 28-31 y 59-77.

- Spengler, O. (1966). *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Trad. de M. García Morente. 2 Vols. Madrid, Espasa-Calpe.
- Steiner, U. (2001). "The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political". En *New German Critique*, nº 83, 43-88.
- Stoljar, M. M. (1996). "Sirens of Gaslight and Odalisques of the Oil Lamp: The Language of Desire in the Arcades Project". En Steinberg, M. P. (ed.). *Walter Benjamin and the Demands of History*, pp. 99-112. Nueva York, Cornell University Press.
- Szondi, P. (1974). "Los cuadros de ciudades de Benjamin". En *Lo ingenuo es lo sentimental*, pp. 119-133. Trad. de H. A. Murena. Buenos Aires, Sur.
- . (1978). "Hope in the Past: On Walter Benjamin". En *Critical Inquiry*, nº IV/3, 491-506.
- Tiedemann, R. (2004). "Dialectics at a Standstill" (1988). En Benjamin, W., *The Arcades Project*, pp. 929-945. Harvard, Harvard University Press.
- . (2005). "Introducción del editor". En Benjamin, W., *Libro de los Pasajes*, pp. 9-33. Ed. de Rolf Tiedemann. Trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid, Akal.
- Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*. Trad. de M. A. Petrecca. Buenos Aires, Prometeo.
- Valéry, P. (1995). *Estudios literarios*. Trad. de J.C. Díaz de Atauri. Madrid, Visor.
- Vedda, M. (2011). *La irrealidad de la desesperación. Estudios sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*. Buenos Aires, Gorla.
- Weber, S. (2008). *Benjamin's abilities*. Massachusetts, Harvard University Press.
- Weidner, D. (2006). "Das Überstürzen der Tradition. Das Problem der Lehre in den Debatten zwischen Benjamin und Scholen". En *Trajekte*, nº13, pp. 36-38.
- Weidmann, H. (2014). "Despertar/sueño". En Opitz, M., Wizisla, E., (eds.). *Conceptos de Walter Benjamin*, pp. 305-337.
- Weigel, S. (1996). "Reading/Writing: the Feminine City: Calvino, Hessel, Benjamin". En Fischer, G. (ed.), *With a Sharpened Axe of Reason. Approaches to Walter Benjamin*, pp. 85-98.
- . (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Trad. de J. Amícola. Buenos Aires, Paidós.

- . (2011). "Johann Jakob Bachofen" y "Zu Franz Kafka". En Lidner, B. (ed.). *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, pp. 539-542 y 543-556.
- . (2007). "La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano en "'Las afinidades electivas' de Goethe" de Walter Benjamin". En *Acta Poética*, nº XXVIII/ 1-2, 173-204.
- . (2014). "Eros". En Opitz, M., Wizisla, E., (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*, pp. 417-478.
- Wiggershaus, R. (2010). *La escuela de Fráncfort*. Trad. de M. Romano Hassán. México, Fondo de Cultura Económica.
- Witte, B. (1986). "Paris-Berlin-Paris: Personal, Literary, and Social Experience in Walter Benjamin's Late Works". En *New German Critique*, nº 39, 49-60.
- . (1990). *Walter Benjamin, una biografía*. Trad. de A. Bixio. Barcelona, Gedisa.
- Wizisla, E. (2007). *Benjamin y Brecht, historia de una amistad*. Trad. de G. Mársico. Buenos Aires, Paidós.
- . (2008a). "¿Renuncia a la producción onírica? Mesianismo político en Benjamin y Brecht". En Vedda, M. (comp.). *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, pp.145-154. Buenos Aires, Herramienta.
- . (2008b). "'Plaquette für Freunde'. Widmungen für die ersten Leser". En Wizisla, E., Hahn, B. (eds.). *Walter Benjamins "Deutsche Menschen"*, pp. 45-67. Göttingen, Wallstein.
- . (2010). "'Por el bien de mi correspondencia completa'. La posteridad en las cartas de Walter Benjamin". En *Herramienta*, nº 43, 33-46.
- Wohlfarth, I. (1978). "No-Man's Land: On Walter Benjamin's 'Destructive Character'". En *Diacritics*, nº VIII/ 2, 47-65.
- . (1996). "Smashing the Kaleidoscope: Walter Benjamin's Critique of Cultural History". En Steinberg, M. P. (ed.). *Walter Benjamin and the Demands of History*, pp. 190-205. Nueva York, Cornell University Press.
- . (2002a). "Walter Benjamin and the Idea of a Technological Eros. A Tentative Reading of Zum Planetarium". En Geyer-Ryan, H., Koopman, P., Klaas, Y. (eds.), *Benjamin Studien/Studies I: Perception and Experience in Modernity*, nº I/1, 65-109.

- . (2002b). "Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero". En Cohen, E., Martínez de la Escalera, A. M. (eds.). *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*, pp. 59-75. México, Siglo XXI.
- . (2002c). "Las políticas de la juventud: la lectura de Walter Benjamin de El Idiota". En *Acta Poética*, n° 23, 143-164.
- Wolin, R. (1982). "Benjamin's Materialist Theory of Experience". En *Theory and Society*, n° XI/ 1, 17-42.
- . (1994). *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*. Berkeley, University of California Press.

La autora

María Belforte

Doctora por la Universidad de Buenos Aires en el área de Filosofía e Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Cursó sus estudios postdoctorales en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires) y se desempeña como docente de grado y de postgrado en dicha Facultad. Forma parte, en calidad de asistente, de la cátedra libre "Teoría Crítica y Marxismo Occidental". En el marco de sus estudios doctorales, investigó en el Walter Benjamin Archiv de Berlín. Estuvo al cuidado de la edición en español de *Conceptos de Walter Benjamin* junto a Miguel Vedita (Opitz, M. / Wizisla, E., eds., Las cuarenta, 2014) y a cargo de la traducción y edición comentada de *Sobre el amor y temas afines. Un problema europeo* (Gorla, 2015), de Walter Benjamin. Es autora de diversos artículos y ha colaborado en publicaciones científicas nacionales e internacionales.

Esta publicación se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de la Imprenta
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
en el mes de agosto de 2016