

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ECONOMÍA

TESIS DE LICENCIATURA EN ECONOMÍA

**TÍTULO: *CRÍTICA A LA ECONOMÍA Y LA VIOLENCIA EN
LA MODERNIDAD CAPITALISTA. UNA MIRADA A WALTER
BENJAMIN***

AUTOR: CARLOS ALBERTO GARCÍA CAMACHO

**TUTOR: MAESTRO LUIS ANTONIO ARIZMENDI
ROSALES**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi madre, mis abuelos y Maru,
mis fuentes de inspiración en
este proyecto de transformación
del mundo.*

«En todo lo concerniente a lo humano,
“la primera y suma regla del obrar y del hablar”
es la de ser “trascendental”».

Bolívar Echeverría

ÍNDICE GENERAL

	Páginas
INTRODUCCIÓN.....	1

Capítulo 1

El debate en torno a la obra de Walter Benjamin

I.	Introducción	4
II.	Walter Benjamin ¿mesianismo o marxismo?	6
	a. La escuela teológica. Scholem	6
	b. La escuela materialista. Adorno	12
III.	El proyecto fallido de Walter Benjamin.	18
	a. La escuela de la contradicción. Habermas	18
IV.	El redescubrimiento de Walter Benjamin	23
	a. Buck-Morss o la crítica al consumo de masas	23
	b. El marxismo romántico de Walter Benjamin. Michael Löwy	37
	c. Técnica y estetización de la vida cotidiana. György Márkus	47
V.	Conclusiones	60

Capítulo 2

Crítica a la economía en la modernidad capitalista desde Walter Benjamin

I.	Introducción	62
	a. Breve apunte sobre modernidad	62
	b. Breve apunte sobre el discurso crítico	67
II.	De la ciudad como plataforma de la modernidad capitalista a la crítica del consumo capitalista	77
	a. Introducción	77
	b. Walter Benjamin y la ciudad	78
	c. París y la haussmanización. La edificación de la ciudad moderna	94
	d. Vivencia y experiencia auténtica en la ciudad	104
	e. Sueños y ciudades. La Comuna	107
	f. Conclusiones	113
III.	De la técnica y el trabajo lúdicos como propuestas para la construcción de una modernidad alternativa	114
	a. Introducción	114
	b. La relación hombre-naturaleza en <i>Calle de dirección única</i>	114

c.	La técnica lúdica o en armonía con la naturaleza en <i>La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica</i>	120
d.	El trabajo lúdico en <i>Las tesis sobre la historia</i>	125
IV.	Conclusiones	131

Capítulo 3

Crítica a la violencia en la modernidad capitalista desde Walter Benjamin

I.	Introducción	133
II.	La teoría del estado de excepción de Carl Schmitt	134
III.	El debate entre Walter Benjamin y Carl Schmitt sobre el estado de excepción	139
IV.	El estado de excepción en la octava tesis <i>Sobre el concepto de historia</i>	144
V.	Conclusiones	150
CONCLUSIONES GENERALES.....		152
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....		156

Introducción general

Antes de iniciar nuestro comentario a Walter Benjamin es necesario hacer una serie de advertencias al lector del presente trabajo de titulación. En primer lugar, nuestro estudio se encuentra fundamentado e íntimamente relacionado con el proyecto de la *crítica de la economía política* de Karl Marx. Lo cual no quiere decir que abordemos de lleno y a fondo la obra de Marx, simplemente buscaremos desarrollar nuestro comentario teniendo en cuenta la formación y los estudios críticos realizados durante la licenciatura en economía. El estudio de la obra de Marx se encuentra implícito y de ninguna forma desarrollado en el presente trabajo. La segunda advertencia que debemos presentar es que nos dedicaremos al análisis de los aspectos económicos en la obra de Benjamin. Cuando no nos ha sido posible, por la relevancia de los conceptos y las formulaciones, abordaremos dimensiones discursivas distintas de la economía, pero íntimamente relacionadas (en Benjamin) con ella, como la filosofía y la teoría del arte. Finalmente, la discusión inicial puede *parecer* ajena a la economía y ahuyentar a lectores. Sin ánimo de parecer arrogante me gustaría recordar que, para Marx, los comienzos en la ciencia siempre son arduos, y los caminos que debemos transitar para alcanzar las cimas del conocimiento no siempre son rectos ni sencillos. Advertido el lector cabe justificar el por qué de nuestro inicio con la discusión en torno al debate de la obra de Walter Benjamin. La principal razón es que nos pareció fundamental dar cuenta de las distintas posiciones en torno a su obra, para desde ahí, posicionarnos en un mirador original que nos permitiera reconocer los aportes de los distintos comentaristas y formarnos una opinión propia del pensador Walter Benjamin. Además, nuestra discusión siempre estuvo enmarcada por una reflexión de carácter económico en torno a la dialéctica entre progreso y devastación que desata el desarrollo contradictorio de las fuerzas productivas técnicas en la modernidad capitalista.

El primer capítulo es un comentario al debate que ha suscitado la obra de Walter Benjamin al interior de la llamada teoría crítica y de sus continuadores, con la clara excepción de la posición de Gershom Scholem, historiador del

pensamiento judío. El propósito de este primer capítulo será exponer en positivo los argumentos de los principales comentaristas a la obra de Walter Benjamin. Centraremos nuestra atención en el debate en torno a la especificidad de su pensamiento, así también, daremos cuenta del modo en que Benjamin desarrolla la dialéctica entre progreso y devastación que desata el despliegue de la modernidad capitalista.

La exposición se encuentra dividida en tres momentos argumentales. El primer momento argumental da cuenta de las posturas de gente cercana a Walter Benjamin como Gershom Scholem y Theodor Adorno. Scholem sería el representante de la *escuela teológica*, mientras que Adorno de la *escuela materialista*. En el segundo momento argumental de nuestro capítulo sólo discutiremos el comentario de Jürgen Habermas. La peculiaridad del argumento de Habermas se encuentra en que su postura parece conservar y trascender las posiciones anteriores. Para Habermas, Benjamin no es un pensador unilateral, en tanto que intenta combinar teología y materialismo en su reflexión; sin embargo, nos dice Habermas, el modo en que lleva a cabo esta *fusión alquímica* conduce al fracaso de su proyecto intelectual. Habermas sería el representante de la *escuela de la contradicción*. Por último, en nuestro tercer momento argumental, abordaremos la discusión más reciente en torno a la obra de Benjamin. Autores como Susa Buck-Morss, Michael Löwy y György Markús serán polemizados en esta sección. La afinidad que muestran estos tres comentaristas es que, frente a los anteriores comentarios, dan cuenta de la multidimensionalidad y del éxito del proyecto benjaminiano. Buck-Morss define al proyecto benjaminiano como crítica a la sociedad de consumo masivo, Löwy como crítica al progreso desde el marxismo romántico, y Markús da cuenta de sus análisis en torno a la estetización de la vida cotidiana y la emancipación de la técnica moderna.

El segundo capítulo es una crítica a la economía desde sus reflexiones en torno a la modernidad. Este capítulo también se encuentra dividido en tres momentos argumentales. El primero, propiamente constituye una introducción, en la cual hacemos un breve balance sobre lo que entendemos por modernidad y discurso crítico para después abordar la *crítica a la economía* desde el

pensamiento de Benjamin. En ese lugar comentamos brevemente la relación entre Marx y Benjamin, así como la intervención de Echeverría en torno a la modernidad capitalista como realmente existente. Así también, damos cuenta del sentido esencial de la modernidad y de la técnica que la fundamenta para después describir la configuración capitalista que subvierte y traiciona ese sentido. Después de esto, explicamos que entendemos por discurso crítico, damos cuenta de su origen histórico en las obras de Marx y Engels, y el movimiento revolucionario del siglo XIX. A través de un rodeo y mediante un análisis fugaz del comentario a las tesis *ad Feuerbach* de Bolívar Echeverría, damos cuenta de la especificidad del discurso crítico en general, para a partir de ahí, discutir las formulaciones de Benjamin en torno a la redefinición del pensamiento revolucionario.

El segundo momento argumental de nuestro capítulo 2 explora las formulaciones sobre la ciudad en la obra de Walter Benjamin. Reconocemos que nuestro argumento no es exhaustivo, pues lo único que se propone mostrar es como las transformaciones urbanas inciden en la identidad del sujeto social. Nuestra hipótesis central a la hora de abordar este aspecto en la obra de Benjamin será que, las transformaciones urbanas llevadas a cabo por Haussmann produjeron al consumidor moderno o masificado.

El tercer momento argumental de este apartado buscará desentrañar tanto los conceptos benjaminianos de técnica, trabajo y naturaleza, como la visión ecológica ligada a éstos. Creemos que las formulaciones ecológicas de Benjamin están dirigidas a *imaginar* cómo debiera ser una modernidad que no negará su sentido esencial, una modernidad alternativa.

Respecto a éste capítulo 2 me gustaría decir que, un proyecto integral de crítica a la modernidad capitalista, que implicaría el desarrollo transdisciplinario del autor de la presente tesis, será realizado en la futura investigación para el posgrado en Filosofía: *Los conceptos de tiempo e historia en la crítica a la modernidad de Walter Benjamin y Martin Heidegger*.

Por último, en nuestro capítulo 3, *Crítica a la violencia en la modernidad capitalista desde Walter Benjamin*, daremos cuenta de la incapacidad del discurso dominante para dar cuenta de la crisis política en la que nos ha sumido la generalización del “estado de excepción” impulsada por Estados Unidos. Frente a la ‘crisis de la cultura política y del discurso político en cuanto tal’ (Echeverría), creemos que, es muy sano volver a las siempre atractivas intervenciones de Walter Benjamin en la arena política, puesto que desde su extemporaneidad podemos afrontar el complejo “estado de excepción” en el que ha sido colocado el mundo contemporáneo. Es evidente que nuestro tercer capítulo tiene un menor número de páginas que los dos primeros, nos disculpamos con el lector, aduciendo que por la premura de transitar al posgrado, el autor de la presente tesis se vio forzado a concluir la investigación de esa manera. Como nuestro compromiso está con el cultivo y desarrollo del pensamiento crítico nos comprometemos a redondear las ideas que en esta tesis sólo quedan como “pistoletazos intelectuales” en nuestra siguiente investigación que buscará contrastar las obras de Walter Benjamin y Martin Heidegger.

Capítulo 1

El debate en torno a la obra de Walter Benjamin

I. Introducción

El propósito de nuestro primer capítulo es exponer en positivo los argumentos de los principales comentaristas a la obra de Walter Benjamin. Centraremos nuestra atención en el debate en torno a la especificidad de su pensamiento, así también, daremos cuenta del modo en que Benjamin desarrolla la dialéctica entre progreso y devastación que desata el despliegue de la modernidad capitalista.

La exposición se encuentra dividida en tres momentos argumentales. El primer momento argumental da cuenta de las posturas de gente cercana a Walter Benjamin como Gershom Scholem y Theodor Adorno. Scholem sería el representante de la *escuela teológica*, mientras que Adorno de la *escuela materialista*. Ambos, aunque desde distintos miradores, tienden a unilateralizar el pensamiento de Benjamin. Scholem reduce a cero la función del materialismo histórico dentro de su pensamiento, mientras que Adorno prefiere no abordar en profundidad la relevancia de los aspectos místicos en la obra de Benjamin. Otra afinidad entre estas dos posiciones tan dispares es que, tras dar cuenta del carácter fragmentario e inconcluso del proyecto benjaminiano, dicen, cada una a su manera, que el pensamiento de Benjamin fue exitoso al abrir sendas a la reflexión en torno a la modernidad.

En el segundo momento argumental de nuestro capítulo sólo discutiremos el comentario de Jürgen Habermas. La peculiaridad del argumento de Habermas se encuentra en que su postura parece conservar y trascender las posiciones anteriores. Para Habermas, Benjamin no es un pensador unilateral, en tanto que intenta combinar teología y materialismo en su reflexión; sin embargo, nos dice Habermas, el modo en que lleva a cabo esta *fusión alquímica* conduce al fracaso de su proyecto intelectual. Habermas sería el representante de la *escuela de la contradicción*.

Por último, en nuestro tercer momento argumental, abordaremos la discusión más reciente en torno a la obra de Benjamin. Autores como Susa Buck-Morss, Michael Löwy y György Markús serán polemizados en esta sección. La

afinidad que muestran estos tres comentaristas es que, frente a los anteriores comentarios, dan cuenta de la multidimensionalidad y del éxito del proyecto benjaminiano. Buck-Morss define al proyecto benjaminiano como crítica a la sociedad de consumo masivo, Löwy como crítica al progreso desde el marxismo romántico, y Markús da cuenta de sus análisis en torno a la estetización de la vida cotidiana y la emancipación de la técnica moderna.

En México nos encontramos con una de las intervenciones más importantes al debate en torno a Walter Benjamin, la de Bolívar Echeverría. Debido a motivos de tiempo y la posibilidad de transitar prontamente al posgrado no discutimos la postura más fina, profunda y compleja en torno a Benjamin. Con la continuación de este proyecto en el posgrado nos comprometemos a abordar puntualmente la discusión con Bolívar Echeverría, de quién aprendimos mucho en sus cursos sobre Walter Benjamin.

II. WALTER BENJAMIN: ¿MESIANISMO O MARXISMO?

Mi pensamiento se comporta con la teología

como el papel secante con la tinta.

Está completamente absorbido por ella.

Pero si fuera por el papel secante,

nada de lo que está escrito quedaría.

(Benjamin, Libro de los Pasajes)

a. La escuela teológica en la intervención de Gerschom Scholem

A modo de introducción debemos de presentar a Gerschom Scholem, quien, además del más significativo investigador de la mística judía, fue uno de los mejores amigos de Walter Benjamin, así como el editor, comentarista y, principalmente, historiador de su obra. La relación entre ellos comenzó en 1915. Fue muy estrecha durante el período 1915-1923; especialmente en los años 1918 y 1919, durante los cuales pasaron juntos una estancia en Suiza. Durante ese tiempo, según Scholem, “el judaísmo y la discusión sobre su significado ocuparon

una posición central”¹ en su relación. Tan es así que, “de 1916 a 1930, Benjamin consideró una y otra vez, en distintas épocas y bajo distintas circunstancias, si debía abandonar o no Europa y marcharse a Palestina”. Cosa que nunca llegó a realizar. Scholem emigró a Jerusalén en 1923 y pocas veces se volvieron a ver; sin embargo, su comunicación nunca fue demasiado escasa, sino sumamente intensa. Fue durante este período, la segunda mitad de la década de los veinte, que el pensamiento de Walter Benjamin viró hacia el materialismo histórico. Este giro fue visto por Scholem como la *negación de su pensamiento*.

Para Scholem, el materialismo histórico de Benjamin nada tenía que ver con el materialismo de la socialdemocracia ni con el *método materialista* de Karl Marx. Según Scholem, en esta segunda etapa “sus ideas siguen siendo en lo fundamental las de un metafísico que, si bien ha desarrollado una dialéctica de la observación, se encuentra muy lejos de la dialéctica materialista”.² Desde esta posición, Benjamin es visto como un teólogo o, si se quiere, como un teólogo de lo “profano”.

La relación de Benjamin con el marxismo y su terminología es vista por Scholem con mucha reserva. Para él, las revelaciones del teólogo son traducidas a la terminología del marxismo, con lo cual pierden mucho más de lo que ganan, pues, “unas veces, esta traducción se alcanza rápidamente, resulta exitosa y adecuada, pero otras veces resulta lenta y demasiado rebuscada”. Así también, “las profundas consideraciones [...] de la historia [...] surgidas de su propio pensamiento metafísico, aparecen disimuladas bajo una vestidura materialista”³, con lo cual se desdibuja su origen.

Como podemos observar, para Scholem, la peculiaridad de los escritos tardíos de Benjamin se encuentra en la tensión entre su origen metafísico y su forma de expresión materialista. De estos escritos nos dice:

¹ Scholem Gershom, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Mínima Trotta, Madrid, España, 2004, p. 13.

² *Ibid.*, p. 32 “Con la palabra <<metafísica>> se alude a la experiencial filosófica del mundo y su realidad, y ciertamente éste era el uso que le daba Walter Benjamin. Él era un metafísico. Diría incluso: el caso puro del metafísico”. *Ibid.*, p. 19

³ *Ibid.*, p. 32-33.

“Su fuerza se manifiesta en la ininterrumpida plenitud de su intuición, que se sigue mostrando en los objetos que observa y con ello parece abrir al método materialista una enorme profundidad, una riqueza infinita; su debilidad, en el hecho de que esta traducción se inclina a negar su propia esencia y por ello algunos trabajos contienen aspectos ambiguos y equívocos”.⁴

Sin embargo, Benjamin, según Scholem, logra escribir, durante este período, ensayos impecables, alejados de la concepción materialista. Entre los ensayos que Scholem coloca en este grupo se encuentran *El narrador*, dedicado al escritor ruso Nikolai Lesskov, y *Franz Kafka*. En oposición a estos trabajos, Scholem coloca a los ensayos *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* y *Sobre algunos motivos en Baudelaire*, en tanto que constituyen un “intento de vincular estrechamente su propio pensamiento con las categorías materialistas”.⁵

Sintetizando, podemos decir que, para Scholem el desarrollo del pensamiento de Benjamin no fue lineal ni unidireccional, en tanto que no sólo partió de una primera etapa de juventud (metafísica) hacia una etapa de madurez (materialista), sino que, su pensamiento tardío estuvo caracterizado por mantener motivos teológicos como su esencia y fundamento. Desde esta posición, la constante en Benjamin fue su origen teológico-metafísico. En su primera etapa, “dos categorías son ante todo las que surgen una y otra vez en sus escritos y, [...], a través de sus versiones judías: por un lado, la revelación, la idea de la Torá, la representación de la doctrina y de los textos sagrados en general; por otro lado, el mesianismo y la redención”.⁶ En su etapa tardía, nos dice Scholem, Benjamin mantendría explícitamente en su reflexión al mesianismo y la redención; sin embargo, la revelación sería relegada, y más bien, ocultada. Scholem sostiene que Benjamin habría construido una “teoría materialista de la revelación”⁷, es decir, una “teología materialista”, cuyo objeto “ya no aparece en la teoría misma”, y

⁴ *Ibíd.*, p. 33.

⁵ *Ibíd.*, p. 34.

⁶ *Ibíd.*, p. 42.

⁷ *Ibíd.*, p. 44.

que, de hecho, sosteniendo su argumento en la primera tesis⁸ de *Sobre el concepto de historia*, la teología misma fue ocultada bajo el ropaje del materialismo histórico.

El texto que según Scholem mostraría que lo teológico siempre estuvo como fondo y fundamento de la obra de Benjamin sería su último escrito: *Sobre el concepto de historia*. Este pequeño texto compuesto por 21 tesis constituye, para Scholem, “tanto una discusión con la socialdemocracia como la justificación metafísica de un *materialismo histórico* que es mucho más tributaria de la teología”.⁹ Puesto que “el materialismo histórico no era ya más que un *muñeco*, únicamente capaz de ganar la partida de la historia si toma a su servicio al maestro oculto de la teología”.¹⁰ En estas tesis, nos dice Scholem, “del materialismo histórico no queda con frecuencia más que la palabra” y la teología no está tan oculta.

En este breve escrito, nos dice Scholem, encontramos las categorías y preocupaciones que acompañaron al pensamiento de Walter Benjamin durante su corta vida. La famosa tesis IX es un claro ejemplo:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas.

⁸ “Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie”. Benjamin Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, México, 2005, p. 17. En el presente trabajo empleamos la magistral traducción al castellano que hiciera Bolívar Echeverría para la edición de Contrahistorias.

⁹ Scholem Gershom, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 97.

Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.¹¹

Para Scholem, en esta tesis encontramos “reunidos dos temas muy conocidos por Benjamin: uno del barroco cristiano y otro de la mística judía”. El primero, el desmembramiento barroco, fue tratado por Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*. “Para los alegoristas barrocos la historia no era un proceso en el que se configura la vida eterna, sino más bien un <<proceso de decadencia imparable>>”. Para el ángel de la historia, el proceso histórico es “una única gran catástrofe que, en una desastrosa erupción, <<acumula ruinas sobre ruinas>>”. El ángel, nos dice Scholem, quisiera despertar a los muertos, “recomponer lo despedazado”, sin embargo, esa tarea no le corresponde. Es aquí donde entra, en la interpretación de Scholem, el otro gran tema de esta tesis, el *tikkun* cabalístico, “la restauración y reparación mesiánica, que enmienda y repone el ser original de las cosas, y también de la historia, que ha sido despedazado y corrompido con la <<rotura de los vasos>>. Ciertamente, despertar a los muertos y reunir o recomponer lo que ha sido despedazado no es para la Cábala luriánica tarea de un ángel, sino del Mesías. Todo lo histórico, no redimido, tiene por esencia un carácter fragmentario. Pero el ángel de la historia, como lo entiende aquí Benjamin, fracasa en esta tarea, que sólo puede ser consumada, en la última tesis de la serie¹², por el Mesías, que podía entrar por la <<puerta estrecha>> de todos los segundos plenos del tiempo histórico, como dice Benjamin al exponer la relación de los judíos con el tiempo histórico”.¹³

Con el avance del “progreso”, del huracán histórico, el *tikkun* se vuelve cada vez más necesario. Su realización reside, según Scholem, “en el Mesías, de acuerdo con el lenguaje de la teología, mientras que en el lenguaje del materialismo histórico [...] reside [...] en la revolución, que para Benjamin consiste en el dialéctico <<salto del tigre hacia el pasado>>”.¹⁴

¹¹ Benjamin Walter, *op. cit.*, p. 23.

¹² “Es seguro que los adivinos que inquirían al tiempo por los secretos que él guarda dentro de sí no lo experimentaban como homogéneo ni como vacío. Quien tiene esto a la vista puede llegar tal vez a hacerse una idea de la forma en que el pasado era aprehendido en la rememoración, es decir, precisamente como tal. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. La Thorá y la plegaria los instruyen, en cambio, en la rememoración. Esto los liberaba del encantamiento del futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías”. *Ibíd.*, p. 31.

¹³ Scholem Gershom, *op. cit.*, p. 99-100.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 101.

Sin embargo, nos dice Scholem, en esta tesis podemos observar, más que la concepción dialéctica, una concepción cíclica del proceso histórico. Nos dice que, la misión del ángel es anunciar “el futuro desde el que vino” y, sin embargo, “la tempestad le impide detenerse y constantemente le empuja”, de regreso, hacia éste. Para Scholem, en la concepción del proceso histórico de Benjamin, “el Paraíso constituye tanto el origen y el pasado originario del hombre como la imagen utópica de su futura redención”.¹⁵

Así también, en esta tesis, nos dice Scholem, se instaura una visión “melancólica”, incluso desesperada, de la historia, “para la cual la esperanza de que pueda hacérsela estallar por un acto como la redención o la revolución continúa teniendo algo de aquel salto a la trascendencia que estas tesis sobre la historia parecen impugnar, pero que todavía se halla implicado en sus formulaciones materialistas como su más secreto meollo”.¹⁶

Los conceptos materialistas de estas tesis, nos dice Scholem, no son más que *termini technici*:

“La realidad del mensajero¹⁷ del mundo paradisíaco que es incapaz de cumplir su misión, es hecha saltar en pedazos por la tempestad que sopla desde el Paraíso [...], por la historia y su dinámica determinadas por la utopía y no, por ejemplo, por los medios de producción”.¹⁸

La conclusión a la que llega Scholem es que, pese a su adscripción al materialismo, tanto el fundamento como la meta de Benjamin fue el judaísmo:

“A lo largo de toda su vida, Walter Benjamin se acercó asintóticamente al judaísmo que nos sale al paso en esta clase de sentencias, aunque sin alcanzarlo. Pero, al mismo tiempo, puede afirmarse que su más profunda intuición, tanto en lo creativo como en lo destructivo, provino del centro mismo de ese judaísmo: una constatación acerca de pensador Benjamin, cuya dialéctica no pierde por ello nada de su envergadura, que ilumina a la vez profundamente el curso de la vida siempre amenazada por el horror de la soledad y consumiéndose en búsqueda de comunión, por más que ésta sea la comunión apocalíptica de la revolución”.¹⁹

¹⁵ Ibíd., p. 98.

¹⁶ Ibíd., p. 101-102.

¹⁷ En hebreo la palabra para ángel (*mal'aj*) es idéntica a la de mensajero. Ibíd., p. 71.

¹⁸ Ibíd., p. 103.

¹⁹ Ibíd., p. 48.

b. La escuela materialista en la intervención de Theodor W. Adorno

*Lo eterno, en todo caso, es más
un ruche de vestido que una idea.
(Benjamin, Libro de los Pasajes)*

La segunda intervención que abordaremos en este primer momento argumental es la de Theodor Adorno, pensador alemán que escribió sobre sociología, psicología y musicología, quién, además fue, junto con Max Horkheimer, uno de los máximos representantes de la Escuela de Fráncfort y fundador de la teoría crítica. A principios de la década de los setenta, Adorno reunió en *Über Walter Benjamin* una serie de introducciones y comentarios a distintos textos de Walter Benjamin. Por la repercusión tan honda que tuvo en el *debate-Benjamin* y la diversidad de temas que aborda, centraremos nuestra atención en el primer ensayo del libro: *Caracterización de Walter Benjamin*.²⁰

La clave del pensamiento de Benjamin, según Adorno, estaría en su “forma de concreción”. A contrapelo del pensamiento dominante, Benjamin, en palabras de Adorno, tenía como canon de su proceder: “la verdad no es idéntica con lo universal atemporal, sino que sólo lo histórico da la estructura de lo absoluto”. O en palabras de Walter Benjamin: “lo eterno, en todo caso, es más un *ruche* de vestido que una idea”.²¹ Para Benjamin, nos dice Adorno, incluso los productos materiales (generados por el hombre) más pequeños (como el volado de un vestido, el polvo, etc.) pueden expresar de forma más atinada el sentido de una época que cualquier obra de la *prima philosophia* que reflexione sobre el ser del ser. En la reflexión benjaminiana la realidad histórica y los productos materiales tienen un lugar preferencial.

²⁰ En castellano contamos con dos muy buenas traducciones de este texto, la de Carlos Fortea para la editorial Cátedra, y la de Manuel Sacristán Luzón para la editorial Ariel. En nuestro comentario utilizamos la traducción de Sacristán por ser la primera con la que nos familiarizamos, además de que, la mejor traducción al castellano de los primeros dos tomos de *El Capital* fue llevada a cabo por él. Para todas las citas de este texto: Adorno Theodor, *Prismas, la crítica de la cultura y la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962.

²¹ *Ibíd.*, p. 246-247.

La forma preferida por Benjamin para exponer sus objetos de estudio fue el ensayo. Para Adorno, Benjamin tenía la “capacidad de contemplar lo histórico, las manifestaciones del espíritu objetivo, la *cultura*, como si se tratara de naturaleza”. Incluso nos dice que:

“Todo su pensamiento podría llevar el adjetivo de *histórico-natural*. Todos los elementos de la cultura fosilizados, helados o avejentados, todo aquello que en la cultura ha perdido la dulce fuerza de la vida, le hablaba tan directamente como al coleccionista el animal petrificado o la planta del herbario”.²²

Pareciera que, nos dice Adorno, al considerar como naturaleza a la cultura, el pensamiento de Benjamin borraría la historia humana; sin embargo, en el ensayo, Benjamin nunca perdió de vista ni el origen histórico ni la situación material de los objetos de su reflexión. La peculiar forma en la que Benjamin abordó los objetos históricos y culturales como naturaleza está fundamentada en el hecho de que, en la modernidad capitalista la socialidad humana aparece petrificada, solidificada, alienada y enajenada. Esta es la razón del papel central jugado en su obra tanto del concepto hegeliano-lukácsiano de “segunda naturaleza” entendido como “objetivación de relaciones humanas alienadas a sí mismas”, como de “la categoría marxista del fetichismo de la mercancía”.²³ El pensamiento de Benjamin, nos dice Adorno, tiene mirada de Medusa (contempla lo histórico como si fuera naturaleza), puesto que, más allá de “contemplar vida fosilizada – y despertarla, como en la alegoría”, le interesa “considerar cosa viva haciéndola presentarse como pasada, *prehistórica*” para que entregará “prontamente su significación”. Para Adorno, la mirada de Medusa le permite al pensamiento de Benjamin apropiarse del fetichismo de la mercancía sin oponerse a él:

“Todo tiene que convertirse por arte de magia en cosa, para que ella pueda conjurar el mal de la coseidad. Tan saturado de cultura como objeto natural está este pensamiento, que se conjura con la cosificación en vez de oponerse irreconciliablemente a ella”.²⁴

²² *Ibíd.*,

²³ *Ídem.*

²⁴ *Ídem.*

En relación a la teología, Adorno sostuvo la posición contraria a Scholem. Si bien, nos dice, que no sabe hasta qué punto se apoyaba en “esas tradiciones neoplatónicas y antinómico-mesiánicas”, concuerda con Scholem en que la Cábala jugó un papel esencial en sus formulaciones en torno al comentario y la crítica de los textos, como también, en sus formulaciones del lenguaje como cristalización del nombre. Sin embargo, no ve en Benjamin a un teólogo, sino a un materialista que nada tendría que ver con las posiciones trascendentales del socialismo religioso que va desde el sionismo socialista y el socialismo cristiano hasta el marxismo vulgar. Las posiciones del llamado marxismo vulgar, es decir, del marxismo de la socialdemocracia y el estalinismo, son religiosas, en tanto que, para ellas, el capitalismo está destinado a convertirse gradualmente en, o derrumbarse catastróficamente para dar paso al, socialismo sin la intervención de la acción humana. Nos dice Adorno:

[Benjamin,] “en ningún modo se ha aferrado a restos teológicos, ni ha referido la profanidad a un sentido trascendente, como hacen los socialistas religiosos. Más bien esperaba, y exclusivamente, de la radical profanización sin reservas la última oportunidad para la herencia teológica que se dispersa en aquella. Se ha perdido la clave que interpretaba las enigmáticas imágenes. Estas mismas, como se dice en el barroco poema sobre la melancolía, *tienen que ponerse a hablar*”.²⁵

Para Adorno, Benjamin utilizaba la herencia teológica como recurso para descifrar los enigmas de la modernidad. Ciertos elementos de la teología le permiten a Benjamin dar cuenta de *experiencias históricas perdidas* como la misma *capacidad de experimentar* que el desarrollo de la modernidad capitalista habría cancelado, así también, estos elementos, *refuncionalizados* por la dialéctica marxista, nos permitirían combatir este proceso de disolución.

Otro de los rasgos característicos del pensamiento de Benjamin, según Adorno, es su lucha contra el “concepto mismo de lo subjetivo” que lo conduciría a un cierto determinismo histórico, distinto al del marxismo vulgar.

“Benjamin no lucha contra el subjetivismo supuestamente hinchado, sino contra el concepto mismo de lo subjetivo. El sujeto se disipa entre los polos de su filosofía, mito y reconciliación. Ante la

²⁵ *Ibíd.*, p. 251.

mirada de medusa, el hombre va convirtiéndose cada vez más en escenario de cumplimientos objetivos. Por eso la filosofía de Benjamin suscita tanto terror cuanto felicidad promete. Igual que en el ámbito del mito impera multiplicidad y multivocidad en lugar de subjetividad, así también es la univocidad de la reconciliación – pensada según el modelo del “nombre” – la imagen invertida de la autonomía humana”.²⁶

Este pasaje del comentario de Adorno es sumamente complejo y rico en ideas porque arroja luz sobre uno de los puntos de discusión más álgidos entre Benjamin y él. En un primer momento, nos dice que, en la obra de Benjamin, el hombre se convierte “cada vez más” en un títere guiado por tendencias objetivas. Al final de la “historia”, en la reconciliación, desaparecería la libertad, subjetividad y autonomía humana. Esta última, en la obra de Benjamin, al igual que “en el héroe trágico”, nos dice Adorno, “se rebaja a momento dialéctico de transición, y la reconciliación del hombre con la creación tiene como condición la disolución de toda esencia humana puesta por sí misma”.²⁷

La libertad humana en Benjamin, para Adorno, se reduce al momento de afirmación por parte de los sujetos de los “cumplimientos objetivos” de la *historia*. Así también, Adorno nos dice que, “la reconciliación del hombre con la creación”, en Benjamin, “tiene como condición la disolución de toda esencia humana puesta por sí misma”, es decir, de lo que Adorno llama “mismidad”.

“Según una manifestación oral, Benjamin no reconocía la mismidad sino como mítica, no como entidad metafísico-epistemológica, como *substancialidad*. La interioridad no es para él solo el lugar de la vaguedad y la turbia autosatisfacción, sino también el fantasma que deforma la imagen posible del hombre: en todo momento le pone en contraste la corpórea exterioridad”.²⁸

Benjamin, concluye Adorno, celebraba “la inhumanidad contra la mentira de la panhumanidad”. Esta *inhumanidad* o *antisubjetivismo* que se manifiesta en la relación entre mito y reconciliación es, según Adorno, el lazo de unión entre su fase materialista y su fase teológica.

²⁶ *Ibíd.*, p. 252.

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ídem.*

A lo largo de su comentario al pensamiento de Walter Benjamin, Adorno ha mostrado una ambivalente admiración por la obra de su amigo; sin embargo, al llegar a la discusión en torno al método, “micrológico y fragmentario”, empleado por Benjamin, se distancia radicalmente de éste. Nos dice que, Benjamin, de ninguna forma “pretende reconstruir la totalidad de la sociedad burguesa, sino ponerla bajo la lupa como *obnubilación*, naturaleza, cosa difusa”²⁹ [subrayado nuestro]. Adorno, veladamente, acusa de ineficiente la técnica de aumentos empleada por Benjamin, puesto que, para él, este método no mejora la visión del investigador, sino que, la *obnubila*, la enturbia; el objeto de estudio (la sociedad burguesa) es, bajo la lupa de Benjamin, *cosa difusa*. Sin embargo, reconoce que este método es fructífero:

“Al acercarse demasiado el pensamiento a la cosa, ésta se hace extraña, como cualquier cosa cotidiana bajo el microscopio” [...] “No se trata de que la mirada como tal reivindique inmediatamente lo absoluto: se trata de que el modo de mirar, la óptica toda, es nueva. La técnica de aumentos hace que se mueva lo inmóvil y que se detenga lo que está en movimiento. Su afición a objetos mínimos o sórdidos, como el polvo o el peluche en el trabajo sobre los *passages*, es complementario de aquella técnica atraída por todo lo que atraviese las mallas de la convencional red de conceptos y todo lo que es demasiado despreciado por el espíritu dominante para poder dejar en él algo más que un juicio precipitado”.³⁰

El método micrológico y fragmentario es sumamente fructífero porque le permite al marxismo descubrir movimiento en la quietud y dimensiones ocultas a simple vista. Así como el psicoanálisis freudiano nos permite percibir el inconsciente pulsional, el método benjaminiano nos muestra las huellas de los vestigios históricos enterrados por la marcha de la modernidad capitalista. Sin embargo, la relación entre el método benjaminiano y el marxismo es sumamente conflictiva, en tanto que:

“Su método micrológico y fragmentario no se ha apropiado nunca plenamente de la mediación universal, que en Hegel y en Marx funda la totalidad. Sin vacilación insiste en su principio de que la mínima célula de realidad contemplada contrapesa al resto del mundo entero. Interpretar fenómenos materialísticamente significaba para él no tanto explicarlos a partir del todo social

²⁹ *Ibíd.*, p. 253.

³⁰ *Ibíd.*, p. 257.

cuanto referirlos inmediatamente, en su individuación y aislamiento, a tendencias materiales y a luchas sociales”.³¹

La característica principal de la interpretación de fenómenos históricos llevada a cabo por Benjamin es, según Adorno, su desmedida entrega al objeto, la cual es el correlato del antisubjetivismo benjaminiano. Y esto, en palabras de Adorno, es observable en el resumen *Paris, capital del siglo XIX* de 1935. En la correspondencia con Benjamin, Adorno, hablando de diferencias políticas y teóricas con éste, escribe:

“Espero no hacerme culpable de una intromisión injusta si le confieso que [...] este conflicto afecta también a cuestiones centrales de la dialéctica materialista, como el concepto de valor de uso, al que hoy, lo mismo que antes, me resulta imposible conceder una posición central”.³²

“[...] Pero desde un punto de vista interno a la sociedad, esto significa que el concepto de valor de uso en modo alguno basta por sí mismo para criticar el carácter mercantil, sino que únicamente remite al estadio previo a la división del trabajo. Aquí han radicado siempre mis verdaderas reservas hacia Berta [scil. Brecht], y la razón por la que tanto su <<colectivismo>> como su concepto inmediato de función me han resultado siempre sospechosos, presentándoseme incluso como <<regresión>>.”

La crítica a la desmedida entrega al objeto que Adorno lleva a cabo en su texto aparece en la correspondencia como crítica a la posición central del concepto valor de uso en el proyecto inacabado de Benjamin, *Paris, capital del siglo XIX*. Como podemos observar Adorno rechaza el concepto central de la *crítica de la economía política* de Marx como principio rector de la crítica a la modernidad capitalista, por considerarlo insuficiente para criticar el carácter mercantil de la modernidad. Aquí nos encontramos con uno de los puntos de mayor conflicto entre ambos pensadores. Sin embargo, este no es el lugar para solucionar dicha polémica.

La presentación de la *Caracterización de Walter Benjamin* realizada por Adorno nos muestra sintéticamente una serie de formulaciones en torno al pensamiento de Benjamin que aún hoy en día siguen en boga, representadas

³¹ *Ibíd.*, p. 253.

³² Benjamin Walter, *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p. 913.

principalmente por discípulos de Adorno como Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser.

III. EL PROYECTO FALLIDO DE WALTER BENJAMIN

a. La escuela de la contradicción. Habermas

Habermas parte de discutir la *teoría mimética del lenguaje*, así como la *teoría de la experiencia* de Benjamin, expuesta en sus trabajos maduros, para a partir de ahí polemizar con su particular forma de combinar marxismo y teología a la hora de criticar tanto a las teorías del progreso como la marcha de la modernidad capitalista. Nos dice que, en su *mimética del lenguaje*, “lo que interesa a Benjamin no son las propiedades específicamente humanas del lenguaje, sino la función que lo une con el lenguaje animal: el lenguaje expresivo, piensa Benjamin, es solo una forma de ese instinto animal que se manifiesta en los movimientos expresivos”.³³ En particular, nos dice Habermas, lo que a Benjamin le interesa es dar cuenta de la compleja relación entre “la capacidad mimética de percibir y de producir semejanzas”, como por ejemplo en el baile. Esta relación expresa la relación entre el hombre y la naturaleza en los albores de la humanidad:

“Lo que se manifiesta en la fisonomía del lenguaje y en los ademanes expresivos, no es meramente un estado subjetivo, sino que a través de ese estado queda al descubierto la conexión aun no interrumpida del organismo humano con la naturaleza en torno: los movimientos expresivos guardan una conexión sistemática con las cualidades desencadenantes que tiene el entorno”.³⁴

A juicio de Habermas, Benjamin descubrió intuitivamente que la cama semántica más arcaica es la de lo expresivo, y en esto, a su parecer, tuvo razón. Pero los descubrimientos de Benjamin no se detuvieron aquí, puesto que, dio cuenta de la transformación de todas las dimensiones semánticas por el proceso histórico, por la transformación de la capacidad para percibir y producir significados.³⁵ Habermas cita a Benjamin:

“Hay que tener presente que ni las fuerzas miméticas ni los objetos miméticos (que, tendríamos que añadir, han mantenido algo de las cualidades desencadenantes que caracterizan a lo constrictivo y a lo rotundo) han permanecido los mismos en el curso de los milenios. Más bien hay

³³ Habermas Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, p. 318.

³⁴ *Ibíd.*, p. 318-319.

³⁵ En esto coincide con el joven Marx cuando en los *Manuscritos filosófico-económicos de 1844* nos habla de la historia de los sentidos.

que suponer que el don de suscitar semejanzas -por ejemplo, en las danzas, y por tanto también el don de reconocerlas, se han transformado en el curso de la historia. La dirección de ese cambio parece estar definida por una creciente endebles de la capacidad mimética”.³⁶

Según Habermas, “este proceso tiene una significación ambivalente”. Por un lado, Benjamin observa en la capacidad mimética, “el manantial de la riqueza semántica que las necesidades desatadas en la forma sociocultural de la vida derraman sobre el mundo en el lenguaje, mundo que de esta forma deviene humano”; por otro lado, Benjamin observa “en el don de percibir semejanzas [...] el rudimento de una coacción a *hacerse* semejante, que en otro tiempo debió ser violenta, esto es, de una coacción a la adaptación: la herencia animal, por tanto”.³⁷ Para Habermas, la capacidad o facultad mimética es, en este último sentido, “signo de una originaria dependencia de los poderes de la naturaleza, que se expresa en las prácticas mágicas”, en las cuales pervive “la angustia ancestral de las imágenes animistas del mundo”. Lo fundamental para la futura historia de la humanidad, nos dice Habermas, será “liquidar esa dependencia sin secar las fuerzas de la mimesis ni cegar las corrientes de energía semánticas”.³⁸

Las discusiones benjaminianas en torno a la historia del arte (en particular, la discusión en torno al *aura*), nos dice Habermas, están íntimamente ligadas con la “historia de las tentativas de reproducir esas semejanzas o correspondencias no sensibles”, pero al mismo tiempo también, con “la historia de las tentativas de romper la maldición que en otro tiempo reposaba en esa mimesis”.³⁹ A las tentativas de romper con la dependencia ciega a las fuerzas naturales, nos dice Habermas, Benjamin las llamo *divinas*, pues no sólo rompen con ésta sino que conservan y liberan la riqueza contenida en la *relación hombre-naturaleza originaria*. En este punto Habermas se pregunta ¿de dónde proceden esas fuerzas divinas que a la vez conservan y libertan? Y la respuesta que nos da es sumamente importante en tanto que de ésta deriva el intento “fallido” de Benjamin por corregir al marxismo mediante el mesianismo. Marxismo y mesianismo son proyectos intelectuales incompatibles en tanto que el primero proviene de la

³⁶ *Ibíd.*, p. 319.

³⁷ *Ibíd.*, p. 320.

³⁸ *Ídem.*

³⁹ *Ídem.*

tradición materialista y realista, mientras que el segundo de la cultura idealista y metafísica. Además, la característica fundamental del marxismo, según Habermas, es ser un movimiento progresista, mientras que la del mesianismo es ser un movimiento regresivo cuando no contrarrevolucionario. La respuesta que nos da Habermas es que, para Benjamin, las fuerzas divinas provienen de los “ahora pasados” depositados en los productos materiales de esos pasados, en aquellos “documentos de los actos pretéritos de liberación”.⁴⁰ ¿Cómo recuperar esos “ahora pasados”? Habermas nos dice que es un acto imposible para una concepción evolucionista como la de la *crítica ideológica* del marxismo; sólo una teoría de la experiencia anclada en la *crítica salvadora* de la perspectiva mesiánica podría formular esta recuperación. Este es el trasfondo, nos dice Habermas:

“de la recepción del materialismo histórico, que Benjamin tenía, empero, que reconciliar con la concepción mesiánica de la historia, desarrollada según el modelo de la crítica salvadora. Este materialismo histórico domesticado tenía que dar una respuesta materialista, y compatible a la vez con la propia teoría de la experiencia de Benjamin, a la pregunta aun pendiente por el sujeto de la historia [...] de la cultura. El error de Benjamin -y la ilusión de sus amigos fue creer que había logrado tal cosa”.⁴¹

Habermas concibe al materialismo histórico o al marxismo como una perspectiva filosófica progresista, la crítica ideológica desplegada por el marxismo está anclada en una visión evolucionista y “materialista” de la sociedad. Para Habermas, el concepto de cultura si es desarrollada desde la crítica ideológica “tiene la ventaja de que a la tradición cultural la introduce metódicamente como parte de la evolución social y la hace accesible a una explicación materialista”.⁴² El intento de Benjamin, a su parecer,

“queda por detrás de ese concepto, ya que la crítica que se apropia de la historia [...] bajo el aspecto de la salvación de momentos mesiánicos y de la protección de un potencial semántico amenazado, no se puede entender como reflexión de un proceso de formación, sino como identificación y *repetición* de experiencias enfáticas y de contenidos utópicos. Benjamin concibió también la filosofía de la historia como teoría de la experiencia. Pero en este marco no es posible de forma inmediata una explicación materialista de la historia [...], a la que por motivos políticos

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 321.

⁴² Ídem.

Benjamin no quiso renunciar. Por eso intenta una integración de su doctrina con los supuestos fundamentales del materialismo histórico”.⁴³

Para probar su argumento, Habermas pasa a discutir la famosa tesis primera de *Sobre el concepto de historia*. Y nos dice que:

“El enano giboso Teología debe tomar a su servicio a la muñeca Materialismo Histórico. Pero esta tentativa está condenada al fracaso, ya que a la concepción anarquista de los ‘ahora’ que traspasan intermitentemente y, por así decirlo, desde arriba al destino, no se le puede insertar sin más la teoría materialista de la evolución social. Al materialismo histórico, que cuenta con progresos no solo en la dimensión de las fuerzas productivas sino también en la dimensión de la dominación, no se le puede encasquetar cual cogulla monacal una concepción anti-evolucionista de la historia”.⁴⁴

La conclusión de Habermas es que Benjamin no logró conciliar marxismo y mesianismo, ilustración y mística, en tanto que su intento por corregir el evolucionismo del marxismo con el anti-evolucionismo del mesianismo, es decir, de poner al materialismo al servicio de la teología, es un error. Este intento lo fundamenta Habermas en su hipótesis de que el teólogo que pervivió en Benjamin no pudo conciliar las dos posturas en *apariencia* incompatibles. Más bien, nos dice Habermas, de lo que se trata es de poner a la teoría benjaminiana (mística o mesiánica) de la experiencia al servicio del materialismo histórico.

Nos dice Habermas que hay que rescatar momentos importantes de la teoría de la experiencia de Benjamin para enriquecer la crítica a la explotación y al progreso. Benjamin observaba “junto al hambre y a la represión, el fracaso; junto al bienestar y a la libertad, la felicidad”.⁴⁵ Para Benjamin no podría haber felicidad sin bienestar ni libertad, además, siempre asoció la experiencia de la felicidad con la salvación de la tradición. Y aún más:

“Se aferró siempre a la idea de una felicidad, a la vez espiritualísima y sensualísima, entendida como una experiencia masiva. Y la perspectiva de que esa experiencia pudiera perderse para siempre lo aterrorizaba tanto, porque con la mirada rígidamente puesta en el estado mesiánico, observaba como el progreso se ve burlado sucesivamente por el progreso mismo en todo lo que atañe a su plenitud”.⁴⁶

⁴³ Ídem.

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 329.

⁴⁶ Ídem.

A Habermas le parece sumamente interesante la crítica de Benjamin al concepto de progreso de la socialdemocracia (menciona a Kaustky como el constructor de dicho concepto). Sin embargo, nos dice que esta crítica es insostenible, en tanto que no observa por separado cada una de las tres dimensiones criticadas por Benjamin: “los progresos en el aumento del bienestar, en la ampliación de la libertad y en el fomento de la felicidad”.⁴⁷ Esta posición le “obliga a interpretar el sistema económico y el sistema político con conceptos que solo se ajustan en realidad a los procesos culturales: en la ubicuidad del ambiente de culpa se sumergen y borran todas aquellas evoluciones que, pese a toda su problemática unilateralidad, tienen lugar no solamente en la dimensión de las fuerzas productivas y de la riqueza social, sino también en la dimensión en que, a la vista de la perenne pujanza de la represión, tan difíciles resultan las distinciones: me refiero a los progresos, ciertamente precarios y permanentemente amenazados de regresión, en los productos de la legalidad e incluso en las estructuras formales de la moralidad”.⁴⁸

Benjamin, según Habermas, dejaría de lado todos esos progresos unilaterales y particulares por tener como método la “rememoración de lo fracasado y de una evocación cada vez más mortecina de los momentos de felicidad”.⁴⁹

“La crítica que Benjamin hace del progreso vacío ataca a un reformismo sin alegría cuyo sensorio lleva ya embotado mucho tiempo para percibir la diferencia entre las mejoras en la reproducción de la vida y una vida plena, o digamos mejor, una vida que no resulte fallida. Pero esta crítica sólo se hace radical si logra hacer visible esa diferencia en el seno mismo de esas mejoras de la vida, que no se pueden menospreciar. Esas mejoras no crean recuerdos nuevos, pero disuelven recuerdos viejos y malditos. Las negaciones lentas y graduales de la pobreza e incluso de la opresión, esto hay que admitirlo, son negaciones que no dejan huellas: alivian, pero no llenan, pues solo un alivio capaz de ser interiorizado y rememorado constituiría una etapa preliminar de la plenitud”.⁵⁰

La teoría benjaminiana de la experiencia tendría que convertirse, según Habermas, en el núcleo del materialismo histórico, para lograr oponer al mesianismo una esperanza fundada y al materialismo histórico, evolucionista, una duda profiláctica en torno al progreso. Una tal combinación nos conduciría, dice Habermas, a la formulación de un “concepto matizado de progreso”, el cual nos dotaría de una mejor “puntería en la acción política”. Para Habermas, la revolución

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 330.

⁴⁹ Ídem.

⁵⁰ Ídem.

ya no está a la orden del día, por lo cual debemos de imprimirle al capitalismo transformaciones de largo alcance que suplan la formación de una nueva subjetividad originada por el proceso revolucionario. El proyecto de Habermas abandona el paradigma marxista de la producción por considerarlo caduco y erige una alternativa histórica en torno a la “acción comunicativa”. Habermas cree que la subordinación de la teoría de la experiencia de Benjamin al marxismo podría generar una nueva teoría del progreso, a fin a su teoría de la acción comunicativa, y se ve como su máximo representante.

IV. EL REDESCUBRIMIENTO DE WALTER BENJAMIN

El tercer momento argumental que abordaremos en este primer capítulo discute los comentarios más recientes en torno a la obra de Walter Benjamin. Por cuestiones expositivas sólo abordaremos tres autores: Susan Buck-Morss, Michael Löwy y György Markús. La afinidad que tienen entre sí estos tres comentarios es que parten del reconocimiento de las anteriores posturas pero formulan interpretaciones que tienden a superarlas. De ninguna forma, dicen, Benjamin es un pensador unilateral. Las tradiciones utópico-mesiánicas y el marxismo cumplen funciones de primer orden en su obra. De ninguna forma su proyecto es un intento fallido de combinar mesianismo con marxismo. La diferencia fundamental entre los siguientes comentarios se encuentra en como definen el éxito de esta combinación y la tendencia dominante de ambos polos del pensamiento benjaminiano.

a. Buck-Morss o la crítica al consumo de masas

Benjamin fue un escritor revolucionario en el sentido mesiánico-utópico del término, una rareza en un tiempo en el que la cultura occidental ha sido persistentemente hostil a los movimientos revolucionarios, tanto exteriores como interiores

El comentario de Susan Buck-Morss a la obra de Walter Benjamin apunta al centro de las preocupaciones histórico-políticas del autor judeo-alemán. Para Buck-Morss es claro que la intención más profunda de Benjamin fue reactivar la consciencia

revolucionaria, la cual se encontraba sumida en el más profundo sueño, del movimiento obrero de inicios del siglo XX. En el ensayo “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, escrito para la revista del Instituto de Frankfurt, Benjamin dio cuenta (“en un lenguaje más prosaico e históricamente concreto”) del error teórico cometido por la Socialdemocracia alemana, “error – nos dice Buck-Morss – que fue en gran parte responsable de la cooptación del movimiento obrero y del fracaso de la revolución alemana de 1918”.⁵¹ Para Benjamin, sostiene Buck-Morss, el error teórico de la Socialdemocracia, se encuentra en la consigna “Saber es Poder”. Puesto que,

“no llegó a penetrar su doble sentido. [La Socialdemocracia] opinaba que el mismo saber, que corroborara el dominio de la burguesía sobre el proletariado, capacitaría a éste para liberarse de dicho dominio. En realidad se trataba de un saber sin acceso a la praxis e incapaz de enseñar al proletariado en cuanto clase a cerca de su situación; esto es, que era inocuo para sus opresores. Lo cual resulta especialmente válido para el saber de las ciencias del espíritu. Estaba lejos de la economía; las transformaciones de ésta ni siquiera la alcanzaban”.⁵²

La crisis del movimiento revolucionario condujo a un saber sin praxis, a una descripción ‘marxista’ de la realidad que no es acompañada por “una acción revolucionaria para transformar esa realidad”. Frente a esta crisis, nos dice Buck-Morss, Benjamin abogó por un conocimiento de “naturaleza doble”, “peligroso para el opresor”, es decir, que, por un lado, eduque “al proletariado *sobre su situación de clase* y, por otro lado, posea una conexión motivacional con la acción política, una *salida a la praxis*”.⁵³ Benjamin, nos dice Buck-Morss, se percató de la importancia de la labor “cultural materialista” para la crítica de la división entre “conocimiento teórico y praxis política que caracterizaba a gran parte de la tradición intelectual marxista”.⁵⁴ Además, el pensamiento de Benjamin tenía como meta “una ruptura mesiánica con el pasado: la *liberación de la humanidad*. Dado que el progreso hacia esa meta no era automático en la historia, una *educación*

⁵¹ Buck-Morss Susan, *Walter Benjamin: escritor revolucionario*, Interzona Editora, Argentina, 2005, p. 14.

⁵² Ídem.

⁵³ Ídem.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 15.

materialista, que pudiera desarrollar una conciencia revolucionaria, se tornaba crucial: todo dependía de ella”.⁵⁵

En la modernidad capitalista, nos dice Buck-Morss, “la transmisión histórica de la cultura se desarrolla como si sus objetos fueran mercancías para ser vendidas y poseídas, más que experimentadas. Todo valor potencialmente revolucionario permanecía latente”. O en palabras de Benjamin: “La cultura 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 ninguna experiencia auténtica, esto es política”.⁵⁶ El propósito de la educación materialista era otorgar a la clase revolucionaria la fuerza para transformar a las mercancías culturales en imágenes dialécticas, es decir, en bienes culturales con potencial revolucionario.

Imágenes dialécticas

Para Buck-Morss, la obra de Benjamin contiene una detallada y consistente teoría de la educación materialista que,

“haría posible [la] rearticulación de la cultura, de ideología a arma revolucionaria. Esta teoría implicaba la transformación de las *mercancías* culturales en lo que él llamaba *imágenes dialécticas*. El procedimiento – nos dice Buck-Morss – constaba de dos etapas. La primera era destructiva: [...] el aparato cultural tenía que ser destruido. [...] Pero fue la plataforma conceptual la que fue destruida, no los elementos materiales. Cuando éstos fueron ‘volados del *continuum* de la historia’, liberados de las estructuras codificantes que los atrapan se hizo necesario recapturarlos en una nueva red cognitiva antes de que desaparecieran por completo en la historia. Allí residía el momento constructivo de la dialéctica. Los elementos de las culturas pasadas eran rescatados y redimidos, reunidos en novedosas “constelaciones” que se conectaban con el presente en tanto ‘imágenes dialécticas’.”⁵⁷

Para Benjamin, imagen dialéctica “es aquella en la cual comparecen en una constelación el pretérito con el presente”. Así también, en la obra de Benjamin,

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 16.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 17.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 17-20.

según Buck-Morss, encontramos “instrucciones precisas para la construcción” de imágenes dialécticas:

“hacían un cortocircuito sobre el aparato histórico-literario burgués y establecían una conexión directa con una tradición *dis*continua. Si toda continuidad histórica era “la de los dominadores”, esta otra tradición estaba compuesta por los momentos de revuelta contra esa continuidad. Las imágenes dialécticas eran el modo de transmitir la cultura pasada, de manera que iluminara la posibilidad revolucionaria del presente. ‘(...) esa consideración de la historia que tiene derecho a llamarse dialéctica (...) [debe] hacerse consciente de la constelación crítica en la que dicho fragmento del pasado se encuentra precisamente con el presente’”.⁵⁸

Benjamin era consciente de la precariedad de los objetos culturales, sabía que éstos “estaban sujetos al deterioro histórico”, incluso podían desaparecer. Es por eso que era vital reconocer la urgencia de que “el conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento de un instante”.⁵⁹ Para Buck-Morss,

“percibir esta conexión entre pasado y presente requería de una habilidad mimética: <<La percepción de una (similitud) está en cada caso atada a un flash iluminador. Pasa apresurada, tal vez vaya a ser recuperada, pero en realidad no puede ser retenida como otras percepciones. Se ofrece a sí misma al ojo humano tan fugazmente y al pasar como una constelación de estrellas. La percepción de similitudes aparece así atada a un instante>>”.⁶⁰

Benjamin empleó un método cognitivo que llamo dialéctica en suspenso para percibir esta “constelación instantánea” y capturarla en una “imagen dialéctica”. En *Sobre el concepto de historia* describe este método: “No sólo el movimiento de las ideas, sino que también su detención forma parte del pensamiento. Cuando éste se para de pronto en una constelación saturada de tensiones, le propina a éste un golpe por el cual cristaliza en mónada”.⁶¹

El carácter constructivo (a diferencia del destructivo, que ‘hace sitio’; su función era ‘despejar’, hacer ‘escombros de lo existente’) de las imágenes dialécticas consistía en devolverle el habla a los objetos del pasado. Benjamin utilizó distintas imágenes para describir este momento: el tejido, la restauración del

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 20.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 21.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 21-22.

⁶¹ *Ídem.*

Paraíso o incluso las de la regeneración orgánica de la naturaleza. Por ejemplo, en *Sobre el concepto de historia* nos dice:

“Igual que flores que tornan al sol su corola, así se empeña lo que ha sido, por virtud de un secreto heliotropismo, en volverse hacia *el* sol que se levanta en el cielo de la historia. El materialista histórico tiene que entender esta modificación, la más imperceptible de todas”.⁶²

A contracorriente de Habermas, Buck-Morss nos dice que, el impulso restaurador de Benjamin no debe ser ligado ni al conservadurismo ni a ninguna corriente reaccionaria, puesto que, el *presente* convocado por él es el *tiempo ahora* y no el *estado dado de las cosas*. El *tiempo ahora* es un concepto muy peculiar que hace referencia al “momento de constante posibilidad revolucionaria”.⁶³ Las imágenes dialécticas debían ser representaciones figurativas exactas que encendieran el deseo revolucionario de la clase obrera. “La motivación revolucionaria – nos dice Buck-Morss – se creaba entonces mirando hacia atrás”. Como ejemplo podemos mencionar la interpretación de Benjamin del legado hegeliano en la teoría de Marx:

“no fue la teoría de Marx la que le permitió al proletariado apropiarse de la herencia del idealismo alemán. Por el contrario, la situación histórica real del proletariado, su ‘posición decisiva en el proceso de producción mismo’, hizo posible la radical relectura de Hegel que operó Marx. Fue la imagen del proletariado como agente revolucionario la que permitió una re-visión de la teoría de Hegel y no al revés”.⁶⁴

Por último, en la construcción de imágenes dialécticas, “el presente como momento de oportunidad revolucionaria” debe aparecer “como el *horizonte* de la historia pasada”, debe actuar como estrella polar para poder conectar los distintos fragmentos de la imagen. De no ser así, “las posibles reconstrucciones del pasado serían infinitas y arbitrarias”⁶⁵, y la construcción de imágenes dialécticas estaría en

⁶² *Ibíd.*, p. 23.

⁶³ *Ibíd.*, p. 24.

⁶⁴ *Ídem.*

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 25.

función del gusto y no de la acción revolucionaria, con lo cual Benjamin parecería un deconstructivista posmoderno.

Proyecto de los Pasajes

El comentario de Buck-Morss al Proyecto de los Pasajes parte de la formulación de dos preguntas fundamentales para la comprensión de éste: ¿En qué esferas de imágenes del siglo XIX se especializó Benjamin?, y ¿cómo se conectaban los elementos que allí descubrió con su propio presente en tanto imágenes dialécticas de una oportunidad revolucionaria?

La respuesta a la primera pregunta es de suma importancia para la comprensión de las formulaciones marxistas de Benjamin. Nos dice Buck-Morss: “Lo que es sorprendente de estas imágenes para cualquiera que esperara una perspectiva marxista es que casi nunca provienen del mundo de la producción, sino que están situadas en la esfera del intercambio. En verdad, la imagen dominante, los pasajes en sí, eran un lugar para la exhibición y la venta [...] Los pasajes, con sus techos de hierro y vidrio, iluminaban y construían un altar para esas mercancías, formando visiones de abundancia que no daban a las masas que paseaban clave alguna sobre las condiciones de su producción”.⁶⁶

Para Buck-Morss, estas imágenes del París del siglo XIX son fragmentos de la vida cotidiana en las calles de la gran ciudad desplegadas en el *exposé* como si fueran una cinta cinematográfica. Estas imágenes, nos dice Buck-Morss, eran ambivalentes. En ellas encontramos contradictoriamente entremezclados utopía y desgracia, Paraíso e Infierno. Cabe recordar que el propósito de Benjamin “era iluminar la ambigüedad propia de las circunstancias y de los productos de esa época. La ambigüedad es la manifestación alegórica de la dialéctica”.⁶⁷

Antes de contestar la segunda pregunta, Buck-Morss nos recuerda que, “dos condiciones participaban en la formación de un momento revolucionario. Una era objetiva, causada por esas crisis económicas que eran parte de las leyes del movimiento del capital [...] La segunda era subjetiva: el proletariado como vanguardia de la revolución tenía que desarrollar una conciencia revolucionaria”.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 30.

En tiempos de Benjamin la primera condición se estaba cumpliendo; sin embargo, no venía acompañada de la segunda. La causa de que ésta no se cumpliera fue el surgimiento y desarrollo de “los nuevos medios masivos de comunicación, la industria cultural, que, a través del cine, la radio y los tabloides, era capaz de cooptar los descontentos populares, proporcionando como sustituto el goce el mundo de los opresores: sus mercancías, su entretenimiento y su libertad sexual”.⁶⁸

Ahora bien, el propósito de todo marxista era liberar de las garras de la narcótica industria cultural a la consciencia revolucionaria del movimiento obrero. Por tanto, con la elección de los *Pasajes de París* como imagen dialéctica, Benjamin buscaba despertar esta consciencia. Buck-Morss nos dice que, Benjamin creía que los pasajes:

“proporcionaban una imagen dialéctica (o una serie de imágenes) que revelaba el origen histórico de la conciencia del presente, y que sus elementos permitían la interpretación de esta conciencia como sueño en ambos sentidos: ilusión fantástica y deseo utópico; más aún, que este proceso, en tanto “educación cultural” tenía el poder de vitalizar a las masas, cargándolas con capacidad para la acción revolucionaria”.⁶⁹

Los catorce pasajes de París fueron construidos entre 1822 y 1848, contaban con cafés, tiendas de lujo, exhibiciones, galerías de arte, panoramas, teatros, burdeles, baños, puestos de periódico, etc. Eran una “rica zona de imágenes” iluminada mediante “luces de gas, a través del cual desfilaban las figuras de la multitud: financistas, jugadores, bohemios, *flâneurs*, conspiradores políticos, dandies, prostitutas, criminales, traperos”. Era, como bien dice Buck-Morss, “un escenario dispuesto para una representación alegórica del presente”.⁷⁰ Además, era una representación en miniatura de la ciudad.

La iluminación desde arriba utilizada en los pasajes era producto de las conquistas del imperialismo francés. Fue empleada por primera vez en la construcción de iglesias y bazares en Oriente, e importada a París por las victorias

⁶⁸ Ídem.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 31-32.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 35.

napoleónicas. La iluminación desde arriba no fue el único producto importado por el imperialismo francés, plantas y productos “exóticos” de todas las latitudes eran reunidos para adornar, y ser vendidos en, los pasajes. Todos los caminos, abiertos por el Imperio Francés, conducían las riquezas de las colonias a los pasajes de Paris.

La dialéctica de la ambigüedad hacia de los pasajes su hogar, en ellos encontrábamos “asociaciones visuales” naturales e imperiales, “religiosas y comerciales”.

“Las tiendas en los pasajes, – nos dice Buck-Morss – ‘pequeños templos de lujo’, estaban ornadas con espejos y escalinatas de bronce bruñido; los burdeles, ‘casa de ensueño’, estaban tapizados de terciopelo. La tecnología de cristal líquido permitía la construcción de paneles largos e ininterrumpidos, utilizados para fabricar las vidrierías, de manera tal que la luz que provenía de los techos vidriados caía en las mercancías, encofradas en sus nichos de exhibición como si se tratara de íconos. La exhibición de mercancías era una de las funciones más importantes de los pasajes, manifestada visualmente en su conexión arquitectónica con los salones de las Exposiciones Universales. A la vista del público, pero protegidas por el cristal, las mercancías se convertían en anuncios comerciales de sí mismas”.⁷¹

La experiencia del público que visitaba los Pasajes, nos dice Buck-Morss, no era la misma, sino que se encontraba “totalmente determinada por la pertinencia de clase”. No era lo mismo pertenecer a la burguesía que al proletariado. Y esto Benjamin lo sabía muy bien:

“La burguesía, paseando a lo largo del pasaje frente a los escaparates, encontraba ocasión ‘(...) para exhibirse a sí misma, y la oportunidad de maravillarse ante los productos de una floreciente industria de lujo, de comprarlos, de ponérselos, de mostrarlos y de usarlos’. [...] El panorama era algo distinto para la clase obrera. Estas exhibiciones de lujo eran signos de su propia miseria, del hecho de que esa nueva riqueza social que su propio trabajo estaba produciendo se había convertido en fuente de su empobrecimiento. Al mismo tiempo, existía el riesgo de que el glamour y el esplendor de esa escena cegara a los trabajadores a la realidad de su autoalienación, de que esa nueva adoración de las mercancías y el espectáculo de su exhibición, funcionara, al igual que la vieja religión, como opio para las masas”.⁷²

⁷¹ Ídem.

⁷² *Ibíd.*, p. 36.

Para Benjamin, la lógica del desarrollo capitalista era contradictoria, había una “tensión entre el potencial progresivo y opresivo de la industrialización”. En los pasajes, encontramos a las mercancías no sólo como fetiches, sino también, como “símbolos oníricos de un mundo de abundancia natural”. Nos dice Buck-Morss:

“si las mercancías habían prometido en primer lugar satisfacer las necesidades humanas; ahora las creaban: los sueños mismos se convertían en mercancías [...] [se] suplantó el principio comercial del *abastecimiento* por el de *seducción del consumidor* [...] Como cosificación del deseo, las mercancías, más que satisfacer sueños, los generaban”.⁷³

El problema de la generación masiva de sueños se encontraba en que estos, al estar subsumidos bajo la lógica de la industria capitalista, nunca se realizaban o lo hacían en proporción mínima frente a su exacerbada producción. Es por eso que, “como gratificaciones y cosificaciones sustitutas del sueño utópico, las mercancías dependían de lo nuevo – lo cual, por definición, nunca puede realmente satisfacer necesidades – para generar una demanda repetitiva y siempre igual”.⁷⁴

Los pasajes, esta zona de imágenes oníricas, se encontraban en decadencia en tiempos de Benjamin, y esto era lo que hacía de ellos “imágenes *dialécticas*, claramente el *locus* de los <<símbolos desiderativos del siglo pasado>> convertidos <<en residuos>>”. Este choque, entre pasado y presente, en las imágenes dialécticas nos mostraba, frente a las ilusiones burguesas que proyectan la eternidad del capitalismo, la historicidad (transitoriedad) de la modernidad capitalista. Nos dice Buck-Morss, “el comentario final del *exposé* bien podría haber proporcionado su encabezamiento”: “Antes de que se desmoronen empezamos a reconocer como ruinas los monumentos de la burguesía”.⁷⁵

Para Buck-Morss, no sólo el análisis benjaminiano de la experiencia del sujeto urbano en los pasajes mantenía distinciones de clase, también su

⁷³ *Ibíd.*, p. 42-43.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 44. “Lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. Es el origen de ese halo intransferible de las imágenes que produce el inconsciente colectivo. Es la quintaesencia de la conciencia falsa cuyo incansable agente es la moda. Ese halo de lo nuevo se refleja, tal espejo en otro, en el halo de lo siempre-otra-vez-igual”. Benjamin Walter, *Libro de los Pasajes*, Akal, p. 59.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 47.

concepción del sueño colectivo. Aunque, según nos dice, “su concentración en el punto de consumo antes que en el de producción lo alejaba efectivamente de Marx, al menos en términos de su definición del sujeto revolucionario”.⁷⁶ Pese a que Benjamin siempre se refirió a ese sujeto como el “proletariado”, para Buck-Morss, “los términos de su análisis no limitaban necesariamente el uso de la categoría a los trabajadores fabriles”. El sujeto revolucionario incluía a toda la clase de los oprimidos (marginales, vagabundos, campesinos, etc.).

Paris, capital infernal de la modernidad

“Benjamin consideraba el nuevo panorama urbano, en ninguna parte más deslumbrante que en París, como la representación visual más extrema de lo que Marx llamó fetichismo de la mercancía, en el cual ‘lo que (...) adopta para los hombres la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos’. Uno podría decir que la dinámica del capitalismo había causado una inversión curiosa en la cual la “realidad” y “arte” intercambiaron lugares. La realidad había devenido artificio, una fantasmagoría de mercancías y de construcciones arquitectónicas que los nuevos procesos industriales hacían posible. La ciudad moderna no era sino la proliferación de tales objetos, cuya densidad creaba un paisaje artificial de edificaciones y artículos de consumo tan abarcador como el paisaje primitivo natural”.⁷⁷

Para Benjamin, la ciudad moderna es el reino de la mercancía, un complejo de espacios interconectados para producir, circular, exhibir, glorificar y vender mercancías. Y no sólo eso: la ciudad moderna es una mercancía, un objeto a la venta. Como mercancía es un mundo lleno de contradicciones e inversiones, en el cual las fantasmagorías reinan. Los sueños y las utopías aparecen en el lugar de lo real, pero no para sustituirlo, sino para alejar más allá de lo posible su realización, para anular la conciencia revolucionaria del movimiento obrero que, en todo acto revolucionario, convoca a la encarnación efectiva de la utopía.

Este mundo fantasmagórico aparece como el reino de los cielos; sin embargo, este cumulo de mercancías tenía como propósito velar los aspectos pesadillescos e infernales del capitalismo industrial, por ejemplo, es imposible descifrar el proceso de explotación en la exhibición de las mercancías en los

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 52.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 81-82.

pasajes. Detrás de la ilusión se encontraba la pesadilla. Paris funcionaba como cuando los valores de uso modernos se presentan en la venta como bienes cuando por debajo de esta cascara constituyen males para la reproducción material de la sociedad. Las mercancías, “dado que eran fenómenos ‘naturales’, en tanto materia concreta, producían la ilusión de ser la realización de esos deseos, antes que su expresión cosificada y simbólica”.⁷⁸ Además, con la llegada de los nuevos medios masivos de comunicación el mundo mercantil podía ser duplicado “al infinito como la mera imagen de una ilusión”.⁷⁹

“Benjamin – nos dice Buck-Morss – describió la nueva fantasmagoría urbano-industrial como un ‘mundo-de-ensueño’ en el cual el valor de cambio y el valor de uso no agotaban el significado de los objetos. Era en tanto ‘imágenes oníricas del colectivo’ – ilusiones distorsionantes pero también imágenes-del-deseo redimibles – como se cargaban de significado político. Las nuevas edificaciones públicas eran ‘casas de ensueño’. A la experiencia vivida de todo esto, a la falsa conciencia de una subjetividad colectiva, a la vez profundamente alienada y capaz de entrar en el paisaje mercantil de los símbolos utópicos, la llamó con entusiasmo acrítico ‘conciencia onírica’. El objetivo de Benjamin era interpretar los orígenes históricos de este sueño, transformando las imágenes oníricas en ‘imágenes dialécticas’ con el poder de causar un ‘despertar’ político”.⁸⁰

Benjamin definía a la modernidad como mundo de ensueños. Así también, definía al capitalismo como “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”. Vivir en Paris era vivir en un sueño, y las construcciones urbanas no eran más que manifestaciones de ese sueño. De hecho, “los pasajes (*Passagen*) eran uno de esos elementos, [...] fueron la primera “casa de ensueño” edificada a partir de la nueva construcción industrial de hierro y vidrio... designados para atraer una multitud a la moda, en su nuevo papel social de consumidora”.⁸¹

Ya sabemos que la teoría del colectivo soñante de Benjamin no hacía borrosas las distinciones de clase. Sin embargo, se pregunta Buck-Morss, ¿puede

⁷⁸ Ídem.

⁷⁹ Ídem.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 83-84.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 84-85.

decirse lo mismo de su teoría del despertar político? Y aquí tanto Benjamin como Marx, nos dice Buck-Morss, respondieron de forma contundente: pese a que el sueño es de procedencia burguesa, sólo el proletariado puede despertar del sueño.

El Flâneur y la teoría crítica del consumo masivo

La figura que Benjamin elige para acceder al mundo de las mercancías, a los pasajes, es el *flâneur* que se dedica a recorrer las calles (en especial los pasajes) para después vender su conocimiento. En él se cumple, pese a que nunca compra, la *fictio iuris*, que Marx denunció en El Capital, “de que todo comprador de mercancías tiene un conocimiento enciclopédico acerca de las mismas”. Pero ¿por qué Benjamin escogió a este holgazán para acceder a los misterios de la sociedad moderna? ¿Por qué se dirigía a la esfera del consumo si la teoría de Marx le daba un lugar preferencial a la producción como punto clave para el desciframiento de la modernidad capitalista? Por la sencilla razón de que en los pasajes se observaba diáfananamente que, el capital ya no sólo se encontraba en las fábricas, ahora, también se encontraba en la esfera del consumo. Para Susan Buck-Morss, Benjamin fue el primero en formular una teoría crítica del consumo masivo.

El *flâneur* es, nos dice Buck-Morss, un bohemio que mediante su holgazanería “protesta contra la industriiosidad burguesa” y el “decoro de la familia burguesa”. Sin embargo, según Benjamin, debido “a su imprecisa posición económica” tenían “una imprecisa función política”.⁸² El *flâneur* provenía de la burguesía (a veces del lumpenproletariado) y escribía para ella y, sin embargo, eran rebeldes (no revolucionarios) a su clase. Así también, el *flâneur* era una mercancía; se valorizaba en el mercado, como si supiera de Marx que el tiempo de trabajo socialmente necesario produce el valor de la mercancía, al deambular todo el día por los pasajes y, al mismo tiempo, se ofrecía y vendía al mejor postor.

⁸² *Ibíd.*, p. 37.

El *flâneur* por excelencia es el poeta Baudelaire, hombre de la burguesía – lumpenproletarizado – en total descontento con ella, que como paseante documenta y denuncia las transformaciones de París, la destrucción de la ciudad y de su vida social por el capital. Para Benjamin, la poesía de Baudelaire es “la mirada del alegórico que se encuentra con la ciudad, la mirada de quien es extraño”.

“Es la mirada del *flâneur*, en cuya forma de vida todavía se asoma con un resplandor de reconciliación la futura y desconsolada forma de vida del hombre de la gran ciudad. El *flâneur* está aún en el umbral, tanto de la gran ciudad como de la clase burguesa. Ninguna de las dos ha podido con él todavía. En ninguna de ellas se siente en casa. Busca asilo en la multitud [...] La multitud es el velo a través del cual la ciudad habitual hace un guiño al *flâneur*, como si se tratase de una fantasmagoría. Con la multitud la ciudad tan pronto es paisaje como habitación”.⁸³

Pese a denunciar los males de la modernidad capitalista, el *flâneur* se siente a gusto entre la multitud y, poco a poco, la ciudad se transforma en su hogar. La miseria de los obreros y desocupados de París queda impresa como paisaje en su obra y, sin embargo, el *flâneur* no hace nada por alterar la situación, continúa deambulando, al paso de la tortuga, por los pasajes, analizando a la multitud y asimilándose al mundo de la mercancía. Este deambular, al paso de la tortuga, ligado al principio del museo de “Ver, no tocar”, termina sumiendo al *flâneur* en el más profundo de los sueños, el cual lo asimila al mundo de la mercancía. Es por esos que los poemas del *flâneur* (Baudelaire), pese a ser descripciones y denuncias de la modernidad capitalista, suenan muy opacos. Además, no se encuentran mediados por una reflexión teórica que ilustre claramente los hechos. Son pistoletazos y nada más. Esto es claro en la descripción que Baudelaire hiciera de la revolución del 48 en Francia: “Al invocar las barricadas revolucionarias, Baudelaire recuerda sus adoquinados mágicos que como fortines se encrespaban hacia lo alto. Mágicos son desde luego esos adoquines, ya que el poema de Baudelaire desconoce las manos que lo pusieron

⁸³ *Ibíd.*, p. 44-45.

en movimiento”.⁸⁴ Ni Marx ni Engels desconocían las manos que pusieron en movimiento esos adoquines, mucho menos las que erigieron la ciudad de París.

Ahora bien, el proceso de haussmanización de París fue tan lejos que, de forma vertiginosa, fue acotando los espacios para caminar por la ciudad, el medio ambiente del *flâneur*. La construcción de las grandes avenidas vino acompañada por el creciente tránsito de carruajes, primero, y automóviles, después, que hicieron peligroso e imposible el caminar por las calles. El *flâneur* fue confinado a los bulevares construidos por Haussmann; estos sitios fueron su última reserva antes de su extinción.

Aparejado a la construcción de grandes avenidas se da la introducción del metro, él cual condeno a muerte a “la contemplación ensoñadora” del *flâneur*. Los lugares que el *flâneur* acostumbraba contemplar, en el metro, se convirtieron en “puntos y colores en un mapa, o letras mayúsculas en las paredes de las estaciones”. “En el metro ni existen los desvíos en el recorrido, ni hay tiempo para la peculiar indecisión del *flâneur*”.⁸⁵

La haussmanización de París mató al *flâneur*, sin embargo, la *flâneurie*, el tipo de percepción del *flâneur*, no desapareció, sino que se generalizó. Para Buck-Morss, “no es su actitud perceptual lo que se ha perdido, sino su marginalidad”.⁸⁶ Para Buck-Morss la generalización de la *flâneurie* es notoria en las sociedades de consumo (tiene en mente a la norteamericana):

“Cuando la oscuridad el embotellamiento de tránsito en una guirnalda de luces y el humo de los caños de escapes dominado por los olores de comida y bebida provenientes de las veredas, la multitud en sus horas de ocio todavía entra en el panorama nocturno del bulevar para volver a representar en *masse*, como práctica atávica, la combinación de observación dispersa y contemplación ensoñadora característica del *flâneur*”.⁸⁷

Con la generalización de la *flâneurie*, para Benjamin, surge la *masa consumista* que conocemos muy bien. Ésta, al enfrentarse a la mercancía en los

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 42.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 121.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 123.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 122.

centros de consumo, suspende su capacidad de elección, pues quien determina sus compras y nuevas necesidades es el capital. En los pasajes, los deseos y necesidades del consumidor son llevados al máximo para no ser satisfechos o serlo en una medida muy mínima. El capital muestra a los consumidores el mundo de las mercancías al que pueden acceder; sin embargo el acceso a ese mundo está determinado por el salario. La mayoría de los consumidores verán imposibilitado parcialmente su acceso al mundo del consumo. Por lo cual, harán lo que sea por realizar esas falsas necesidades, por ingerir los distintos cuerpos de las mercancías, esos valores de uso dañinos para la socialidad y materialidad humanas.

La construcción de estos centros comerciales permitió que el capital invadiera el tiempo libre, con lo cual la haussmanización logró su objetivo: desactivar la conciencia obrera e impedir que una guerra civil se llevara a cabo en el espacio urbano. Benjamin, como historiador materialista de la modernidad, documenta este proceso en el siglo XIX y en parte del siglo XX.

b. El marxismo romántico de Walter Benjamin. Michael Löwy

El segundo comentario que abordaremos en este tercer momento argumental es el de Michael Löwy. La interpretación de Löwy respecto a Benjamin se centra en la crítica a las teorías del progreso desde la dimensión político-revolucionaria. Aunque no aborda propiamente la dimensión económica del discurso benjaminiano, como si lo hizo Susan Buck-Morss, su comentario es muy importante porque nos permite complementar la crítica económica a las teorías del progreso con su crítica política.

Michael Löwy parte del hecho de la extraterritorialidad y marginalidad del pensamiento de Walter Benjamin. Según Löwy, Benjamin fue único e inclasificable en la historia del pensamiento del siglo XX. Fue “un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un adversario marxista del ‘progresismo’, un nostálgico del pasado que sueña con el porvenir, un romántico partidario del materialismo”.⁸⁸

⁸⁸ Löwy Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002, p. 13.

Además, el alcance de su pensamiento está en que construye una “nueva comprensión de la historia humana”, en la cual, “arte, historia, cultura, política, literatura y teología son inseparables”.⁸⁹ La nueva concepción de la historia abrega en fuentes mesiánicas y marxistas, además “utiliza la nostalgia del pasado como método revolucionario de la crítica del presente”.⁹⁰ Löwy define al pensamiento de Benjamin como “una crítica moderna de la modernidad (capitalista e industrial), inspirada en referencias culturales e históricas precapitalistas”.⁹¹ Lo complejo del pensamiento de Benjamin, según Löwy, se encuentra en que a partir de las tres fuentes que convergen en él, inventa una concepción histórica sumamente original.

La primera de estas fuentes es el romanticismo. Para Löwy, el momento romántico está en el centro de las preocupaciones del joven Benjamin. Antes de abordar la importancia del romanticismo en la nueva concepción histórica creada por Walter Benjamin, es importante tener en cuenta qué es el romanticismo. La definición que Löwy nos da de éste es sumamente basta, pero de igual forma, atinada:

“el romanticismo no es sólo una escuela literaria y artística de comienzos del siglo XIX: se trata de una verdadera visión del mundo, un estilo de pensamiento, una estructura de la sensibilidad que se manifiesta en todas las esferas de la vida cultural, desde Rousseau y Novalis hasta los surrealistas (y más allá)”.⁹²

El romanticismo es visto por Löwy como una *Weltanschauung*⁹³ que se caracteriza por ser:

“una crítica cultural de la civilización moderna (capitalista) en nombre de valores premodernos (precapitalistas); una crítica o protesta referida a aspectos sentidos como insoportables y

⁸⁹ *Ibid*, p. 12

⁹⁰ *Ibid*, p. 14

⁹¹ *Ídem*.

⁹² *Ibid*, p. 18.

⁹³ *Weltanschauung* es un término alemán que podría ser traducido como forma de ver el mundo o cosmovisión, sin embargo, el sentido filosófico tan cargado del término lo hace casi intraducible, por eso preferimos mantener, como Löwy, el término alemán.

degradantes: la cuantificación y mecanización de la vida, la reificación de las relaciones sociales, la disolución de la comunidad y el desencantamiento del mundo”.⁹⁴

Y remata diciendo que: “para el romanticismo revolucionario, el objetivo no es un *retorno* al pasado, sino un *desvío* por éste hacia un porvenir utópico”.⁹⁵

Ahora bien. El joven Benjamin fue un romántico declarado. Los testimonios probatorios de su adscripción al romanticismo son sus textos. Por ejemplo, en el *Dialogo sobre la religiosidad del presente*, Benjamin da cuenta de varios momentos de la crítica romántica a la modernidad:

“la transformación de los seres humanos en ‘máquinas de trabajo’, la degradación del trabajo a una simple técnica, el sometimiento desesperante de los individuos al mecanismo social, el reemplazo de los ‘esfuerzos heroicos, revolucionarios’ del pasado por la lamentable marcha (semejante a la del cangrejo) de la evolución y el progreso”.⁹⁶

Lo singular de la recepción del romanticismo efectuada por Benjamin está en que no es acrítica ni poco original como generalmente sucede, puesto que hace aportes interesantes a la concepción romántica del mundo. El aporte fundamental es su ataque contra la ideología del progreso, que “no se hace en nombre del conservadurismo pasatista sino de la revolución”.⁹⁷ En esta crítica se conjugan en una “síntesis sui generis” romanticismo y *Aufklärung*⁹⁸, “con el predominio del primero en sus escritos anteriores a 1930, y del segundo en sus obras materialistas posteriores”.⁹⁹

La segunda fuente en la que Walter Benjamin abrevó fue el mesianismo, el cual también se encuentra en sus primeros escritos y, de hecho, constituye el centro del romanticismo benjaminiano. Según Löwy, en Benjamin nos encontramos con que:

⁹⁴ *Ídem.*

⁹⁵ *Ídem.*

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 19-20.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 20.

⁹⁸ *Aufklärung* es el proyecto ilustrado de los pensadores alemanes. El análisis más complejo de la *Aufklärung* es la *Dialéctica de la ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer. En español contamos con uno de los comentarios más profundos a esta obra, *Acepciones de la ilustración* de Bolívar Echeverría.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 98.

“El *mesianismo* está, a su juicio, en el centro de la concepción romántica del tiempo y la historia. En la introducción de su tesis de doctorado, *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán* (1919), insiste en la idea de que la esencia histórica del romanticismo ‘debe buscarse en el mesianismo romántico’. Descubre esta dimensión, sobre todo, en los escritos de Schlegel y Novalis, y cita entre otros este sorprendente pasaje del joven Friedrich Schlegel: ‘El deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es [...] el inicio de la historia moderna’. Volvemos a toparnos aquí con la cuestión ‘metafísica’ de la temporalidad histórica: Benjamin opone la concepción cualitativa del tiempo (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) ‘que se desprende del mesianismo romántico’ y para la cual la vida de la humanidad es un proceso de *consumación* y no sólo de devenir, al tiempo infinitamente *vacío* (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) característico de la ideología moderna del progreso. No podemos sino comprobar el asombroso parentesco entre este pasaje [...] y las tesis de 1940 sobre el concepto de historia”.¹⁰⁰

En estas citas tomadas de la tesis doctoral nos encontramos con el tema de la revolución, lo cual conduce a Löwy a preguntarse: ¿Cuál es la relación entre las dos “imágenes utópicas”, el reino mesiánico y la revolución? Löwy presenta una respuesta interesante, nos dice: la formulación de Benjamin “

Sin embargo, se pregunta Löwy: “¿Cuál es la relación entre las dos “imágenes utópicas”, el reino mesiánico y la revolución?” La formulación de Benjamin, nos dice, “apunta a establecer una mediación entre las luchas liberadoras, históricas, ‘profanas’ de los hombres y el cumplimiento de la promesa mesiánica”.¹⁰¹ Pero, ¿cómo articulará este fermento mesiánico, utópico y romántico con la tercera fuente (el materialismo histórico)?

“El aspecto del marxismo - nos dice Löwy – que más interesa a Benjamin y permitirá arrojar nueva luz sobre su visión del proceso histórico [es]: la lucha de clases. Pero el materialismo histórico no sustituirá sus intuiciones “antiprogresistas”, de inspiración romántica y mesiánica; se articulará con ellas, para ganar una calidad crítica que lo distinga radicalmente del marxismo “oficial” dominante en esos tiempos”.¹⁰²

La primera vez que ocurre la articulación entre marxismo, mesianismo y romanticismo, según Löwy, es en el fragmento “Alarma de incendio” de *Calle de sentido único*:

¹⁰⁰ *Ibíd*, p. 21.

¹⁰¹ *Ibíd*, p. 22.

¹⁰² *Ibíd*, p. 23.

“si el derrocamiento de la burguesía por el proletariado no se cumple antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y científica (indicado por la inflación y la guerra química), todo se habrá perdido. Es preciso cortar la mecha que arde antes de que la chispa alcance la dinamita”.¹⁰³

En este fragmento encontramos un marxismo heterodoxo, antiprogresista, heredero de la formulación luxemburguista “socialismo o barbarie” contenida en *La crisis de la socialdemocracia*. Este marxismo herético, alejado de la ortodoxia, se aleja críticamente del evolucionismo vulgar, “no concibe la revolución como el resultado ‘natural’ o ‘inevitable’ del progreso económico y técnico [...] sino como la interrupción de una evolución histórica que lleva a la catástrofe”.¹⁰⁴

Así también, Benjamin contrapuso el pesimismo revolucionario a la evolución histórica clasista y capitalista que conducía a la modernidad a la catástrofe. El pesimismo benjaminiano “está al servicio de las clases oprimidas”. Su pesimismo es revolucionario está dirigido a “impedir el advenimiento de lo peor”. Este pesimismo, según Löwy, se expresa en una especie de “melancolía revolucionaria”, en el sentido de que siempre tiene en cuenta la posibilidad del desastre, de la derrota; y sin embargo, como pesimismo activo es una *apuesta* por la posibilidad de una lucha emancipatoria.

Marxismo gótico

Dentro del marxismo herético que abreva en el mesianismo y romanticismo se encuentra una vertiente sumamente especial que Löwy denomina gótica, debido a su fascinación “por el encantamiento, lo maravilloso, así como por los aspectos ‘hechizados’ de las sociedades y culturas premodernas”.¹⁰⁵ Este materialismo histórico es “sensible a la dimensión mágica de las culturas del pasado, al momento ‘negro’ de la revuelta, a la iluminación que desgarrar, como un relámpago, el cielo de la acción revolucionaria”.¹⁰⁶ Entre los autores de esta vertiente se encuentran André Breton, Ernst Bloch y Walter Benjamin.

¹⁰³ Ídem.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 28.

Breve período “experimental” en la obra de Benjamin (1933-1935)

Para Löwy hubo un breve corchete acrítico en la producción reflexiva de Walter Benjamin. Durante la época del Segundo Plan Quinquenal de la URSS, Benjamin se acerca al “productivismo soviético” y se adhiere “a las promesas del progreso tecnológico”. *El autor como productor* y algunas partes de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, según Löwy, son presas del progresismo soviético. Sin embargo, durante este período también escribe ensayos con elementos románticos como su artículo sobre *Bachofen* de 1935. Para Löwy, el pensamiento de Benjamin durante esta época es muy contradictorio, según él, pasa con “muchísima rapidez, de un extremo a otro, como en el famoso ensayo sobre la obra de arte”. En este ensayo, nos dice Löwy, Benjamin se ve tentado por adoptar a su manera la ideología del progreso soviética. Sin embargo, a partir de 1936, según Löwy, “Benjamin va a reintegrar cada vez más el momento romántico a su crítica marxista sui generis de las formas capitalistas de la alienación”.¹⁰⁷

Marxismo romántico y mesiánico

Después del breve corchete experimental, Benjamin retomó con mayor fuerza la construcción de una nueva concepción histórica a partir de las tres fuentes de las que abrevó su pensamiento. El ensayo sobre *Baudelaire* es una muestra de este proceso. En este ensayo Benjamin retomó su artículo sobre el escritor romántico E.T.A. Hoffmann para dar cuenta, desde una perspectiva marxista, del *declive de la experiencia* en el mundo moderno. Algunos temas y motivos románticos que reaparecen en su estudio sobre Baudelaire son:

“la oposición radical entre la vida y el autómeta, en el contexto de un análisis de inspiración marxista de la transformación del proletariado en autómeta: los gestos repetitivos, vacíos de sentido y mecánicos de los trabajadores puestos frente a la máquina – y aquí Benjamin se refiere directamente a algunos pasajes de *El capital* de Marx –, son similares a los gestos de autómetas de los transeúntes en la multitud descritos por Poe y Hoffmann. Ni unos ni otros, víctimas de la civilización urbana e industrial, conocen ya la experiencia auténtica (*Erfahrung*) – fundada en la memoria de una tradición cultural e histórica –, sino únicamente la vivencia inmediata (*Erlebnis*) y;

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 29.

en particular, el *Schockerlebnis* que provoca en ellos un comportamiento reactivo, de autómatas 'que han liquidado por completo su memoria'.¹⁰⁸

Ahora bien, ya sabemos que “la protesta romántica contra la modernidad capitalista se hace siempre en nombre de un pasado idealizado, real o mítico”. Sin embargo, se pregunta Löwy, “¿cuál es el pasado que sirve de referencia al marxista Walter Benjamin en su crítica de la civilización burguesa y de las ilusiones del progreso?” Su respuesta es la siguiente: “Si en los escritos teológicos de juventud se trata a menudo de un paraíso perdido, en la década de 1930, ese papel lo cumple el comunismo primitivo; como ocurre, por lo demás, en Marx y Engels, lectores atentos de la antropología romántica de Maurer y Bachofen, así como de los trabajos de Morgan”.¹⁰⁹ Debido a esto el ensayo sobre Bachofen “es una de las claves más importantes para comprender su método de construcción de una nueva filosofía de la historia a partir del marxismo y el romanticismo”.¹¹⁰

Según Löwy, el pasado idealizado vuelve a ser tematizado por Benjamin en sus ensayos sobre Baudelaire:

Benjamin interpreta la “vida anterior”, evocada por el poeta, como una referencia a una era primitiva y edénica, en la que todavía existía la experiencia auténtica y las ceremonias del culto y las festividades permitían la fusión del pasado individual y del pasado colectivo. Ésa es, entonces, la *Erfahrung* que alimenta el juego de las “correspondencias” en Baudelaire e inspira su rechazo de la catástrofe moderna”.¹¹¹

Por otro lado, en el Ensayo sobre *Fuchs* se encuentra la crítica madura a la visión progresista del marxismo vulgar.

La crítica romántica de la civilización

En el ensayo *Eduard Fuchs: coleccionista e historiador*, Benjamin reformula su crítica a la visión progresista teniendo en la mira al marxismo evolucionista como su adversario. Será en el *Libro de los pasajes* donde haga explícito su propósito de profundizar y radicalizar la oposición entre el marxismo y las

¹⁰⁸ Ibíd, p. 30.

¹⁰⁹ Ídem.

¹¹⁰ Ídem.

¹¹¹ Ibíd, p. 31.

concepciones burguesas de la historia. Tanta la crítica romántica de la civilización como el mesianismo le servirán para radicalizar esta oposición y así “intensificar el potencial revolucionario del [marxismo] y elevar su contenido crítico”.¹¹² Para Löwy este programa de reformulación del marxismo no implica una caída en el revisionismo, sino, siguiendo a Karl Korsch, un retorno al propio Marx. Sin embargo, en el enfoque de Löwy, Benjamin no sólo es marxista, sino también un teólogo. Para él, Benjamin es como el dios romano Jano, tiene dos rostros, uno de ellos “mira hacia Moscú y el otro, hacia Jerusalén”¹¹³. Y así como el dios romano tenía dos rostros pero una sola cabeza, “marxismo y mesianismo no son sino las dos expresiones – *Ausdrücke*, [...] – de un solo pensamiento. Un pensamiento [...] caracterizado por lo que él llama [...] la “paradójica reversibilidad recíproca” (*Umschlagen*) de lo político en lo religioso y viceversa”.¹¹⁴

En la mayoría de las interpretaciones del pensamiento de Benjamin, según Löwy, se ha menospreciado la influencia mística y mesiánica en su pensamiento. En gran medida esto ha sido propiciado por el enfoque demasiado unilateral de Scholem a la hora de discutir la obra de su amigo. Sin embargo, nos dice Löwy, tenemos que reconocer que Scholem inspiró al pensamiento de Benjamin. Es difícil no ver ecos de las *Tesis sobre el concepto de justicia* [*Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit*] de Scholem en las *Tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin, en especial inspiró tanto el título como el contenido de las tesis.

Por otro lado, la concepción histórica de Benjamin “se sitúa explícitamente en el terreno de la tradición marxista”. Sin embargo, a Löwy le parece que, “su relación con la herencia marxista es sumamente selectiva y pasa por el abandono [...] de todos los momentos de la obra de Marx y Engels que sirvieron de referencia a las lecturas positivistas y evolucionistas del marxismo: progreso irresistible, <<leyes de la historia>>, <<fatalidad natural>>”.¹¹⁵ Para Löwy:

¹¹² *Ibíd*, p. 32.

¹¹³ *Ibíd*, p. 42.

¹¹⁴ *Ídem*.

¹¹⁵ *Ibíd*, p.169.

“La obra de Marx y Engels está atravesada por tensiones irresueltas entre fascinación por el modelo científico natural y un método dialéctico crítico, entre la fe en la maduración orgánica y casi natural del proceso social y la visión estratégica de la acción revolucionaria que capta un momento excepcional.”¹¹⁶

Para Löwy habría ciertos momentos o lapsus evolucionistas y positivistas en las obras de Marx y Engels, los cuales serían dejados de lado por el crítico Benjamin, el cual le daría preferencia a temas como la lucha de clases, la revolución proletaria y la sociedad sin clases. En ese sentido los textos de Marx que le servirían como fuente de inspiración serían: “los *Manuscritos de 1844*, los escritos históricos sobre la revolución de 1848-1850 o la Comuna de París, el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía de *El capital* e incluso la *Crítica del programa de Gotha*”.¹¹⁷

Marxismo mesiánico

En las tesis *Sobre el concepto de historia* o como generalmente se les llama *Tesis sobre la historia*, Benjamin – nos dice Löwy – reformula críticamente al marxismo y le incorpora astillas “mesiánicas, románticas, blanquistas, libertarias y fourieristas. O, mejor, la fabricación a partir de la fusión de todos esos materiales, de un nuevo marxismo, herético y radicalmente distinto de todas las variantes – ortodoxas o disidentes – de su tiempo”.¹¹⁸ Tras este proceso de fusión alquímica, Benjamin crea un “marxismo de la imprevisibilidad”, el cual puede dar perfecta cuenta de la apertura histórica hacia el futuro y el pasado. Este nuevo marxismo reconoce que:

“El futuro no es el resultado ineluctable de una nueva evolución histórica dada, el producto necesario y previsible de las leyes “naturales” de la transformación social, el fruto inevitable del progreso económico, técnico o científico o, peor aún, la prolongación, con forma cada vez más perfeccionadas, de lo mismo, de lo que ya existe, de la modernidad realmente existente, de las estructuras económicas y sociales actuales”¹¹⁹

¹¹⁶ *Ibíd*, p. 170.

¹¹⁷ *Ibíd*, p. 171.

¹¹⁸ *Ibíd*, p. 172.

¹¹⁹ *Ídem*.

Este nuevo marxismo, nos dice Löwy, exige, en el plano cognitivo, un nuevo horizonte de reflexión que “rechace las trampas de la “previsión científica” de tipo positivista y tome en cuenta el *clinamen*¹²⁰ rico de novedades, el *kairos*¹²¹ preñado de oportunidades estratégicas”.¹²² En el plano político, apunta hacia la praxis humana, lo político es visto como “una actividad humana colectiva y plural, condicionada desde luego por las estructuras sociales y económicas existentes pero capaz de superarlas, transformarlas y trastocarlas por la creación de lo nuevo”.¹²³ Sin embargo, la apertura histórica, de ninguna forma, significa que el hombre efectivamente supere los riesgos de la modernidad capitalista, tanto las catástrofes como la emancipación son posibles. Esta apertura temporal del presente hacia el futuro viene acompañada por la apertura al pasado. “En la interpretación benjaminiana del materialismo histórico no sólo están abiertos el futuro y el presente, sino también el pasado, lo cual quiere decir, en primer lugar, que la variante histórica que ha triunfado no era la única posible”.¹²⁴

“[...] cada presente se abre a una multiplicidad de futuros posibles. En cada coyuntura histórica existían alternativas que no estaban destinadas a priori al fracaso [...]. La apertura del pasado significa también que los llamados “juicios de la historia” no son en absoluto definitivos ni inmutables. El porvenir puede reabrir expedientes históricos ‘cerrados’, ‘rehabilitar’ a víctimas calumniadas, reactualizar esperanzas y aspiraciones vencidas, redescubrir combates olvidados o juzgados ‘utópicos’, ‘anacrónicos’ y ‘a contrapelo del progreso’”.¹²⁵

Para Löwy el marxismo benjaminiano no se hace ilusiones frente al desarrollo tecnológico, no cae víctima del mito del progreso para el cual el desarrollo tecnológico impulsado por la modernidad capitalista nos conducirá automáticamente y en un movimiento progresivo e irresistible a la abundancia material y la emancipación social. Benjamin, nos dice Löwy, estaba plenamente

¹²⁰ *Clinamen*: desviación espontánea en el desplazamiento de los átomos. Su defensa permitió a los epicúreos compaginar las tesis atomistas con la defensa de la libertad.

¹²¹ Es hijo de *Chronos* en la mitología griega, en la filosofía griega y romana la experiencia del momento oportuno. Los pitagóricos le llamaban *Oportunidad*. *Kayros* es el tiempo en potencia, tiempo atemporal o eterno, mientras que el tiempo es la duración de un movimiento, una creación.

¹²² *Ibíd*, p. 173.

¹²³ *Ídem*.

¹²⁴ *Ibíd*, p. 183.

¹²⁵ *Ídem*.

convencido de que el *progreso capitalista* generaba “un grado considerable de ‘regresión’ social y que ha hecho de la vida moderna exactamente lo contrario del paraíso perdido: a saber, un *infierno*”. Para Benjamin era claro que, “el infierno no es lo que nos espera, sino esta vida misma”.¹²⁶ El nuevo marxismo creado por Benjamin tiene en cuenta en su *teoría crítica de la historia* que el desarrollo del capitalismo produce tanto regresiones (*die Rückschritte*) como progreso. Ve en el creciente desarrollo de las fuerzas productivas técnicas capitalistas surgir la amenaza de una catástrofe “sin precedentes en la historia de la humanidad”. No olvidemos que su suicidio fue provocado por la persecución nazi, fue el último acto para proteger su integridad humana. Pocos años después de su muerte, Estados Unidos, ya ganada la guerra, utilizó por primera vez las armas nucleares para mostrar su hegemonía a todo el mundo.

Frente a la catástrofe es que Benjamin, nos dice Löwy, convoca al “espíritu mesiánico”, sin el cual ni la revolución puede triunfar, ni el materialismo histórico “ganar la partida”. La revolución proletaria es la única que “*puede operar la interrupción mesiánica del curso del mundo*”. Ella no será la “continuación del ‘progreso’ sino su interrupción”. La revolución en Benjamin nos dice Löwy es, “al mismo tiempo, *utopía de lo por venir y redención (Erlösung)* mesiánica [...]. Vuelta aparentemente hacia el pasado, la búsqueda benjaminiana de la experiencia pérdida se orienta finalmente hacia el futuro”¹²⁷.

c. Técnica y estetización de la vida cotidiana. György Márkus

Como ya ha sido anunciado en la introducción al capítulo el último comentario que abordaremos en esta tercera parte será el del pensador húngaro radicado en Australia: György Márkus. Utilizaremos para nuestro cometido los ensayos *La crítica de la autonomía estética de Benjamin*¹²⁸ publicado en *Mundo Siglo XXI* no.

¹²⁶ Löwy Michael, *Redención y utopía: El judaísmo libertario en Europa Central: un estudio de afinidad electiva*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1997, p.111.

¹²⁷ *Ibíd.*, p.123.

¹²⁸ La traducción de este texto fue realizada por Luis Arizmendi y Víctor Corona. El texto, a su vez, fue la transcripción de una conferencia impartida por el autor en un Seminario Internacional en la Universidad de Sídney en el 2006. Márkus György, *La crítica de la autonomía estética* en Revista Mundo Siglo XXI Editores No. 12, IPN, 2008.

12 y *Walter Benjamin or The Commodity as a Phantasmagoria* publicado en el número 83 de la *New German Critique*.

Al abordar el comentario de Márkus a la obra de Benjamin, nos percatamos que la reflexión benjaminiana en torno a la modernidad capitalista construiría un arco que va de su *teoría de la experiencia* que da cuenta de la pérdida de la experiencia auténtica (*Erfahrung*) a su *teoría del despertar revolucionario*. Comenzaremos por la exposición que hace Márkus de la teoría de la experiencia.

Márkus nos dice que, para Benjamin, el peligro fundamental que trae consigo la modernidad capitalista es “la disolución progresiva de todas las formas de *comunidad*”. La modernidad capitalista se constituyó a partir de un doble movimiento que, a la vez, que minaba los procesos comunitarios de reproducción social, erigía al proceso de mercantificación que interconectaba *cosícamente* a los distintos individuos atomizados que componen la sociedad moderna. Para Benjamin, nos dice Márkus, “el aspecto más destructivo consistía precisamente en la disolución del marco comunal de las experiencias mismas, generando la regresión de sus condiciones al nivel de inconsciencia”.¹²⁹ Benjamin construyó una serie de conceptos para comprender el proceso de disolución y regresión del marco comunal de las experiencias. Para hablar de la “experiencia organizada por el marco social de la memoria” utilizó el término *Erfahrung*, esta experiencia “dota al curso de la vida de un sentido transmisible” y se está extinguiendo. Cuando utiliza el término *Erlebnis*, hace referencia a “una serie desarticulada de eventos introspectivos e incommunicables, que se considera que se vivieron como portadores de significados privados y enigmáticos”, y, cuando utiliza *información* habla de eventos “intersubjetivamente” comprensibles y verificables, “pero sin ninguna conexión directa con los intereses de los individuos”.¹³⁰

Para Benjamin, según Márkus, el proceso de disolución de la experiencia auténtica [*Erfahrung*] en vivencia [*Erlebnis*] e información es la expresión de los

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 6

¹³⁰ *Ídem.* Los traductores de las obras de Benjamin traducen *Erfahrung* por experiencia y *Erlebnis* por vivencia para mostrar en castellano la profunda relación y las diferencias entre ambos términos. En el presente trabajo siempre indicaremos entre corchetes los términos alemanes que usa Benjamin.

cambios profundos y de larga duración en “la percepción colectiva de la realidad”, generados por los nuevos “modos de vida” y “habitación al mundo”.¹³¹

Benjamin, nos dice Márkus, de forma similar a Marx, “insistió en la historicidad radical de la existencia, incluyendo la organización de la percepción sensorial misma”:

“Durante largos períodos de tiempo, junto con las alteraciones en el modo entero de existencia de la colectividad humana, ocurren, también, cambios en el modo de percepción sensorial. El modo de organización de la percepción sensorial humana –el medio en el que se desdobra– no sólo es natural, sino también socialmente condicionado”.¹³²

Estas alteraciones en los “modos de vida materiales y prácticos de las comunidades humanas” es una manifestación de los cambios en las actividades económicas. De hecho, el *Libro de los Pasajes* tenía como objetivo mostrar la relación de expresión de la economía en la cultura:

“Marx describió la conexión causal entre economía y cultura. Lo que importa aquí es la relación de expresión. No se trata de exponer la génesis económica de la cultura, sino la expresión de la economía en la cultura – ésta debe ser descrita. En otras palabras, lo que aquí se intenta es la comprensión del proceso económico como visible ur-fenómeno [*anschauliches Urphänomen*] de donde proceden todas las manifestaciones... del siglo diecinueve”.¹³³

En otro sitio del proyecto de los *Pasajes* Benjamin apuntó:

“La interrogante es la siguiente: si la estructura determina en cierto modo la superestructura en cuanto a lo que se puede pensar y experimentar, pero esta determinación no es la del simple reflejo [*Abspiegeln*], ¿cómo entonces –prescindiendo por completo de la pregunta por la causa de su formación– hay que caracterizar esa determinación? Como su expresión. La superestructura es la expresión de la estructura. 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 ese contenido. El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Ellas encuentran su expresión en los sueños, y en el despertar de su interpretación”. (Ídem)

¹³¹ *Ibíd.*, p. 10.

¹³² *Ibíd.*, p. 11.

¹³³ *Ibíd.*, p. 14.

Acompañando al proceso de disolución del marco comunal de las experiencias, la modernidad capitalista reprimió los contenidos comunitarios y utópicos de la sociedad y los proyectó onírica e inconscientemente en el mundo urbano-industrial.

“Los símbolos de los sueños colectivos, que expresan los anhelos de las masas de una vida de genuina colectividad, existen en forma objetivada. Son principalmente expresados en aquellos afuncionales y aparentemente sólo ‘ornamentales’ rasgos que aún se confieren – como trivialidad y de modo fragmentario – a los objetos del mundo utilitario”.

Los sueños plasmados en el mundo objetual “permanecen inconscientes”, por lo cual, “no pueden ser recobrados por los individuos para sus intereses” y “son manipulados por quienes detentan el poder”. Al estar enajenados de la actividad humana estos sueños son empleados para producir el “falso reencantamiento” del mundo que apacigua, y bloquea la formación de, la consciencia de clase del proletariado. Frente al falso reencantamiento del mundo llevado a cabo por la modernidad capitalista, Benjamin propone el “despertar” revolucionario que conducirá a la actualización de los sueños mediante la praxis política que convertirá a la masa en “clase colectivamente consciente”.

En el análisis del reencantamiento del mundo por la modernidad capitalista, nos dice Márkus, Benjamin utiliza la teoría marxiana del *fetichismo de la mercancía*. De hecho, su concepto de capitalismo es sumamente instructivo: “el capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa, y con él, la reactivación de las energías míticas”.¹³⁴ Benjamin utiliza la categoría de fetichismo de la mercancía para dar cuenta de la realidad capitalista como “fantasmagoría”, invocando las tempranas y transitorias manifestaciones de la modernidad que en la actualidad están presentes como ruinas, busca generar un cortocircuito que convoque al despertar de la conciencia. En la modernidad capitalista las mercancías no sólo son un producto del trabajo cuyo valor de uso “constituye el caparazón externo de su esencia genérica: intercambiabilidad universal, valor de cambio”, sino también son objetos que

¹³⁴ *Ibíd.*, pp. 15-16.

adquiere “el carácter de símbolos-de-deseo”.¹³⁵ Marx demostró que las mercancías reprimen su origen y producción en el trabajo humano. Benjamin, apoyándose en Marx, mostró que esta represión “dota a las cosas de la cotidianeidad con un destello ilusorio, una *aureola*: un débil remanente de lo sagrado”. Márkus nos dice:

“El mundo de la mercancía no es tanto el de una racionalidad empobrecida, sino, más bien, un mundo de reencantamiento que reviste todo con un prometedor encanto de placer profano, pero lo que ofrece como placer es la alienación del individuo de su propio producto y de los otros individuos, una empatía contemplativa con el brillo estético del valor de cambio”.¹³⁶

Ese brillo estético de la mercancía, nos dice Márkus, tiene su origen en la producción incesante de novedades. “Lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. Es el origen de un brillo imposible de eliminar en las imágenes producidas por el inconsciente colectivo. Es la quintaesencia de la falsa consciencia, cuyo agente incansable es la moda”. La incesante generación de novedades sólo puede ser llevada a cabo por la producción en masa, con lo cual las novedades son reproducidas a una escala colosal para hacer rentable su proceso de producción. Además, los productos nuevos siempre son reducidos en el intercambio mercantil a “simple esfuerzo físico desprovisto de diferencias cualitativas”. Por último, la producción incesante de novedades satisface las necesidades de constante cambio para dinamizar el proceso de acumulación sin minar la perpetuación de la dominación burguesa. Es por eso que: “este brillo de lo nuevo se refleja, como un espejo en otro, en el brillo de lo siempre otra vez igual”. La modernidad capitalista cambia incesantemente, revoluciona constantemente todas las formas de vida de los colectivos humanos, pero generando lo siempre otra vez igual, la dominación de la burguesía sobre el proletariado. Se perpetúa el infierno.

La incesante producción de novedades que la modernidad capitalista necesita para dinamizar el proceso de acumulación del capital está fundamentada en la incesante innovación tecnológica que al estar subordinada al capital

¹³⁵ Ídem.

¹³⁶ Ídem.

desencadena una dinámica contradictoria en las fuerzas productivas que las convierte en destructivas. No es que no haya progresos en el ámbito tecnológico, de hecho los hay, lo que sucede es que estos progresos despiertan desequilibrios tanto sociales como ecológicos con efectos destructivos. Incluso podemos hablar de progreso en una industria tan destructiva como la bélica, la cual, dicho sea de paso, es sumamente rentable en términos económicos. En la industria bélica la irracionalidad del capitalismo se muestra en toda su expresión, en tanto que, para hacer rentable este tipo de industria se convierte en una necesidad la generación incesante de guerras. Tal situación “infernald” es insostenible para cualquier sistema histórico de dominación, la producción de tanta muerte y degradación sólo puede conducir al descontento social y la revuelta. Sin embargo, el capitalismo logra subsistir. ¿Cómo lo hace? Benjamin, nos dice Márkus, da una respuesta magistral al problema: el reencantamiento del mundo por la incesante generación de novedades adormece la conciencia de las clases “peligrosas” y de este modo se perpetúa la dominación burguesa. El proceso que le permite a la modernidad capitalista reencantar al mundo es llamado por Benjamin “estetización de la vida cotidiana”. Mediante la proyección de “imágenes de los deseos” en las mercancías “esta estetización canaliza únicamente las energías utópicas al servicio de la perpetuación del infierno contemporáneo”.¹³⁷

Además, con el surgimiento del fascismo, la estetización de la vida cotidiana fue complementada con la “estetización de la política”. Mediante la estetización de la política fundamentada en la estetización de la vida cotidiana, el fascismo generó una colectividad irracional que puede observar “su mutua aniquilación como fuente de un placer estético supremo”. Sin embargo,

“La movilización total para la guerra como objetivo de la política fascista no puede alcanzarse únicamente mediante propaganda. El fascismo no sólo emplea todos los medios de comunicación masivos *para* transmitir un mensaje para las masas. Convierte a las *masas mismas* en el ejecutor del mensaje”.¹³⁸

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 9.

¹³⁸ *Ídem.*

El que la masa funcione como mensaje y ejecutor del mensaje sólo puede lograrse mediante la “monumentalización de la masa”. Para Márkus, “<<monumentalización>> significa tanto falso engrandecimiento de la masas como su unidad ficticia, y su solidificación como masa a través de prácticas ritualistas de auto-presentación”. Los eventos masivos del Tercer Reich tenían como objetivo generar esta monumentalización, en la cual los espectadores se transformarían en espectáculo que contemplarían pasivamente su presunta grandeza como *Volksgemeinschaft* (comunidad nacional).

Arriba decíamos que la estetización de la política está fundamentada en la estetización de la vida cotidiana. La tesis de Benjamin entorno al fenómeno de estetización se complejiza en tanto que el observa un proceso cruzado entre la esfera artística y la económica. El desarrollo de la mercantificación conduce a la estetización de las mercancías y a la autonomía del arte. En la esfera artística, el esteticismo, por ejemplo *l'art pour l'art*, “constituye una forma peculiar de monumentalización [...]. Transforma cada ‘gran’ obra de arte en un monumento auto-erigido, presuntamente capaz de resistir todos los estragos del tiempo e imponer la sumisión contemplativa a su poder del individuo”.¹³⁹ La monumentalización como principio estilístico es ampliado tanto a la economía como la política. En la esfera económica acontece lo mismo que en la artística, sólo que aquí, ya no es la obra de arte la que se auto-erige como monumento inmortal, sino la mercancía.

El fenómeno de estetización de la modernidad conduce, nos dice Márkus, por un lado, a la mercantificación de los “valores espirituales” (en este caso, las obras de arte), mientras que, por otro, a la “espiritualización” del valor de cambio. La generación de fantasmagorías es resultado de la “espiritualización” de las mercancías, de su *auratización*. El concepto de aura de Benjamin es sumamente complejo porque, en primer lugar, proviene de la teología, en segundo lugar, la definición que nos da de él es sumamente imprecisa. Para Márkus, “el aura es un fenómeno de la vida cotidiana en el que una cosa es percibida circundada por un

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 10.

'halo ornamental', de modo que, sobre estas condiciones cualquier objeto puede presentarse como aurático".¹⁴⁰ Pero, ¿qué es el aura en realidad? "Un entretejido muy especial de espacio y tiempo: el aparecimiento único de una lejanía, por más cerca que pueda estar". (Benjamin)

Para Márkus es claro que el aura es "una peculiar relación experiencial del sujeto con el objeto, una forma de percepción. En la experiencia aurática el objeto es paradójicamente dotado de características espacio-temporales".¹⁴¹ En términos espaciales nos encontramos con que es el aparecimiento de una lejanía por más cercana que pueda estar. Mientras que en términos temporales alude a la fugacidad a la hora de comprender el objeto como "perdurable más allá del paso del tiempo". En el aura el tiempo se detiene fugazmente, en un momento, "es la experiencia del presente satisfecho, la unidad de algo momentáneo con la eternidad". (Ídem)¹⁴²

Paradójicamente el proceso que socava el aura de la dimensión estética y que es analizado por Benjamin en su ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, es el que, dominado por la modernidad capitalista, genera la estetización y auratización de la vida cotidiana. El proceso al que hacemos alusión es la transición de la primera a la segunda técnica. Márkus cita a Benjamin:

"La primera técnica involucra al ser humano lo más posible, la segunda lo menos posible, el acto culminante de la primera técnica es el sacrificio humano, el de la segunda está en los aviones teledirigidos, que no requieren tripulación alguna... El origen de la segunda técnica se encuentra ahí donde el ser humano por primera vez y con una astucia inconsciente logra tomar distancia ante la naturaleza. En otras palabras reside en el juego".¹⁴³

Márkus analiza las características tanto de la primera como de la segunda técnica en Benjamin. Al hablar de la primera técnica, ante todo, tenemos que dar cuenta de su "potencial positivo" personificado por Benjamin en la "figura del

¹⁴⁰ Ídem.

¹⁴¹ Ídem.

¹⁴² Ídem.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 11.

artesano”. “El artesano tradicional estaba aún integrado en la comunidad, cuyas necesidades satisfacía con sus bienes. Su actividad fluida y continua estaba dirigida a la realización de un fin útil y significativo”.¹⁴⁴ Al contrario de la primera,

“el individuo de la segunda técnica representa la figura de la alienación deshumanizante, es un miembro de la masa anónima de la ciudad, sin lazos comunales. Su labor ante la máquina consiste en la repetición interminable de los ismos movimientos traumáticos, determinada por el sistema objetivo de la organización fabril y la maquinaria. El producto terminado de su trabajo está más allá de su control”.¹⁴⁵

La transición de la primera a la segunda técnica trae consigo la disolución de la comunidad de la que hablamos al principio de este apartado, además produce un individuo atomizado y alienado de su misma subjetividad. El mismo proceso que aniquila al artesanado genera al obrero moderno. Este proceso de empobrecimiento de la realidad no es visto por Benjamin como “síntoma de decadencia” de la vida social, sino como “moderno”. Y de hecho, Benjamin, nos dice Márkus, celebraba este proceso, en tanto que el mundo del artesano era un mundo presa del mito donde el sujeto no sólo existía en comunidad sino subordinado a ésta, en donde las fuerzas de la naturaleza regían, e incluso podían poner en riesgo, al proceso de reproducción de la comunidad.

Por el contrario, nos dice Márkus, “la segunda técnica abre posibilidades revolucionarias, y cita a Benjamin:

“Es muy discutible caracterizar la finalidad de la segunda técnica como el dominio sobre la naturaleza; este dominio sólo la caracteriza si se le describe desde el punto de vista de la primera técnica. La intención de la primera técnica si era realmente el dominio de la naturaleza; la intención de la segunda es más bien la interacción (*Zusammenspiel*) entre la naturaleza y la humanidad”.¹⁴⁶

Márkus encuentra tres puntos “cristalinos” en la utopía tecnológica de Benjamin en torno a la segunda técnica:

- 1) Crea un nuevo sujeto: una colectividad racionalmente organizada.

¹⁴⁴ Ídem.

¹⁴⁵ Ídem.

¹⁴⁶ Ídem.

- 2) Impone nuevas demandas a los individuos que constituyen el cuerpo colectivo. “Exige de ellos un nuevo tipo de ‘inervación motora’ y ‘la refuncionalización decisiva del aparato humano de percepción’. [...] La conciencia perceptiva es ahora caracterizada por una atención aumentada (“presencia de espíritu”) a lo nuevo y lo inesperado, comprendido en sus cualidades repetibles y generalizables”.
- 3) “El carácter dinámico de esta tecnología demanda no solamente nuevos hábitos, sino habituarse a la formación constante de nuevos hábitos”. Este carácter dinámico implica la generación de una relación experimental sujeto/objeto dirigida a liberar a la naturaleza de la relación de explotación.

Las potencialidades utópicas de la segunda técnica son canceladas en la modernidad capitalista, puesto que lo que genera esta técnica cuando opera en términos capitalistas es, un paradójico proceso de desencantamiento y desaturación del mundo al socavar la tradición, y de reencantamiento y aurización de la vida cotidiana mediante la estetización con lo cual se reconcilia al individuo como consumidor con el mundo moderno. En la estetización de la política se reconcilia al individuo como miembro de la comunidad nacional.

El aura, como pudimos observar, tiene un aspecto negativo, puesto que está al servicio del reencantamiento enajenado del mundo. Sin embargo, también tiene un aspecto positivo, de carácter redentor. En “Sobre algunos temas en Baudelaire”, Benjamin explora este otro aspecto del aura tan descuidado por sus comentaristas. Nos dice Markús:

“La inaccesibilidad recibe ahora, en cierta medida, otra interpretación. Designa la incapacidad de la memoria discursiva voluntaria a acceder a la información de la memoria involuntaria. El aura es caracterizada, así, como ‘las representaciones que, desde la morada de la memoria involuntaria, pugnan por agruparse en torno a un objeto sensible’, representaciones que tienen el carácter de símbolos de deseos reprimidos. Esto cambia el significado mismo de la lejanía aurática: ‘la lejanía (*die Ferne*) es la tierra de la realización del deseo’. Este deseo es interno al acto mismo de la percepción: ‘En la mirada se halla implícita la esperanza de que será recompensada por aquello hacia lo que se dirige. Si esta esperanza se ve satisfecha (...), existe la experiencia del aura en

toda su plenitud. La pérdida del aura en este sentido, una desaturación sin restricción alguna del mundo, significaría también su completa deshumanización”.¹⁴⁷

Para Márkus, la función positiva del aura está íntimamente ligada con las *correspondencias* entre el hombre y la naturaleza. Las correspondencias o “similaridades no-sensibles” dan cuenta de la “promesa palpable de que la ‘interacción’ entre el hombre y la naturaleza puede ser transformada hacia una relación plena mimético-comunicativa sin una estricta división entre el sujeto indagador y el objeto reactivo”.¹⁴⁸ Tal relación “dota al objeto experimentado de la capacidad de responder espontáneamente a los deseos” del sujeto, la naturaleza ya no sería “el objeto que resiste nuestros deseos por utilizarla y explotarla, sino que nos concede voluntariamente un favor”.¹⁴⁹

Por otro lado, la función negativa del aura está íntimamente ligada con el fetichismo de la mercancía. “justo como para Marx el fetichismo de las mercancías expresa el dominio de las condiciones reificadas de producción sobre el sujeto trabajador, la lejanía aurática para Benjamin expresa el dominio de la tradición reificada sobre el sujeto sensible”.¹⁵⁰

Benjamin, nos dice Markús, deja claro que lo fundamental en toda experiencia aurática está en su estructura, en tanto que puede tener un carácter fetichista-negativo o redentor-positivo. El que la experiencia se cargue a uno u otro polo depende, nos dice Márkus, “de la forma en que son integradas en los regímenes históricos de percepción e imaginación social”.¹⁵¹ En el segundo ensayo sobre Baudelaire, nos dice Márkus, Benjamin intenta llevar su teoría del aura a una síntesis consumada, sin embargo, a él le queda la duda de si: ¿Este intento por llevar los dos significados contrapuestos del aura a formar una unidad es realmente consistente?

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p.12.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 13.

¹⁴⁹ Márkus György, *Commodity as Phantasmagoria* en *New German Critique* No. 8, 2001, p. 32.

¹⁵⁰ Márkus, *op. cit.*, 2008, p. 13.

¹⁵¹ *Ídem.*

La dificultad que tuvo Benjamin para dar respuesta a esta cuestión quizá sea el por qué formuló en las notas para el *Libro de los Pasajes* un concepto para definir el carácter positivo de la experiencia aurática. Este concepto es el de huella (*Spur*):

“Huella y aura. La huella es la aparición de una cercanía, por lejos que pueda estar lo que la dejo atrás. El aura es la aparición de una lejanía, por cerca que pueda estar lo que la provoca. En la huella nos hacemos con la cosa: en el aura es ella la que se apodera de nosotros”. (Benjamin)

Pese a la formulación de este nuevo concepto, Benjamin intentó conciliar las dos tendencias de la experiencia aurática. La respuesta que dio en el ensayo sobre Baudelaire fue la siguiente:

“Si es la imaginación (*Phantasie*) la que presenta correspondencias con la memoria (*Erinnerung*), entonces es el pensamiento (*Denken*) el que le ofrece alegorías. La memoria junta ambas”. (Benjamin)

Tras esta respuesta lacónica, Márkus vuelve a preguntarse: “¿Es esta ‘creencia’ de Benjamin, que ciertamente caracteriza la última etapa de su obra, coherente en sí misma? ¿La ‘memoria’ figura en esta formulación en el mismo sentido?”¹⁵²

Para Márkus la única forma de dar respuesta a estas preguntas es centrar la atención en su teoría del despertar. Con lo cual cerraríamos el arco del que hablamos al principio de este apartado, el cual construyó a partir de la teoría de la experiencia y la teoría del despertar.

Benjamin, el autor de la dialéctica de la ambigüedad, nos dice Márkus, al final, asume dos concepciones diferentes y aparentemente irreconciliables de lo que es el despertar. En la primera concepción, despertar significa:

“actualización de todo el potencial de la ‘segunda técnica’, removiendo las barreras que el capitalismo impone a su utilización. Esto implica la creación de un nuevo tipo de comunidad: la comunidad racional de agentes humanos, auto-organizados, emancipados de la autoridad de la tradición muerta, que aceptan libremente y comparten fines, dictados por la razón colectiva y, de

¹⁵² *Ibíd.*, p. 13-14.

este modo, constituyen una nueva *physis*, un nuevo cuerpo colectivo. Significa, en consecuencia, la racionalización y desaturización coherente del mundo que transforma también la relación entre los seres humanos y la naturaleza, creando una 'inter-acción' entre sujeto y objeto, en la cual ambos mantienen su libertad. El sujeto colectivo, a través de sus intervenciones y experimentos, plantea desde una posición libremente racional cuestionamientos a la naturaleza y el objeto reacciona libremente, 'contestándolas' de acuerdo a su propia naturaleza".¹⁵³

La segunda acepción de despertar en Benjamin significa llevar "los contenidos ocultos compartidos del inconsciente hacia la conciencia, transformándolos dentro de la comunidad que edifica una nueva tradición". A contrapelo de las tradiciones autoritarias, esta nueva tradición "no domina pero redime, redime justo lo que nunca pudo ser parte de las tradiciones codificadas culturalmente".

"Redime los deseos y sueños colectivos, el 'futuro olvidado' en el pasado, remontándose a tiempos arcaicos donde los individuos estaban y son conscientes solo en la forma de la ansiedad y el sufrimiento mudo. Tal acto de 'recuerdo' es únicamente posible porque existen correspondencias ocultas entre los seres humanos y la naturaleza, independientes de toda intervención humana. La naturaleza, cuyos procesos cósmicos produjeron nuestras características antropológicas, no puede sino 'favorecernos'. 'Debe haber un elemento humano en las cosas que *no* es producido por el trabajo' [...] Esto se confirma en ocasiones en las experiencias positivas del aura, que hacen del despertar materia de experiencia colectiva. Cuando se reauratiza el mundo en un acto de re-encantamiento como emancipación final del miedo mítico".¹⁵⁴

La incompatibilidad entre estas dos concepciones del despertar estaría, por un lado, en que una implica al trabajo como mediación entre el hombre y la naturaleza, y la otra nos habla de un elemento humano no producido por el trabajo que nos pondría en contacto con la naturaleza; por otro lado, se encuentra en que, el despertar ligado a la segunda técnica tiene como finalidad el des-encantamiento del mundo, mientras que el segundo significado del despertar tiene como propósito el re-encantamiento emancipatorio del mundo. Esta incompatibilidad irresuelta en los textos de Benjamin es producto, para Markús, del intento de éste de conectar mesianismo con marxismo.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁵⁴ *Ídem.*

Después de abordar la discusión en positivo en torno al *debate Benjamin* podemos arribar a la crítica a la economía en la modernidad en la obra de Walter Benjamin.

V. Conclusiones

El propósito de nuestro primer capítulo era exponer en positivo los argumentos de los principales comentaristas a la obra de Walter Benjamin. Queda pendiente para una profundización en el debate el comentario puntual a la interpretación de Bolívar Echeverría sobre Benjamin, así también el segundo momento de la crítica o la exposición en negativo de los argumentos de los demás autores.

Durante este primer capítulo centramos nuestra atención en el debate en torno a la especificidad del pensamiento de Benjamin, y de cómo observan los distintos comentaristas el modo en que Benjamin desarrolla la dialéctica entre progreso y devastación que desata el despliegue de la modernidad capitalista.

La exposición fue dividida en tres momentos argumentales. El primer momento argumental dio cuenta de las posturas de gente cercana a Walter Benjamin como Gershom Scholem y Theodor Adorno. Scholem sería el representante de la *escuela teológica*, mientras que Adorno de la *escuela materialista*. Ambos, aunque desde distintos miradores, unilateralizaron el pensamiento de Benjamin. Scholem redujo a cero la función del materialismo histórico dentro de su pensamiento, mientras que Adorno prefirió no abordar en profundidad la relevancia de los aspectos místicos en la obra de Benjamin. Otra afinidad, que salió tras su contraste, entre estas dos posiciones tan dispares es que, tras dar cuenta del carácter fragmentario e inconcluso del proyecto benjaminiano, dicen, cada una a su manera, que el pensamiento de Benjamin fue exitoso al abrir sendas a la reflexión en torno a la modernidad.

En el segundo momento argumental de nuestro capítulo discutimos el comentario de Jürgen Habermas. La peculiaridad del argumento de Habermas se encuentra en que su postura *parece* conservar y trascender las posiciones anteriores. Para Habermas, como pudimos mostrar, Benjamin no es un pensador

unilateral, en tanto que intenta combinar teología y materialismo en su reflexión; sin embargo, nos dice Habermas, el modo en que lleva a cabo esta *fusión alquímica* conduce al fracaso de su proyecto intelectual. Habermas sería el representante de la *escuela de la contradicción*. Por último, concluye que no hay que subordinar al marxismo a la teología como supuestamente lo hace Benjamin en su crítica a las teorías del progreso, sino, operar a la inversa, subordinar a la teología al marxismo para desde ahí imponer un correctivo al progresismo marxista.

Por último, en nuestro tercer momento argumental, abordamos la discusión más reciente en torno a la obra de Benjamin. En autores como Buck-Morss encontramos la crítica a la sociedad de consumo masivo de Benjamin; en Löwy, la crítica al progreso desde el marxismo romántico; y en Markús los análisis benjaminianos en torno a la estetización de la vida cotidiana y la emancipación de la técnica moderna.

Capítulo 2

Crítica a la economía en la modernidad capitalista desde Walter Benjamin

I. Introducción

a. Breve apunte sobre modernidad

Durante los últimos trece años de su vida Walter Benjamin trabajó en una “historia crítica de la génesis de la sociedad moderna” a la que él llamaba *Paris, capital del siglo XIX* y que nosotros conocemos como el *Libro de los pasajes*. En esta obra monumental, aunque inconclusa, podemos rastrear la teoría crítica de la modernidad elaborada por Benjamin. Bolívar Echeverría mostró la importancia que tenía Benjamin a la hora de redondear la crítica a la modernidad capitalista iniciada por Marx.

Antes de abordar la *crítica a la economía* desde el pensamiento de Benjamin debemos de aclarar que entendemos por modernidad capitalista. Marx fue el primero en dar cuenta que modernidad y capitalismo no son lo mismo; Benjamin rescató la discusión en torno a la modernidad en sus textos sobre el alto capitalismo; y Bolívar Echeverría redondeó el proyecto iniciado por Marx y continuado por Benjamin con su discusión sobre la *modernidad potencial o esencial* y la *modernidad efectiva o realmente existente*.

Para Bolívar Echeverría, la *modernidad* es “el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana”¹⁵⁵, la cual se encuentra fundamentada y regida por el proceso de modernización del campo instrumental técnico, por la creación de la *segunda técnica* (Benjamin), que permitiría trascender el milenarismo estado de *escasez absoluta* de los bienes requeridos para la existencia humana, que caracterizó la relación de la humanidad con la naturaleza en la época premoderna. Con la nueva técnica se abre la posibilidad de construir una “vida civilizada sobre una base por completo diferente

¹⁵⁵ Echeverría Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1997, p. 138.

de interacción entre lo humano y lo natural, sobre una interacción que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural”.¹⁵⁶

La modernidad, nos dice Echeverría, como todo *ente histórico* es una realidad de doble presencia, por un lado, cuenta con una “configuración o forma de presencia actual de una realidad histórica, que resulta de la adaptación de su necesidad de estar presente a las condiciones más o menos *coyunturales* para que así sea –y que es por tanto siempre sustituible–”¹⁵⁷, mientras que por otro, tiene una “esencia o forma de presencia *permanente*, en la que su necesidad de estar presente se da de manera pura, como una potencia ambivalente que no deja de serlo durante todo el tiempo de su consolidación, por debajo de los efectos de apariencia más *definitiva* que tenga en ella su estar configurada”.¹⁵⁸

Esta nueva construcción civilizatoria centrada en la segunda técnica posibilitaría la soñada relación armoniosa o en equilibrio entre el hombre y la naturaleza. Sin embargo, la forma con la cual se configura la modernidad como realmente existente niega y contraviene la *esencia* de la modernidad: la superación de la escasez y el establecimiento de una relación en armonía con la naturaleza son negados por la configuración capitalista de la modernidad. La modernidad como proyecto civilizatorio se ve subordinado y contravenido por la configuración capitalista del proceso de reproducción social, la cual reinstala *artificialmente* la escasez milenaria y negando el sentido esencial de la modernidad hace estallar los equilibrios entre los subsistemas de necesidades y capacidades de los distintos procesos de reproducción social.

El *capitalismo* es definido por Echeverría como “una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano”¹⁵⁹, a diferencia de la modernidad el capitalismo queda reducido a la dimensión económica de la vida social, a aquella dimensión compuesta por los momentos de producción, circulación y consumo de la riqueza material. Sin embargo, el “modo capitalista de

¹⁵⁶ Echeverría Bolívar, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Desde abajo, Colombia, 2010, p. 59.

¹⁵⁷ Echeverría Bolívar, op. cit., 1997, p. 137.

¹⁵⁸ Ídem.

¹⁵⁹ *Ibíd*, p. 138.

reproducción de la riqueza social” está estrechamente interrelacionado con la modernidad, es una dimensión dependiente de la “totalidad completa e independiente” que podemos llamar modernidad que, sin embargo, está en “condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización”.¹⁶⁰

Para Bolívar Echeverría, la *modernidad capitalista* es el proyecto civilizatorio noroccidental de carácter universal fundamentado en la subsunción de la “forma natural” de la reproducción social a la “forma de valor” del proceso de acumulación del capital. Este proceso de subsunción tiene dos niveles diferentes: uno formal, “en el que el modo capitalista, interiorizado ya por la sociedad sólo cambia las condiciones de propiedad del proceso de producción/consumo, y afecta todavía desde afuera a los equilibrios cualitativos tradicionales entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción”; y otro real o “substancial, en el que la interiorización social de ese modo, al penetrar hasta la estructura técnica del proceso de producción/consumo desquicia desde su interior –sin aportar una propuesta cualitativa alternativa– a la propia dialéctica entre necesidades y capacidades”.¹⁶¹

La contradicción nuclear del capitalismo –entre la forma natural y la forma de valor– contenida en la célula mercantil (Lukács) es desarrollada por el proceso de subsunción que fundamenta y despliega el capitalismo. Este proceso iniciado en la dimensión económica de la sociedad moderna desborda con mucho su origen y subvierte la totalidad de las dimensiones de la vida moderna, con lo cual nace la configuración capitalista de la modernidad.

La distinción entre *modernidad potencial* y *modernidad efectiva* que lleva a cabo Bolívar Echeverría es muy interesante porque le permite superar las dificultades que tiene un autor como Marshall Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*¹⁶² a la hora de hablar de la modernidad en general. Berman no diferencia entre la esencia de la modernidad y su configuración capitalista, con

¹⁶⁰ Ídem.

¹⁶¹ Echeverría Bolívar, *op. cit.*, 1997, p. 145.

¹⁶² Berman Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI Editores, México, 2004, pp. 81-128.

lo cual le adjudica la legalidad propia de la modernidad capitalista a la modernidad en general. La legalidad esquizoide que rige la marcha de la modernidad capitalista produciendo contradictoria y simultáneamente progreso y devastación es vista por Berman como una característica de toda modernidad, incluso la transcapitalista o comunista. Berman llama a este principio esquizoide “autodestrucción innovadora”. Es un límite de Berman no dar cuenta de la diferencia entre la esencia de la modernidad y su configuración capitalista, más aún cuando los pasajes que cita de Marx muestran que el autor de *El Capital* hacía una clara distinción entre una y otra. Por ejemplo, Marx hace una distinción tajante entre la “industria moderna” y su “forma capitalista” en *El Capital*.¹⁶³ En ciertos pasajes de los *Grundrisse* podemos encontrar la distinción entre la “época moderna” y su limitada “forma burguesa”.¹⁶⁴ Esta serie de distinciones aparecen ya en los *Manuscritos filosófico-económicos de 1844* cuando Marx nos muestra al trabajo enajenado como una forma que contraviene la esencia o el sentido del trabajo en general como manifestación genérica del ser humano¹⁶⁵, y atraviesan la totalidad de sus escritos.

Walter Benjamin comprendió a partir de su propia experiencia como pensador y de ciertos pasajes de la obra de Marx que la *modernidad* era el proyecto civilizatorio que se inauguraba con el alumbramiento de la *segunda técnica* y que posibilitaba materialmente la realización de la utopía de una relación armónica con la naturaleza que le permitiera al hombre superar la escasez absoluta. Sin embargo, “como la avidez de ganancia de la clase dominante pretendió colmar con ella su ambición, la técnica traicionó a la humanidad e hizo del lecho nupcial un mar de sangre”.¹⁶⁶ Es claro que Walter Benjamin también hacía una distinción entre la esencia de la modernidad y su forma capitalista. Cuando nos habla de las posibilidades de la segunda técnica se encuentra en el campo de la modernidad potencial, mientras que, al hablar de la configuración que

¹⁶³ Marx Karl, *El Capital*, Siglo XXI Editores, México, 2003, libro primero, vol. 2, cap. XIII, sección 9, p. 594.

¹⁶⁴ Marx Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI Editores, México, 2005, volumen 1, pp. 447-448

¹⁶⁵ Marx Karl, *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004, pp. 104-121.

¹⁶⁶ Benjamin Walter, *Einbahnstrasse*. Traducción de Bolívar Echeverría.

adquiere la segunda técnica al ser subordinada por la avidez de ganancia se refiere a la modernidad capitalista.

La configuración capitalista de la modernidad trajo consigo un contraproyecto de modernidad que, incentivado por la lógica de la acumulación, despliega una marcha incesante y contradictoria de progreso y devastación, la cual una y otra vez toca las puertas de la *aniquilación total* de la humanidad. En tiempos de Benjamin, las guerras alcanzaron un grado crítico al desplegar esquizoidemente el mayor desarrollo tecnológico en armamento y la mayor destrucción de riqueza tanto objetiva como subjetiva. En los campos de concentración nos encontramos con los métodos tecno-científicos de aniquilación más sofisticados dirigidos a generar una de las mayores catástrofes de la historia humana. Progreso científico y devastación social/natural son las dos caras de la modernidad capitalista. Para Bolívar Echeverría, tal principio esquizoide mostraría que, “la historia se decidió por la barbarie y ésta se generaliza y profundiza”.¹⁶⁷

La reflexión de Echeverría en torno a la modernidad no sólo dio cuenta de la doble presencia de la modernidad, sino de la multiplicidad de proyectos de modernidad en pugna. En el siglo X de nuestra era, con la invención de la *eotécnica* (Mumford) o la *técnica lúdica* (Benjamin) hubo un recentramiento de la productividad del trabajo humano en el nuevo campo instrumental sujeto a un proceso de perfeccionamiento “planificado” e incesante. La modernidad fue la respuesta civilizatoria dirigida a asimilar la nueva técnica. En sentido estricto deberíamos de hablar de modernidades, en tanto que fueron varias sociedades del mundo las que intentaron asimilar la técnica moderna a la vida de las distintas sociedades en cuestión. De entre todos los proyectos de modernidad el preponderante fue la modernidad capitalista, la cual subordinó, relegó o eliminó a los otros tipos de modernidad. La victoria de la configuración capitalista sobre los

¹⁶⁷ Echeverría Bolívar *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986, Presentación, p 11. La primera vez que apareció este ensayo fue en *El Buscón* no. 5, México, 1983, pp. 116-124. Para un análisis magistral de este ensayo y de la obra de Bolívar Echeverría véase el ensayo pronto a publicarse de Luis Arizmendi: *Bolívar Echeverría o la crítica a la devastación desde la esperanza en la modernidad (inédito)*.

otros proyectos de modernidad fue posible gracias al mecanismo de mercantificación simple de la riqueza social. Con la primera revolución industrial la modernidad capitalista perfeccionó su configuración al adquirir la forma “maquinizada de corte noreuropeo”, con la cual desquició y aplastó los distintos procesos de reproducción social en todo el mundo. Con la modernidad capitalista no sólo tenemos una configuración que niega la esencia de la modernidad, sino que subordina y niega a otros tipos de modernidades que podrían actualizar de mejor manera esa esencia, entre los cuales encontraríamos a un tipo de modernidad transc capitalista o comunista.

Después de dar cuenta de lo que entendemos por *modernidad capitalista* debemos detenernos en otra cuestión de suma importancia para nuestro trabajo. Debemos de aclarar que entendemos por *crítica* para a partir de ahí levantar nuestro comentario a *la crítica a la modernidad capitalista* llevada a cabo por Benjamin.

Breve apunte sobre el discurso crítico

En febrero de 1844 Friedrich Engels publicó en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, el ensayo *Esbozo para una crítica de la economía política*, con el cual no sólo incentivó los estudios en economía política del joven Marx, sino que, también, inauguró la crítica radical de las categorías económicas burguesas. Poco después, Marx redactaría su primer manuscrito de *crítica a la economía política* (1844) y conjuntamente escribirían *La sagrada familia* y *La ideología alemana*. Durante estos años Marx también redactó un texto de suma importancia para la definición del materialismo histórico y del discurso crítico, las once tesis *ad Feuerbach*. Estas tesis junto con *Las tesis sobre la historia* de Benjamin son escritos en los cuales el materialismo histórico somete a un tratamiento crítico tanto al socialismo tradicional o vulgar como a las construcciones filosóficas que supuestamente lo sostienen. Bolívar Echeverría exploró la crítica al socialismo tradicional realizada tanto por Marx como por Benjamin en sus ensayos *El Materialismo de Marx y Walter Benjamin, la condición judía y la política*. El objetivo de este apartado no es comentar exhaustivamente estos trabajos de Echeverría,

sólo pretendemos mostrar el carácter y el sentido esencial del discurso crítico y, dicho sea de paso, la afinidad profunda entre las críticas al socialismo vulgar de Marx y Benjamin.

Bolívar Echeverría define al discurso crítico como el momento teórico de la revolución comunista en su *Discurso crítico de Marx*.¹⁶⁸ En su análisis de las once tesis *ad Feuerbach* explícita la intención central de Marx al redactar este texto: construir un discurso específicamente comunista que pueda superar los límites que le impone la sobredeterminación capitalista o burguesa del proceso de producción/consumo de significaciones y llevar a cabo los alcances de su propia “realización”.¹⁶⁹ Según Echeverría, cuatro serían los “temas predominantes en el contenido del texto”, es por eso que su análisis lleva a cabo la siguiente división:

Tesis del grupo A, “cuyo tema predominante es la determinación del carácter dialéctico materialista (o práctico) como carácter específico del discurso teórico comunista”.¹⁷⁰

Tesis del grupo B, “cuyo tema predominante es la determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad como problemática específica del discurso dialéctico materialista”.¹⁷¹

Tesis del grupo C, “cuyo tema predominante es la determinación de la necesidad histórica del discurso dialéctico materialista”.¹⁷²

Tesis del grupo D, “cuyo tema predominante es la determinación del concepto dialéctico materialista de transformación social”.¹⁷³

Me parece que en el análisis de las Tesis del grupo A llevado a cabo por Echeverría podemos encontrar importantes lineamientos para la construcción del

¹⁶⁸ Echeverría Bolívar *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986, p. 19. Georg Lukács en su célebre ensayo *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* da cuenta con algunas diferencias de este mismo problema. Lukács Georg, *Historia y consciencia de clases*, Grijalbo, México, 1969.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 20

¹⁷⁰ Dentro de este grupo se encuentran casi toda la Tesis I, la Tesis V, y a modo de corolario, las Tesis II y III.

¹⁷¹ En este grupo nos encontramos con las Tesis IV, VI y VII.

¹⁷² El grupo C está compuesto por las Tesis IX, X y la última parte de la Tesis I.

¹⁷³ Sólo está compuesto por las Tesis III y XI.

discurso crítico. El primer rasgo característico del discurso crítico es que está en íntima relación con la actividad práctico-revolucionaria, lo cual lo conduce a estar en constante confrontación con el discurso de la clase dominante. Sin embargo, el discurso socialista espontáneo se encuentra subordinado por “la estructura del discurso capitalista” y “su dinámica de autoafirmación y autorreproducción”.¹⁷⁴ La subordinación del discurso socialista vulgar al discurso dominante conduce cuando se enfrentan a la derrota del primero. Es por eso que Marx da cuenta que para que el discurso comunista pueda pensar y acompañar efectivamente a la revolución comunista tiene que “revolucionar el proceso de pensar”.¹⁷⁵ Aquí podríamos agregar que para poder autoafirmarse científicamente, el discurso crítico marxista tiene que cumplir con dos aspectos. El primero de ellos es: “realizarse como teoría de la revolución, esto es, como teoría que participa en la revolución y teoría sobre la revolución”.¹⁷⁶ El otro aspecto (que al mismo tiempo es “la definición de su tarea teórica”) tiene que ver con que la realización de la teoría como “teoría revolucionaria quiere decir realizar a la revolución también como revolución en el terreno específico del discurso crítico”.¹⁷⁷

En abierta confrontación tanto con el materialismo-empirista como con el idealismo, Marx reconstruye el carácter del discurso teórico-comunista como “un discurso teórico cuya estructura debe de ser dialéctica y materialista”.¹⁷⁸ Dialéctica porque debe de ser capaz de “sustentarse en una aprehensión teórica de la objetividad como proceso o praxis fundante de toda relación sujeto-objeto y por tanto de toda presencia de sentido en lo real”.¹⁷⁹ Materialista porque “debe de sustentarse en una aprehensión teórica de ese proceso fundante como un proceso básicamente material, como un proceso de “metabolismo” práctico entre el hombre y la naturaleza”.¹⁸⁰

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁷⁵ *Ídem.*

¹⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 39 y 40.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 40.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁷⁹ *Ídem.*

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 28.

La única garantía que tiene el discurso crítico de incidir realmente y no-enajenadamente en la realidad es siendo un discurso dialéctico-materialista. En tanto que, “la praxis social, que funda toda relación sujeto-objeto, es ella misma proceso de constitución de sentido en lo real, de relación específicamente semiótica; las significaciones que se componen en ese nivel fundamental delimitan y estructuran el campo de posibilidades de significar de la actividad teórica específica”.¹⁸¹ Para Echeverría, de ninguna forma ocurre que el discurso teórico se encuentre al margen del “proceso práctico-histórico”, sino que, es parte constitutiva de éste en su totalidad. El discurso teórico debe formular los conceptos que permitan definir adecuadamente las significaciones producidas por el proceso de reproducción material, y a partir de ahí, incidir con un proyecto de transformación de lo real. En otras palabras, para que la teoría sea científica debe de tener coherencia externa o respecto a la realidad material, esta coherencia le permitirá leer las tendencias y los alcances de la realidad que busca transformar.

Las Tesis del grupo B, como ya hemos dicho, discuten la problemática central del discurso crítico: la historia de las configuraciones de la sociedad. En el análisis de estas tesis, Echeverría muestra al proceso de *autoenajenación* como un proceso necesario y determinante de la historia *mundana*, más no como una realidad dada e inmutable. La “base mundana” del sagrado cielo enajenado no es vista “como una sustancia ya constituida y permanente, sino como el proceso en que se constituye la totalidad de un sujeto social y un objeto práctico, y en el que por tanto esas *autocontradicciones*, *duplicaciones* o *enajenaciones* y *revolucionamientos* se producen como momentos necesarios”.¹⁸² Sin embargo, en esa misma realidad nos encontramos con “la esencia humana real” constituida por “el conjunto de las relaciones sociales”, la cual podría desactivar la autoenajenación mediante el revolucionamiento de la totalidad de dimensiones del proceso de reproducción social.

¹⁸¹ *Ibíd.*, pp. 28 y 29.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 31.

Las Tesis del grupo C abordan el problema esencial de “la actualidad o de la necesidad histórico-social”¹⁸³ de la propia existencia del discurso crítico. Dos podrían ser las premisas o condiciones para mostrar la actualidad del discurso crítico. La condición necesaria se refiere a que, “el discurso dialéctico-materialista trabaja sobre la base de la problematicidad que se constituye en el nivel propiamente *humano* del comportamiento social (o en el nivel propiamente *social* del comportamiento humano)”.¹⁸⁴ La condición suficiente está relacionada con que, “la problemática propia del materialismo dialéctico se constituye a partir del movimiento histórico tendiente a la instauración del nivel práctico-comunitario del comportamiento social como comportamiento predominante o estructurante de la socialidad en su conjunto; se constituye por lo tanto, a partir de un movimiento histórico tendencialmente comunista, radicalmente revolucionario con relación a la organización vigente de la sociedad en términos burgueses”.¹⁸⁵

Podríamos sintetizar que las Tesis del grupo C explicitarían que el discurso crítico es aquel que se encuentra íntimamente relacionado con el “movimiento histórico de la revolución comunista”, en tanto que los nuevos problemas que la teoría crítica aborda son abiertos por esta nueva praxis social.

Para finalizar, las Tesis del grupo D se encuentran problematizando el concepto de “transformación” social. El proceso histórico es visto por Marx, según Echeverría, como un “proceso de ‘autotransformación’ de la sociedad, de interpenetración de la dinámica ‘objetiva’ o de los agentes sociales, por un lado, y la dinámica subjetiva o de los agentes sociales, por otro. En su concepto, la transformación social decisiva es el momento del proceso o la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (‘el cambio de las circunstancias’ y la ‘actividad humana’) ‘coinciden’ en el plano de lo concreto: es un proceso o ‘praxis

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 33.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 34.

revolucionaria”.¹⁸⁶ Podemos concluir que para Marx el discurso crítico necesariamente tiene que ser revolucionario.

Antes de terminar con este comentario a la especificidad del discurso crítico marxista debemos de decir que éste siempre debe de enfrentar dos hechos que “determinan el carácter dominante del discurso o las ideas de la clase dominante burguesa en el modo de reproducción capitalista”.¹⁸⁷

Primer hecho: únicamente en el caso de las significaciones concretas (inclusive significaciones discursivas o ideas) compuestas por la clase burguesa para defender sus propios intereses, su eficiencia o verosimilitud se encuentra potencializada por la acción de un dispositivo normador o subcodificador del código comunicativo general, que imprime a toda la producción/consumo de significaciones un sentido apologético elemental respecto del modo capitalista de la reproducción social.¹⁸⁸

Segundo hecho: únicamente en el caso de las ideas o significaciones discursivas concretas compuestas por la clase burguesa para defender sus propios intereses, su capacidad persuasiva se encuentra apoyada por el contorno significativo no discursivo (técnico e institucional), resultante de toda la actividad social como actividad organizada para perpetuar el modo capitalista de su realización.¹⁸⁹

Frente al primero de estos hechos, el discurso crítico marxista tiene que luchar, en primer lugar, contra el propio discurso del que se sirve como instrumento, “en el que hay un dispositivo (la subcodificación capitalista) que lo reprime espontáneamente: que le permite hacerse presente, pero sólo como significar desvirtuado en su intención (invertido en su tendencia) o, si se prefiere, como significar morboso y absurdo”.¹⁹⁰ El discurso crítico tiene que rehacerse críticamente una y otra vez para evitar ser subordinado por el discurso dominante, este rehacerse debe de ser tan radical que pese al contacto tan cercano entre uno y otro discurso su relación sólo pueda ser crítica o negativa, como dice Echeverría, “el discurso crítico sólo puede vivir de la muerte del discurso del poder”.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁸⁸ *Ídem.*

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁹⁰ *Ídem.*

Frente al segundo, la lucha en el discurso debe confundirse “con la empresa revolucionaria en su conjunto, es decir, con la actividad comunista general de la clase obrera”.¹⁹¹ Sabemos que para que el discurso crítico pueda ser debe constantemente minar las condiciones de posibilidad y de existencia del discurso del poder, más eso no basta, la única forma de terminar con el discurso dominante es terminando con la clase dominante.

Me parece que hasta este momento hemos logrado explorar el carácter, sentido y necesidad del proyecto crítico inaugurado por Marx en su juventud y desarrollado magistralmente en obras como *El Capital*. Sin embargo, lejos estamos de agotar esta polémica. El tratamiento exhaustivo de este tema sólo podría ser llevado a cabo en un proyecto de investigación futuro que lo tuviera como objeto de estudio central. En nuestro caso ya hemos delineado los puntos nodales que nos permitirán mostrar la afinidad entre la crítica llevada a cabo por Marx al materialismo-empirista y la crítica de Walter Benjamin al marxismo de la socialdemocracia y del socialismo realmente existente que nada tienen que ver con el autor de *El Capital*.

Las tesis sobre la historia son el documento donde Benjamin concentra y radicaliza su crítica al marxismo vulgar, tanto socialdemócrata como socialista. La crítica está dirigida al fundamento mismo de la actividad política de este marxismo: el concepto de progreso. Este tipo de marxismo creía que la clase obrera nadaba con la corriente histórica. No bastaba más que imprimir una serie de reformas que incentivarán el proceso de transformación del capitalismo en socialismo que estaba siendo realizado por la concentración y planificación de la riqueza social en los monopolios (socialdemocracia). No bastaba más que esperar la crisis terminal del capitalismo, la cual llegaría tarde o temprano y asestaría un golpe de tal magnitud a la sociedad capitalista que conduciría a su derrumbe automático e ineludible (estalinismo). Benjamin no se hacía ilusiones frente a la superación automática y progresista del capitalismo. En un lugar escribió “la experiencia de

¹⁹¹ *Ibíd*, p. 48.

nuestra generación ha mostrado que el capitalismo no morirá de muerte natural”. Y en verdad así fue.

Fue frente a los planteamientos erróneos del socialismo o marxismo vulgar que condujeron a la derrota del movimiento obrero y al nacionalsocialismo que Benjamin formuló el conjunto de tesis que bien podrían ser llamadas *Tesis sobre el materialismo histórico*. En Benjamin encontramos una situación similar a la de Marx, el movimiento histórico que conocemos como la revolución comunista necesitaba de un discurso teórico a la altura de las exigencias de su tiempo, y sin embargo, no lo tenía, puesto que, todas las corrientes vulgares del marxismo habían dejado de lado los momentos fundamentales para la construcción de la criticidad autorreferencial que le impidiera al movimiento comunista ser reconducido a la arena de la sociedad burguesa.

A la hora de redactar estas tesis, Benjamin parte del doloroso reconocimiento de que la revolución comunista ha sido derrotada, incluso nos dice que estos pensamientos los traía consigo desde hace veinte años, lo que fecha la derrota del movimiento comunista entre el final de la primera guerra mundial, el asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, la caída de la República Soviética de Hungría, la muerte de Lenin y el viraje de la revolución bolchevique hacia la creación del Imperio Ruso. Además, fueron escritas después de la firma del Tratado de Munich (1938) y el Pacto Germano Soviético (1939). “Con el primero, los gobiernos occidentales –que debían defender la democracia frente al totalitarismo– habían claudicado ante el Tercer Reich; con el segundo, los intereses del Imperio Ruso habían pasado a suplantar ya definitivamente a los de la revolución socialista”.¹⁹² Benjamin nos dice que este conjunto de tesis está dirigido a desatar de las redes que los políticos que en ese momento yacen por tierra colocaron sobre el cuello del proletariado.

Las tesis que a continuación vamos a analizar parcialmente fueron redactadas entre enero y marzo de 1940, después del confinamiento de Benjamin

¹⁹² Echeverría Bolívar, *Walter Benjamin, la condición judía y la política*, en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, 2005, p. 7.

“en el campo de Nevers, en Francia, un confinamiento que padeció con Hannah Arendt y Arthur Köstler. En las barracas de Nevers le leyó los primeros borradores a Soma Morgenstern, el escritor judeoaustriaco, que estaba también recluido en el campo”.¹⁹³

Así como utilizamos el comentario de Bolívar Echeverría para explorar la creación del discurso crítico comunista o revolucionario llevada a cabo por Marx, también en este punto retomaremos algunos de sus comentarios en torno a la reelaboración del discurso materialista realizada por Walter Benjamin.

En palabras de Bolívar Echeverría, el propósito fundamental de estas reflexiones sobre la historia es: “introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al ‘enano teológico’ que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo histórico”.¹⁹⁴ A Benjamin le parece necesario repensar la derrota que ha sufrido el movimiento revolucionario para reformular el discurso “histórico materialista” adecuado a una “nueva época de actualidad de la revolución”.

Para Echeverría, Benjamin crea, a partir de una lectura muy radical de Marx, un *materialismo histórico profundo* que tiene como principio epistemológico clave tematizar la dimensión mesiánica de la “historicidad concreta del ser humano”.¹⁹⁵ Estamos hablando de “aquel momento de [la] socialidad [humana], el momento del trato y el contrato con ‘lo otro’ que determina y conforma el trato y el contrato de los seres humanos entre sí”.¹⁹⁶ Desde ahí, Benjamin observa cómo es que la marcha “progresista” de la modernidad capitalista “disciplina y reprime la indefinida multiplicidad de dimensiones que está siempre abierta a la libertad del hombre”.¹⁹⁷

¹⁹³ Pérez Gay José María, *Walter Benjamin: el naufragio ineluctable*, en Revista Mundo Siglo XXI, no. 17, 2009, p. 12.

¹⁹⁴ Echeverría Bolívar, op. cit., 2005, p. 13.

¹⁹⁵ Echeverría Bolívar, *Vuelta de Siglo*, ERA, México, 2006, p. 133.

¹⁹⁶ Echeverría Bolívar, *Valor de Uso y Utopía*, Siglo XX Editores, México, 1998, p. 142

¹⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 136 y 137.

Es necesario, nos diría Benjamin, que el discurso crítico “reconozca y asuma que, en lo profundo, lo principal de él es su momento teológico, es decir, la acción en él, implícita, pero determinante, de una tematización de algo así como ‘lo divino’, de un drama cuya tensión, al desenvolverse en la marcha de las cosas, unifica al género humano como realidad histórica”.¹⁹⁸ Aquello que unificaría al género humano como realidad histórica es la reactivación de la “débil fuerza mesiánica” (su capacidad de autoconstituirse como sujeto) que hay en cada uno de los sujetos individuales mediante el acto de transformación revolucionaria de la totalidad de las dimensiones de la vida moderna. Como podemos observar Benjamin tiene en común con Marx que su reelaboración del discurso revolucionario está encaminada a satisfacer las necesidades teóricas de la revolución comunista. Además, nos encontramos, al igual que en Marx, que la reelaboración del discurso crítico es producto del mismo movimiento revolucionario de los trabajadores. No podemos olvidar que el mismo Benjamin veía a su obra como contribución al movimiento revolucionario, y que el mismo, como escritor asueldo, vendía su fuerza de trabajo como lo hace el proletariado.

En este punto hemos ya explicitado tanto lo que entendemos por modernidad capitalista como lo que entendemos por crítica. Es momento de mostrar lo que entendemos por crítica a la modernidad capitalista. Podríamos definirla como el proyecto teórico encaminado a criticar en un doble nivel a la modernidad realmente existente, tanto en su nivel discursivo como en su nivel material, para a partir de ahí explorar los horizontes de posibilidad de una modernidad alternativa y transcapitalista. El proyecto de crítica a la modernidad capitalista, que implicaría el desarrollo transdisciplinario del autor de la presente tesis, será realizado en la futura investigación para el posgrado en Filosofía: *Los conceptos de tiempo e historia en la crítica a la modernidad de Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Aquí sólo apuntamos lo que entendemos tanto por modernidad como por crítica para tener un horizonte general que nos permita abordar nuestra crítica a la economía en la modernidad capitalista desde la obra de Benjamin.

¹⁹⁸ Echeverría Bolívar, op. cit., 2005, p. 13.

II. De la ciudad como plataforma de la modernidad capitalista a la crítica del consumo capitalista

*¿Qué son los peligros del bosque y la pradera
comparados con los choques y conflictos diarios
que se dan en el mundo civilizado?*

(Baudelaire)

a. Introducción

En *Definición de la cultura* Bolívar Echeverría interpreta de una forma sumamente original la formulación que Walter Benjamin hiciera en *Sobre el concepto de historia* en torno al “secreto compromiso (*Verabredung*) de encuentro” entre las generaciones del pasado y la nuestra¹⁹⁹. Para Echeverría, la concreción de lo humano está basada en *compromisos históricos* “de larga duración que son capaces de convocar y juntar a seres humanos a través de cientos o incluso miles de años, otorgándoles una individuación o identificación perdurable”. El “hombre de maíz”, el “hombre de trigo”, el “hombre de arroz”, etc., son ejemplos de este compromiso en la historia. Echeverría nos dice que son:

“individuaciones colectivas arcaicas, difusas ya, que en la sociedad moderna se hallan combinadas con varias capas de otras más recientes y que se estructuran, de acuerdo al historiador Fernand Braudel, en torno a una ‘elección civilizatoria’ aún vigente; que se ordenan en torno a la apuesta por el cultivo de una planta alimenticia preferentemente como núcleo cualitativo del mundo de la vida, como centro de gravedad de la peculiaridad formal que está en juego en la sistematización de la producción y el consumo”.²⁰⁰

Lo anterior nos muestra que las ideas de Walter Benjamin pueden ser utilizadas eficazmente para dar cuenta de procesos materiales clave en la historia de la humanidad; en este caso de “elecciones civilizatorias” o formas de reproducir la socialidad. Nuestra investigación no versara sobre el maíz o los cultivos

¹⁹⁹ La formulación de Benjamin versa así: “¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra”. Benjamin Walter, *op cit.*, 2005, p. 18

²⁰⁰ Echeverría Bolívar, *Definición de la cultura*, Itaca/UNAM, 2001, México, 119

clave/plataforma del proceso de reproducción social, pero sí intentará presentar sintéticamente²⁰¹ la formulación que hiciera Walter Benjamin en el *Libro de los Pasajes* en torno a otro valor de uso que funge como plataforma del proceso de reproducción social, la ciudad moderna²⁰², y el impacto que, al estar subsumido bajo el capital, tiene en el proceso de reproducción social en general, y de la fuerza de trabajo y las clases desposeídas en particular.

b. Walter Benjamin y la ciudad moderna

Las ciudades modernas formaron parte central en la reflexión de Benjamin en torno a la modernidad. El viraje que dio su pensamiento al materialismo histórico durante la década de los veinte vino acompañado por la elección de la ciudad como objeto de estudio para sus obras. El título mismo de su libro de aforismos *Calle de dirección única* expresa esta elección, aunque la ciudad sólo funciona como pretexto para dejar volar la reflexión. De hecho, el primer nombre propuesto por Benjamin para este libro era *Calle cortada*, con lo cual quería indicar el corte en su actividad teórica y el viraje hacia el materialismo histórico. Benjamin se inspiró en la calle principal de Vicenza, el Corso Palladio, para estructurar su libro. Benjamin le escribió a Scholem que el resultado del libro fue “una calle que abre una perspectiva de profundidad tan repentina (y no lo digo en sentido metafórico) como el Corso Palladio de Vicenza”. El libro es sumamente complejo en tanto que el conjunto de aforismos construye la imagen de una ciudad. Algunos de los aforismos llevan como título: gasolinera, no. 113, embajada mexicana, por favor, tengan cuidado con esas plantas, terreno en obras, atención a los escalones, prohibido fijar carteles, alarma de incendios, etc. Pero no sólo nos encontramos con carteles o señales urbanas, sino también con edificios públicos, obras negras, el metro, tiendas, museos y casas decoradas a la moda imperial. *Calle de dirección única* es un libro de factura inusitada que abrirá varias vías de acceso a

²⁰¹ Debido al carácter fragmentario y la dificultad de la obra de Benjamin este ensayo no pretende agotar la temática del Libro de los Pasajes, sino en base a ciertos comentarios de la obra y al trabajo de lectura propio, hacer un comentario inicial que nos permita avanzar en la exploración de este tema en el pensamiento de Benjamin.

²⁰² Debido a que el Libro de los Pasajes fue una obra escrita en París y sobre París, la mayoría de las referencias a la ciudad moderna aluden a París.

la modernidad: la catastrófica situación económica de Alemania, los sueños y la infancia, y la ciudad. El tema de la ciudad será abordado en toda su magnitud en *Libro de los Pasajes*.

Antes de problematizar el tema de la ciudad en el *Libro de los Pasajes*, exploremos ciertas dimensiones, momentos y objetos de la realidad urbana que Benjamin fue discutiendo en sus escritos sobre distintas ciudades modernas: Nápoles, Moscú y Berlín. Debemos de aclarar que el abordaje de Benjamin a estas ciudades es desigual, en tanto que Nápoles y Moscú son analizadas en artículos, mientras que Berlín lo es en un libro publicado póstumamente.

Susan Buck-Morss da un interesante comentario en torno a los orígenes espaciales del *Libro de los Pasajes*, en él nos muestra que éste surgió del cruce de cuatro puntos cardinales: “Hacia el Oeste está París, origen de la sociedad burguesa en sentido político-revolucionario, hacia el Este, Moscú marca el final en el mismo sentido. Al Sur, Nápoles ubica los orígenes mediterráneos, la infancia arropada en el mito, de la civilización occidental; al Norte, Berlín representa la infancia, arropada míticamente, del propio autor”.

“El proyecto de los Pasajes conceptualmente es situado en el punto cero de estos dos ejes, uno que indica el avance de la historia empírica en términos de su potencial social y tecnológico, otro que define retrospectivamente a la historia como las ruinas de un pasado irrealizado”.²⁰³

Nápoles

Comencemos por la infancia de la civilización occidental: Nápoles. Benjamin y Ascia Lacis escribieron de manera conjunta un artículo sobre Nápoles para el *Frankfurter Zeitung*. Recorrieron las ruinas de la civilización latina en 1924, en sus paseos experimentaron la transitoriedad de los grandes imperios. Las ruinas de la civilización latina mostraban lo irreal de las pretensiones de dominación eterna de

²⁰³ Buck-Morss Susan, *Dialéctica de la mirada, Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Visor, España, 1995, p. 43.

la civilización burguesa; sin embargo, también mostraban el origen comercial del Occidente industrial y hegemónico.

Para cualquier visitante de principios del siglo XX, Nápoles podía ser vista como una ciudad premoderna, sin embargo era una ciudad sumamente moderna, y no sólo porque contará con pasajes como las ciudades industriales y comerciales del norte de Europa, sino porque había sido impactada por el capitalismo desde los orígenes de éste y en el momento en que Benjamin la visita se encontraba en una etapa de transición. La importancia de Nápoles para el abordaje que realiza Benjamin de la ciudad moderna se encuentra en qué, al ser una ciudad híbrida, cuenta con una serie de estrategias premodernas o comunitarias que inundan la vida privada para posibilitar la existencia mísera a la que la modernidad capitalista condena a los habitantes de este tipo de sociedades. Nápoles podría haber sido catalogada por los teóricos de la dependencia como una ciudad moderna pero subdesarrollada, con lo cual sé quiere indicar que tenía un desarrollo histórico distinto al de las ciudades de la *modernidad industrial*; fue un desarrollo perverso, abigarrado e híbrido.

Al observar desde las alturas a Nápoles, Benjamin nos dice que la ciudad “parece muerta al anochecer, se confunde casi con la roca”.²⁰⁴ “La ciudad es rocosa”.²⁰⁵ La ciudad fue construida con piedra del lugar y llega hasta el mar donde los napolitanos han excavado cuevas en la propia piedra para construir pequeños locales como bares y restaurantes. La ciudad se confunde con la naturaleza, por un lado, al ser construida con la piedra del lugar adquiere la forma de la propia roca, de una montaña, por otro, al invadir el mar deja que la naturaleza se entremezcle con las construcciones urbanas. Además, si vemos a la ciudad como ruina tenemos que dar cuenta de la invasión que sufre por parte de la naturaleza, la maleza y distintas plantas se asientan en calles y muros, mientras que los animales adecuan y habitan nuevas guaridas producidas por el trabajo

²⁰⁴ Benjamin Walter, *Obras*, Libro IV, vol. I, Abada, España, 2010, p. 253.

²⁰⁵ Ídem.

humano. Este tipo de ciudades tiene un carácter híbrido: la ciudad se confunde con la naturaleza, al invadir a, y ser invadida por, ésta.

Otro atributo que tiene la ciudad de Nápoles es que su “arquitectura es porosa” como la piedra de la que está hecha. La porosidad es otra característica de este tipo de ciudades. “Construcción y acción se van fundiendo dentro de los patios, en las arcadas y las escaleras. Se preserva el espacio para que le sirva de escenario a unas constelaciones imprevistas y nuevas. Se evita lo definitivo, lo acuñado. Ninguna situación parece estar pensada, tal como es, para siempre, ninguna figura impone que haya de ser ‘así y no de otra manera’. Así se alza la arquitectura, la pieza más concluyente que posee la rítmica comunitaria”.²⁰⁶ La porosidad de la arquitectura urbana la convierte en un escenario precario y fugaz de la vida cotidiana, una esquina puede servir como punto de venta y mural, un patio como sala o la azotea de un edificio como lugar para almacenar el ganado. La ciudad se presenta como un espacio anárquico o caótico desde la perspectiva del mundo burgués. Sin embargo, en estos momentos de transición, lo caótico de Nápoles ya se encontraba atravesado por un conjunto de calles y edificios civilizados, privados y ordenados, generalmente destinados al turismo o a la vivienda de la clase dominante.

Otro rasgo característico de Nápoles es el modo en que los habitantes de la ciudad se orientaban en ella. No necesitaban de numeración alguna para guiarse por la ciudad. Los puntos de referencia eran las tiendas, las iglesias, las fuentes, etc. Para un forastero era muy difícil el ubicarse. Este rasgo nos recuerda un hecho importante para los ciudadanos: las casas y edificios no siempre estuvieron numerados. De hecho, con la remodelación de París se impuso la numeración de las viviendas y de más en las ciudades para tener un censo controlable de la población urbana y así evitar estallidos sociales.

Debido a la porosidad de Nápoles las transformaciones urbanas generaban una gran confusión, no se sabía donde “se sigue construyendo y dónde ha comenzado la ruina”. Esta confusión espacial de corte histórico venía

²⁰⁶ Ídem.

acompañada por otra temporal, en tanto que, “una pizca de domingo se encuentra escondida dentro de cada día de la semana, y una de cada día laborable se encuentra escondida en el domingo”.²⁰⁷ Así como no había fronteras claras entre las obras negras de las nuevas construcciones y las ruinas de la antigua civilización, el tiempo libre o festivo y el tiempo de trabajo se encontraban entremezclados.

Así también, nos encontramos con que la hibridez de Nápoles es llevada al ámbito mismo de lo privado: “toda actitud o actividad privada se encuentra inundada por corrientes de una intensa vida civilizada”.²⁰⁸ Esto es claro cuando hablamos de actos que en la sociedad burguesa son considerados como privados. En los barrios más pobres de Nápoles, los habitantes generaban estrategias de consumo comunitario: encendían numerosos fogones para cocinar alimentos para que cualquiera pudiese “coger lo que precise”.²⁰⁹ Lo mismo ocurría con la vivienda y las horas de sueño. Benjamin incluso se pregunta: ¿Cómo es posible que duerma tanta gente en esas casas? “Ahí dentro se meten todas las camas que caben, pero aunque éstas sean seis o siete, tan sólo suele ser una mitad del número de los que viven en ellas. Por eso resulta muy habitual que por la noche, a las doce, o incluso a las dos, todavía haya niños en la calle. A mediodía duermen, tras el mostrador o en la escalera. Este sueño, que también hombres y mujeres recuperan a trechos en rincones en sombra [...] También a este respecto se entremezclan el día y la noche, ruido y silencio, luz exterior y oscuridad interna, el hogar y la calle”.²¹⁰ Aquí nos encontramos una vez más con el entremezclamiento del tiempo y el espacio característico de las sociedades comunitarias. Incluso podemos ir más lejos y explorar las estrategias para salvaguardar la vida de los niños en los barrios superpoblados: “si el padre muere o si la madre está enferma, no hay que recurrir a los parientes más o menos cercanos. Una vecina acogerá a su mesa a un niño por un tiempo, o incluso a veces durante mucho tiempo, y de

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 256.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 258.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 259.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 260

esto modo las familias se entremezclan en unas relaciones que equivalen a las de una adopción”.²¹¹

Como ya pudimos observar Nápoles, en tiempos de Benjamin, era una ciudad moderna, pero híbrida. Los napolitanos tenían que desplegar una serie de estrategias premodernas o comunitarias para posibilitar la existencia mísera a la que la modernidad capitalista condena a los habitantes de este tipo de sociedades. Miseria y riqueza se entremezclaban en Nápoles. Por un lado, teníamos un proceso de precarización de las condiciones de vida de los napolitanos, mientras que por otro, un despliegue, incentivado por esta precarización, de vida comunitaria que generaba una riqueza social que permitía contrarrestar la miseria moderna.

Moscú

Ahora dirijamos nuestra atención al Este, a la ciudad que figuraba como el *posible* final político-revolucionario de la modernidad burguesa, el cual aún no ha llegado. Benjamin estuvo en Moscú desde finales de 1926 hasta comienzos de 1927. “Excluido de las conversaciones por su ignorancia del ruso, hizo el intento de ver la presencia de la Revolución a través del mismo tipo de análisis de las imágenes [...] que él y Lacis habían puesto en práctica en el ensayo sobre Nápoles”.²¹² El ensayo sobre Moscú fue publicado por el periódico de Martin Buber *Die Kreatur* en 1927. A continuación rescataremos algunas ideas de este ensayo que nos parecen esenciales o claves para el abordaje teórico que estamos llevando a cabo.

Moscú al igual que Nápoles era una ciudad híbrida, sin embargo la hibridez de Moscú era de otro orden, en tanto que chocaban distintos proyectos civilizatorios, por un lado, nos encontramos con un pasado rural y comunitario que comienza a invadir la ciudad, por otro, con un reciente pasado zarista que con el tiempo será reconfigurado con la creación por Stalin del nuevo Imperio Ruso,

²¹¹ Ídem.

²¹² Buck-Morss Susan, op. cit., 1995, p. 45.

además, nos encontramos con el proyecto bien intencionado de los bolcheviques de construir una sociedad que trascienda al capitalismo. Debemos decir, además, que aunque se encuentren todos estos proyectos en pugna, en el momento en que Benjamin visita Moscú, pese a ser uno de calma o estabilidad política, la reconfiguración del Imperio Zarista está en curso, así como la reconfiguración del despotismo oriental por el capital. La reconfiguración tanto del despotismo asiático como del capitalismo dará como resultado la cara complementaria del capitalismo clásico y occidental en el siglo XX: capitalismo despótico.²¹³

Moscú a diferencia de las ciudades occidentales no contaba en ese tiempo con un sistema moderno de calles y avenidas, las calles eran muy estrechas, laberínticas y abigarradas, por lo cual, las multitudes urbanas se encontraban y rozaban en un espacio reducido. Benjamin nos dice, “en Moscú hay tan sólo tres o cuatro lugares en los cuales puedes avanzar sin aquella estrategia de empujar y serpentear que has aprendido en la primera semana (al tiempo en que has aprendido la técnica de moverse en el hielo). Cuando llegas al bulevar Staleshnikov, respiras aliviado: por fin puedes detenerte descuidado ante los escaparates y seguir tu camino sin participar en el lento serpenteo al que la estrecha acera ha acostumbrado a la mayoría”.²¹⁴ La impresión que Moscú le causa a Benjamin es la de ser una ciudad llena, colmada de personas, pero no sólo, pues también está abarrotada de mercancías. “En Moscú, las mercancías salen de las casas por doquier, se disponen colgadas en las vallas, se apoyan en las verjas y reposan sobre el pavimento”.²¹⁵ Los vendedores ambulantes inundan las calles de Moscú con sus distintas mercancías: cigarrillos, frutas, golosinas, etc.

La ciudad se le presenta al recién llegado como un laberinto por el que tiene que aprender a andar. “En el grueso hielo de estas calles hay que volver a aprender a andar” no es sólo una frase anclada en las peculiaridades de Moscú, sino que muestra lo peculiar de la experiencia urbana para el viajero o la persona

²¹³ Cfr. Arizmendi Luis, *La globalización como mito y simulacro histórico (dos partes)*, en revista *Eseconomía*, IPN, números 2 y 3, 2002-2003.

²¹⁴ Benjamin Walter, op. cit., IV-I, 2010, p. 262.

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 263.

que comienza a descubrir su ciudad. Moscú es un laberinto por el que Benjamin se deja perder para poco a poco ir reconociendo a la ciudad por la que se encuentra deambulando. Sin embargo, la dificultad para el forastero de ubicarse en la ciudad es enorme, por más que se mueva por la ciudad, una y otra vez descubrirá lugares antes desconocidos. “Calles que creía muy lejanas se reúnen de pronto en una esquina, al igual que el puño del cochero une las riendas de sus dos caballos. En cuantísimas trampas topográficas ha de caer el recién llegado sólo lo puede mostrar una película, mediante su transcurso pasional: la gran ciudad se defiende contra él, le huye, se enmascara, conspira e invita a ir errante por sus círculos hasta finalmente extenuarse”.²¹⁶

Otra diferencia que Moscú tenía respecto de las ciudades europeas como París y Berlín era el escaso tránsito debido a los pocos automóviles que circulaban en ese tiempo por la ciudad. Benjamin nos dice que, “sólo se usan en los entierros y las bodas, y en urgentes funciones de gobierno”.²¹⁷ Los medios de transporte intraurbano más comunes aún eran los caballos para los regimientos y los trineos para transportar tanto personas como mercancías. Sin embargo, durante la noche los automóviles inundaban con “luces más potentes que las permitidas en ninguna otra gran ciudad” para anunciarle y advertirle al peatón su presencia.

El tranvía es otro medio de transporte moderno que irrumpe en Moscú. Benjamin nos dice que, “ir en tranvía por Moscú es ante todo una experiencia táctica. El que llega aprende aquí a adaptarse al ritmo peculiar de la ciudad y de su población, mayoritariamente campesina. Y también ve cómo se entremezclan el impulso técnico y la forma de existencia primitiva: el experimento histórico universal que es el propio de la nueva Rusia lo reproduce a pequeña escala un viaje cualquiera en el tranvía”.²¹⁸ Este comentario de Benjamin es sumamente importante porque hace referencia a hechos que acontecen en todas las sociedades cuando transitan de una vida campesina a una urbana. Por un lado,

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 264.

²¹⁷ *Ídem.*

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 275.

nos encontramos con un medio de transporte moderno y su correspondiente acompañante, la multitud, mientras que, por otro, tanto el personal como los pasajeros, miembros de las clases bajas, visten ropas y tienen costumbres de una vida campesina.

Ahora bien, en esta ciudad híbrida, laberíntica, en transición, Benjamin experimenta una incesante aceleración del tiempo, producto de las transformaciones vertiginosas en todos los niveles de vida de la sociedad rusa. Nos dice: “La combinatoria más completa de las existencias esenciales no es nada al compararla con las constelaciones incontables que se presentan aquí a un individuo en el curso un mes. Por cierto, la consecuencia puede ser un intenso estado de embriaguez, no siendo ya imposible imaginarse la vida sin sesiones y comisiones, debates, resoluciones y votaciones (todo lo cual son guerras o al menos maniobras procedentes de la voluntad de poder)”.²¹⁹ Como podemos observar Benjamin observa el revolucionamiento que la vida cotidiana experimenta tras la revolución de octubre y la aplicación del primer plan quinquenal de la NEP (Nueva Política Económica en ruso). En este momento los individuos que componen la sociedad rusa aún experimentan el sueño de tomar en sus manos el destino de sus vidas. Sin embargo, pronto la orientación que Stalin dará a la sociedad rusa conducirá a la consolidación del Imperio ruso sobre la base de los *gulags*, los campos de trabajo forzado y la traición al movimiento obrero.

En este momento (1927) y por causas además económicas, en tanto que la sociedad rusa era una sociedad en transición, aún anclada a los patrones de consumo premodernos, “la gente no [tenía] todavía los conceptos europeos de consumo y las necesidades europeas del consumo”.²²⁰ La NEP estuvo dirigida a generar un nivel de consumo equiparable al de la Europa Occidental, para que el Partido pudiera legitimarse en el poder, y sus acciones de dominio y represión a la clase obrera fueran vistos como un mal necesario que había que transitar para acceder a una sociedad de opulencia.

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 280.

²²⁰ *Ibíd.*, p. 281.

Durante esta época aún era posible encontrar vestigios tanto del pasado reciente como del pasado más lejano. Para Benjamin aún era posible encontrar vagones de tranvía decorados con dibujos “de reuniones de masas, de soldados de los regimientos del ejército rojo o de agitadores comunistas”. “Son regalos”, nos dice Benjamin, “que los trabajadores de una fábrica han ido haciendo al Soviet de Moscú”.²²¹ Sin embargo, las huellas de la revolución rusa comienzan a borrarse de las calles de Moscú. “Muchos muros de iglesias y conventos ofrecen por doquier unas superficies magnificas para fijar carteles, pero hace tiempo que fueron despedidos los constructivistas, suprematistas y abstraccionistas que durante la época del comunismo de guerra pusieron su capacidad de propaganda al servicio de la revolución”.²²² Vestigios de las sociedades más lejanas en el tiempo, es decir, de la vida comunitaria rusa, incluso de las sociedades más o menos lejanas en el espacio, como la turca o la china, se entremezclaban con la nueva vida de la gran ciudad. “Los rótulos en los establecimientos señalan en vertical hacia la calle, como los antiguos emblemas que había en las posadas, las doradas bacías de los peluqueros y la chisteras ante las tiendas de sombreros. Pero también se ven ciertos motivos de modo aislado e individual, que resultan bonitos e inocentes: unos zapatos caen de una cesta, y un perro está huyendo con una sandalia en la boca; ante la puerta de una cocina turca, unos señores con un fez en la cabeza acomodados ante sendas mesas”.²²³ Benjamin concluye que, a diferencia de occidente, la mercancía se muestra en casi todos los letreros de los pequeños comercios. En las ciudades occidentales, por ejemplo en Paris, la mercancía misma ya funcionaba como su propio anuncio.

Como hemos dicho los carteles de agitación que se apoderaron de los muros de la ciudad en la revolución rusa fueron desapareciendo, los únicos anuncios que permanecieron en las calles fueron o los comerciales o la propaganda gris del propio Partido. Sin embargo, no del todo desaparecieron los vestigios de la participación del proletariado y campesinado rusos en la vida

²²¹ *Ibíd.*, pp. 284 y 285.

²²² *Ibíd.*, p. 285.

²²³ *Ídem.*

colectiva. En las escuelas y centros de trabajo, las paredes se encontraban empapeladas con distintas imágenes y dibujos realizados con fines instructivos, en los cuales “predominaba el color rojo” y el rostro de Lenin. Los niños al apropiarse de los muros de sus escuelas hacían suyo el conocimiento en ciencias e historia, hacían suya la experiencia colectiva del aprendizaje. Los trabajadores se apoderaban del espacio de la fábrica tanto para hacerla más humana como para advertir sobre los peligros del mal uso de las máquinas, las imágenes estaban dirigidas a mostrar los resultados de la producción, el uso adecuado de las máquinas, entre otras cosas.

El vestigio quizá más desconcertante del pasado arcaico ruso en el Moscú de la década de los veinte del siglo pasado sea la persistencia de pueblos que “juegan al escondite” en las calles de la ciudad. Benjamin nos dice que no era raro encontrar un pueblo rural tras cruzar alguno de los grandes portones que se encontraban regados por toda la ciudad. “Ahí se abre un pueblo o una finca donde el suelo es irregular, los niños van en trineo, en cualquier rincón hay de repente dispuesto un cobertizo para guardar madera y herramientas, los árboles se alzan muy dispersos, unas escaleras de madera le dan a la fachada posterior de las casas – que cuando se ven desde la calle parecen ser propias de una ciudad – el más típico aspecto de una casa rusa campesina. En estos patios suele haber iglesias, como en las amplias plazas de los pueblos. La calle crece así hasta las dimensiones del paisaje”.²²⁴ El comentario de Benjamin nos arroja una clave más para comprender a las ciudades, en este caso sobre la construcción de ellas. Moscú como todas las ciudades es un complejo de zonas que en el transcurso de siglos se van entretejiendo y transformándose de espacios rurales en urbanos al encontrarse sometidos a la lógica de la modernidad. En la época en que Benjamin visita Moscú aún no se ha concluido esta transición, por lo cual se encuentra con pueblos rurales por toda la ciudad. Esto lleva a decir a Benjamin que, “Moscú no tiene en parte alguna verdadero aspecto de ciudad; si acaso, viene a ser su periferia”.²²⁵ Esto era fácilmente observable en las “casitas” de madera que eran la

²²⁴ *Ibíd.*, p. 288.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 289.

vivienda de las clases bajas de Moscú. Estaban construidas al estilo eslavo, pintadas con los colores más hermosos, lo cual daba el efecto de encontrarse embriagado en “un pueblo de la Rusia más profunda que se encuentra hibernando”.²²⁶ Sin embargo, la transformación de Moscú ya había comenzado, la construcción de grandes avenidas venía acompañada por la construcción de “villas modernistas” y edificios de ocho pisos. En el espacio urbano se mezclan las construcciones más modernas con las viejas cabañas campesinas.

Los últimos vestigios de la antigua Rusia de los que nos habla Benjamin en su ensayo sobre Moscú son las ruinas de las antiguas iglesias, catedrales y basílicas ortodoxas. A diferencia del mundo capitalista clásico, en Rusia “las iglesias han enmudecido [...] casi por completo”.²²⁷ Y sin embargo, “en todo Moscú tal vez no pueda encontrarse todavía un solo lugar desde el cual no se vea al menos *una* iglesia. Mejor dicho: en el cual no te vigile al menos *una* iglesia. En Moscú el súbdito del zar estaba totalmente rodeado por más de cuatrocientas capillas e iglesias, es decir, dos mil cúpulas que en cada esquina se mantienen escondidas, se ocultan las unas a las otras, se asoman por encima de los muros. Toda una *okrana*²²⁸ de la arquitectura rodeaba al súbdito del zar”.²²⁹ En tiempos del zar las capillas e iglesias no sólo tenían la función de adoctrinar al pueblo ruso, sino también de espiarlo desde las grandes perspectivas que tenían desde las altas cúpulas. No olvidemos que las murallas de los antiguos conventos expresaban la función defensiva y militar de esas construcciones frente al exterior. Las cúpulas de las iglesias eran como esas atalayas desde las cuales el poder del zar podía rodear con una sola mirada su vasto imperio y así prever los estallidos sociales. Con la Revolución Rusa el pueblo ruso desmontó al zarismo, sin embargo, pocos años después Stalin rescataría los mecanismos de poder zaristas para sumir al pueblo ruso en una de las más despiadadas masacres sociales. Efímeramente, las cúpulas de las capillas rusas perdieron su función como valor

²²⁶ Ídem.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 290.

²²⁸ En una nota al pie de página el traductor de la obra de Benjamin, Jorge Navarro, nos dice que la *okrana* era la policía secreta de la Rusia zarista.

²²⁹ Ídem.

de uso subordinado a la lógica del poder imperial y se convirtieron en obras de arte que al fundirse crearon una ciudad de colores, “un Oriente caramelizado”. Las cúpulas de la catedral de San Basilio iluminaron como soles encendidos a la Plaza Roja.

Para finalizar retomemos un tema ya analizado en nuestro comentario a *Nápoles*: la relación naturaleza-ciudad. Para Benjamin Moscú fue construida para soportar el frío, sin embargo, el frío se confundió con ella, recubrió sus exteriores. “Ahí se vive en la calle como si se estuviera en una sala de espejos congelada, donde reflexionar y detenerse es en extremo complicado”.²³⁰ Moscú es la ciudad del frío, creada para habitar en un clima tan adverso se hizo una con éste; así como la ciudad se apoderó de la naturaleza, ésta invadió la ciudad, la cubrió de blanco. Cada ciudad se erige sobre una “parcela” de naturaleza; cada ciudad se entremezcla con su “parcela” de naturaleza. Nápoles lo hizo en la piedra; Moscú en la nieve.

La Revolución Rusa llevó a cabo un acto heroico, en condiciones de gran adversidad se planteó traer el cielo comunista en medio de un suelo arcaico aún no desbrozado por la técnica moderna. Lenin se dio cuenta de este problema, por lo cual planteó que la continuación de la guerra civil debía de ser “la construcción de canales, la electrificación y la industrialización”.²³¹ Lamentablemente la esencia de la técnica se encontraba contravenida por su configuración despótica (estalinista), con lo cual sumergió al pueblo ruso en una nueva explotación. Sin embargo, hay que reconocer el intento bien intencionado de los revolucionarios bolcheviques, su intento desesperado de alcanzar el cielo como Ícaro, sin el ingenio de Dédalo. Es por eso que terminamos este apartado con el bello homenaje que Benjamin le hizo a Lenin en su ensayo:

“Lenin aceleró con tanta fuerza el curso entero de los acontecimientos que su aparición se ha convertido muy aprisa en pasado, y su imagen se aleja de nosotros a gran velocidad. Sin embargo, en la óptica de la historia (bien al

²³⁰ *Ibíd.*, p. 293.

²³¹ *Ibíd.*, p. 294.

contrario de lo que sucede dentro de la óptica espacial) ese alejarse significa un volverse más grande”.

“Y así, poco a poco, la imagen de Lenin va adoptando unas formas canónicas, de entre todas las cuales la celeberrima imagen del orador es la más frecuente. Pero hay otra imagen que todavía es más conmovedora y que nos resulta más cercana: Lenin sentado a la mesa al inclinarse sobre un número de *Pravda*. Entregado a un efímero periódico, se manifiesta con la tensión dialéctica que se corresponde con su ser: la mirada se lanza con seguridad a lo lejano, mientras el esfuerzo infatigable del corazón se centra en el instante”.²³²

Berlín

El texto que a continuación comentaremos tiene por nombre *Infancia en Berlín hacia 1900*. Fue publicado parcialmente por Benjamin en algunos periódicos de la época, sin embargo, su publicación como libro, proyectada por éste, sólo fue posible después de su muerte. La versión que utilizaremos para nuestro comentario es la contenida en el Libro IV, vol. 1 de sus *Obras*, tenemos el conocimiento de que fue encontrada la última versión de este texto hacia 1981, la cual no conocemos pues aún no contamos con el Libro VII que la contiene, así también, en 1988 fue encontrada la versión más antigua de este texto, la cual fue publicada en alemán hace unos años por el editor de las *Obras de Benjamin*, Rolf Tiedemann.

Infancia en Berlín hacia 1900 comenzó a redactarse en 1932, en la época en la cual de las entrañas de la modernidad capitalista emergía la barbarie mítica del proyecto nacionalsocialista que pronto sumiría a Europa en la catástrofe y la vida de Benjamin en la noche de la nada. Este texto fue escrito como un antídoto contra la melancolía de perder Berlín, su ciudad natal, el lugar de sus experiencias infantiles. Así como *Calle de dirección única*, el libro sobre Berlín está construido a partir de una serie de aforismos que tejen una red cognitiva que nos permite abordar el mundo de los sueños y recuerdos infantiles. Nuestro objetivo en este

²³² Ídem.

apartado no será agotar los problemas que saldrían a la luz de un análisis más profundo de este texto, sino sólo indicar algunos motivos urbanos que Benjamin explora en Berlín.

El tema del laberinto reaparece en Berlín, en una ciudad netamente moderna que, representa la infancia *pérdida* de Walter Benjamin. Él nos dice que, “para perderse en una ciudad, al modo de aquel que se pierde en un bosque, hay que ejercitarse”.²³³ Para el paseante que aprende a perderse “los nombres de las calles tienen que ir hablando al extraviado al igual que el crujido de las ramas secas, de la misma forma que las callejas del centro han de reflejarle las horas del día con tanta limpieza como un claro en el monte”.²³⁴ La ciudad moderna realiza el mito del laberinto de la antigüedad. Y así como Teseo, Benjamin necesitó de su Ariadna para transitar por él. En Berlín una mujer del *Tiergarten* cumplió el papel de Ariadna. En Nápoles y Moscú fue Ascia Lacis. El primer laberinto que el niño Benjamin conoció y experimentó fue el *Tiergarten* donde jugaba. Los caminos, jardines, monumentos y estatuas, no eran puntos de ubicación sino pretextos para encontrar desviaciones que le permitieran al paseante perderse para después reencontrar el camino. Al anochecer, la luz artificial, de gas, del parque alumbraba de forma muy especial a éste, “con una luz ambigua”, que dotaba al parque de un carácter mágico: los adoquines resonaban al contacto con los pies, las estatuas y monumentos adquirían movimiento y vida, etc. Esta forma de ver al *parque* a través de los ojos del niño, le permite a Benjamin explorar, por un lado, la peculiar autoproyección onírica que los niños llevan a cabo en los espacios donde habitan, juegan, etc., mientras que, por otro, un prototipo para dar cuenta del *adormecimiento (ennui)* que experimenta el habitante de la gran ciudad. Benjamin desde muy temprano se dio cuenta que el *Tiergarten* sólo era una parte del verdadero laberinto urbano: Berlín.

El libro sobre Berlín explora temas sumamente interesantes, incluso explora con mayor profundidad que *Calle de dirección única*, la autoproyección onírica en

²³³ *Ibíd.*, p. 179.

²³⁴ *Ídem.*

la arquitectura urbana. Sin embargo, dado que este tema es abordado con mayor profundidad en el *Libro de los Pasajes*, me gustaría pasar a un tema hasta ahora poco abordado en la obra de Benjamin: el teléfono.

Al hablar de Moscú dimos cuenta de los medios de transporte moderno, pero no de los medios de comunicación modernos, el más explotado en esta ciudad era el periódico, al cual no hicimos alusión en tanto que desliza nuestra mirada hacía problemáticas de corte cultural y filosófico. Otro medio de comunicación moderno abordado por Benjamin fue la radio, incluso fue locutor de un programa de radio durante el período 1927-1933. Un estudio dedicado a la “reproductibilidad técnica” debería desarrollar junto a los análisis del cine y la fotografía, un comentario crítico sobre la radio. Sin más preámbulo vayamos al comentario de Benjamin sobre el teléfono.

El aparecimiento del teléfono en los hogares burgueses como el de Benjamin fue un suceso devastador para el *aura* familiar. Con su devastador sonido, el teléfono irrumpía en la vida cotidiana de la familia burguesa, hacía estallar los tiempos de comida y siesta, así como interrumpía un sinnúmero de actividades. “El ruido con que el teléfono sonaba entre las dos y las cuatro, cuando un compañero del colegio quería hablar conmigo, equivalía a una señal de alarma, la cual no perturbaba solamente la siesta de mis padres, sino también la época de la historia en cuyo seno ellos descansaban”.²³⁵ La irrupción del teléfono en la vida cotidiana era a la vez, resultado y premisa, de una nueva época, en la cual la reconfiguración capitalista del espacio urbano había creado una serie de parcelas espaciales que se encontraban interconectadas por las grandes avenidas en las que transitaban los nuevos medios de transporte. El habitante urbano tenía, por un lado, su residencia, mientras que, por otro, sus lugares de trabajo y recreación. En el caso del burgués, se puede decir que, por un lado, tenían sus fábricas donde explotaban plusvalor, sus centros de realización de las mercancías, mientras que, por otro, sus grandes mansiones y residencias, enclaustradas en nuevos guetos, las nuevas zonas residenciales. Pese a la apertura de grandes avenidas y la

²³⁵ *Ibíd.*, p. 185

invención de medios de transporte cada vez más veloces, la férrea división del espacio urbano, su guetización, creó la necesidad de estar “comunicados” aunque sea desde la distancia. Se prepararon las condiciones para el uso rentable del teléfono. La generación más joven de burgueses, viviendo aislada por la guetización de la ciudad recibió con alivio al teléfono, pues “se volvió el consuelo de la soledad en la que habitaban”.²³⁶ Sin embargo, el teléfono, como todo valor de uso subordinado a la lógica de la acumulación del capital, no sólo cumplió con este objetivo positivo de paliar la soledad, sino que, también estuvo dirigido a anular la capacidad de reflexión del que escucha. Ese fue quizá el resultado más atroz de la irrupción del teléfono en la vida cotidiana. En la discusión sobre el flâneur que abordaremos en los siguientes apartados retomaremos este planteamiento sobre la suspensión de la capacidad de reflexión.

Cabe mencionar que Benjamin llamaba gueto al barrio del Oeste donde vivía, un barrio de niños ricos, para los cuales los pobres sólo existían en forma de mendigos o en juguetes que mostraban a la clase obrera trabajando. La propia experiencia de Benjamin como escritor a sueldo, así como su resistencia a formar frente con su clase, lo condujeron a lugares donde pudo encontrar aquello que el proceso de guetización encubría: la miseria, la prostitución y delincuencia.

Después de este breve comentario me parece que ya podemos abordar la discusión en torno a la ciudad de París.

c. París y la haussmanización: la edificación de la ciudad moderna

La ciudad para Benjamin es un valor de uso clave para el proceso de reproducción social moderno, es su plataforma. En el *Libro de los Pasajes*, al hablar de París, lo fórmula metafóricamente:

“Pocas cosas hay en la historia de la humanidad de las que sepamos tanto como de la historia de la ciudad de París [...] Muchas de sus principales calles tienen su propia literatura, y poseemos noticia escrita de miles de edificios, por discretos que sean. Con una bella expresión, Hoffmannsthal llamó a esta ciudad ‘un paisaje hecho de pura vida’. Y en la atracción que ejerce

²³⁶ Ídem.

sobre la gente, opera cierta belleza propia del gran paisaje, en concreto del paisaje volcánico. *Paris es en el orden social lo que es el Vesubio en el geográfico. Una masa amenazante y peligrosa, un foco siempre activo de revolución.* Pero al igual que las pendientes del Vesubio se convirtieron en huertas paradisíacas gracias a las capas de lava que las cubrían, así *florece sobre la lava de las revoluciones, como en ningún otro lugar, el arte, la vida festiva y la moda*".²³⁷

El Paris del Segundo Imperio fue construido sobre las ruinas de las revoluciones del 48. La *hausmanización* de Paris tuvo como objetivo crear una ciudad-capital (capitalista) indestructible, inmune a las insurrecciones obreras. En palabras de Benjamin: "el verdadero objetivo de los trabajos de Haussmann era proteger la ciudad de una guerra civil". Tanto Marx como Engels documentaron este proceso, el cual condujo a un nuevo estadio en la lucha de clases: las barricadas quedaron canceladas como táctica de insurrección. Haussmann no sólo erigió grandes avenidas que imposibilitaron la construcción de barricadas e incrementaron la movilidad y capacidad de acción del ejército dentro de la ciudad (grandes avenidas conectaron "del modo más expedito los cuarteles con los barrios obreros); sino que, también, construyó en estas avenidas una cantidad impresionante de edificios públicos, bulevares y almacenes que invadieron la ciudad de majestuosidad y mercancías, de poder y riqueza capitalista. Benjamin nos recuerda que, "los centros del dominio mundano y espiritual de la burguesía encontrarían su apoteosis en el marco de las grandes vías públicas, que se cubrían con una gran lona antes de ser terminadas, para luego descubrirlas como si se tratará de un gran monumento".²³⁸

Los pasajes parisinos (pese a ser construcciones pre-Haussmann y ser ampliamente atacados por éste), antecedente de los actuales centros comerciales, "templos para la mercancía", "comercio de mercancías de lujo", surgidos entre 1822 y 1837, son un emblema de esta época erigida sobre los cadáveres aún frescos de las revoluciones de 1830 y 1848. A través de los pasajes, el capital inundará de mercancías al Paris del siglo XIX; en ellos habitará el último gran

²³⁷ Benjamin Walter, *Libro de los Pasajes*, Akal, España, 2007, p. 110. Subrayado nuestro.

²³⁸ *Ibíd.*, p. 47-48.

dinosaurio del capitalismo del siglo XIX, el ancestro del consumidor moderno: el *flâneur*.

Benjamin recoge de la *Guía Ilustrada de París*, de 1852, la ya famosa descripción de los Pasajes:

“Estos pasajes, una nueva invención del lujo industrial, son galerías cubiertas de cristal y revestidas de mármol que atraviesan edificios enteros, cuyos propietarios se han unido para tales especulaciones. A ambos lados de estas galerías, que reciben la luz desde arriba, se alinean las tiendas más elegantes, de modo que un pasaje semejante es una ciudad, e incluso un mundo en pequeño”.²³⁹

Los pasajes parisinos nos presentan una *imagen ambivalente (ambigua)* de la modernidad, por un lado, muestran la riqueza y el cielo descendido a la tierra por la técnica moderna, mientras que, por otro, la imposibilidad de la ‘multitud’ de acceder al valor de uso de las distintas mercancías de lujo puestas en exhibición. La riqueza de las cosas contrastaba enormemente con la miseria de las multitudes que visitaban estos templos mercantiles. Y sin embargo, los *paseantes/consumidores* modernos no son capaces de observar, mucho menos comprender, este contraste, el lado negativo del mundo de la mercancía: el sentido sacrificial de la mercancía, el sacrificio del valor de uso, del trabajo y de la vida. La multitud que ronda los pasajes deambula como sonámbula por ellos, creyendo que el cielo ha descendido a la tierra y que el hombre nunca ha sido más libre, pues ahora puede elegir de entre miles de mercancías la indicada para satisfacer sus nuevas necesidades. La multitud que se reúne en los pasajes ya no es la misma que se desgarraba la garganta gritando las consignas revolucionarias de Blanqui, ya no es la multitud revolucionaria del 48, es la nueva multitud, el nuevo producto histórico del capitalismo, la multitud consumista, la *masse*.

La ambivalencia de los pasajes no sólo se presenta en relación a la *masse* sino también respecto al paseante que a partir de ahora y por motivos conceptuales denominaremos, siguiendo a Benjamin, *flâneur*. Para el *flâneur*,

²³⁹ *Ibíd.*, p.69.

“los pasajes, de hecho, son un híbrido de calle e interior [...] De este modo, la calle se convierte en la morada propia del flâneur, el cual se encuentra en casa entre fachadas lo mismo que el burgués en sus cuatro paredes. Para él las placas esmaltadas de los comercios son un adorno de pared tan bueno y mejor que para el burgués un cuadro al óleo colgado en el salón; los muros equivalen al pupitre en el que va a apoyar su bloc de notas, los quioscos de prensa son sus bibliotecas y las terrazas de los cafés son los balcones desde los que, ya hecho su trabajo, mira por el gobierno de su casa”.²⁴⁰

Desde este momento se puede observar la importancia de los pasajes en la construcción del nuevo sujeto urbano. Para Benjamin, la edificación de las grandes ciudades y la aglomeración de tantas personas en ellas generaron nuevas circunstancias a las que la gente se tuvo que enfrentar. Benjamin cita las *Misceláneas de filosofía relativista* de Simmel para apoyar su afirmación:

“El que ve sin oír está sin duda mucho... más inquieto que quien oye sin ver. He aquí algo que es característico de la sociología de las grandes ciudades. Las relaciones entre las personas... se distinguen en ellas por la patente y cabal preponderancia de la actividad del ojo sobre el oído. Y las principales causas de ello son los medios de transporte públicos. Antes del desarrollo de los ómnibus, y los ferrocarriles y los tranvías a lo largo del siglo XIX, la gente no se había visto en la situación de tener que mirarse mutuamente durante largos minutos, y hasta horas, pero sin dirigirse la palabra”.

Esta gente que se miraba sin hablarse era el “estúpido animal urbano”²⁴¹ (Marx), la “enfermiza multitud”²⁴² (Baudelaire), la *masse* de los pasajes (Benjamin). Antes de arribar al análisis detallado del sujeto urbano es necesario detenernos un poco más en los pasajes como laboratorio de las nuevas construcciones urbanas.

Los pasajes son una infraestructura urbana que requirieron de una serie de condiciones para existir. En primer lugar tenemos que, “los pasajes son el escenario de la primera iluminación de gas”. Así también, “la segunda condición para el nacimiento de los pasajes es la construcción en hierro”. Y como ya sabemos, en ellos se “amplía el campo de aplicación del cristal” [...] “como

²⁴⁰ Benjamin Walter, *Obras*, Libro I, vol. 2, Abada Editores, España, 2008, p. 124.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 125.

²⁴² *Ibíd.*, p. 166.

material de construcción”.²⁴³ Estos nuevos materiales de construcción son empleados en la reconstrucción de París y, si cambiamos el gas por la electricidad y el hierro por el acero, son los valores de uso centrales para la construcción de las ciudades modernas (del siglo XX y de lo que llevamos del XXI). La iluminación de gas (y, posteriormente, el alumbrado eléctrico) permitirán extender más allá de la puesta de sol las horas de vigilia de los habitantes urbanos. Con la iluminación de gas se inauguró la época del *noctambulismo*. Esta alteración de los ciclos vitales de los ciudadanos se hará en beneficio de la acumulación capitalista: las horas extra, por un lado, serán empleadas en la producción de más plusvalor, por otro, en ocio y esparcimiento en los pasajes y centros de entretenimiento modernos, sitios de realización de la ganancia. Debemos agregar que la iluminación de gas también tuvo una función política: “aumentó la seguridad, haciendo [...] que por la noche la multitud se sintiese en casa en plena calle”.²⁴⁴ Esta función política de la iluminación de gas estaba dirigida tanto a permitir la realización de sus dos funciones económicas como de una segunda función política que tendría que ver con la vigilancia las veinticuatro horas de las llamadas clases peligrosas.

Además de los pasajes, el hierro, el cristal y la iluminación de gas permitirán la creación de: estaciones ferroviarias y pabellones de las exposiciones universales (ejemplo: el Palacio de Cristal de Londres), es decir, de los centros masivos de consumo y entretenimiento.

El nuevo París será una ciudad fantasmagórica y los pasajes serán el paradigma de esta fantasmagoría. En ellos se suspenderá la soberanía política de los ciudadanos y los consumidores modernos deambularán a través de ellos reconociendo un alma afín en la mercancía (“Yo creo... en mi alma: la Cosa”).

Las exposiciones universales serán otro espacio de suspensión de la soberanía política de los habitantes de la gran ciudad. Para Benjamin, las exposiciones universales:

²⁴³ Benjamin Walter, op. cit., AKAL, 2007, p. 38.

²⁴⁴ Benjamin Walter, op. cit., Abada Editores, 2008, pp. 139 y 140.

“Inauguran una fantasmagoría en la que penetra el hombre para hacerse distraer. La industria de recreo se lo facilita aupándole a la cima de la mercancía. Él se deja llevar por sus manipulaciones al gozar de su alienación respecto de sí mismo y de los demás”.²⁴⁵

Para Benjamin, la figura histórica de Grandville sintetiza el objetivo de las exposiciones universales:

“Las exposiciones universales construyen el universo de la mercancía. Las fantasías de Grandville trasladan al universo el carácter mercantil. Lo modernizan. El anillo de Saturno es un balcón de hierro colado desde el que los habitantes de Saturno toman el fresco por la tarde [...] La moda prescribe el ritual con el que el fetiche mercancía quiere ser adorado; Grandville extiende las aspiraciones de la moda tanto a los objetos de uso cotidiano como al cosmos mismo. Al perseguirla en sus extremos, descubre su naturaleza. La moda está en conflicto con lo orgánico. Ella conecta el cuerpo vivo con el mundo inorgánico. En el viviente percibe su arte los derechos del cadáver. El fetichismo, que sucumbe al *sex appeal* de lo inorgánico, es su nervio vital. El culto de la mercancía pone a éste al servicio de lo inorgánico”.²⁴⁶

Los panoramas son otro lugar de recreo producto de la época. Benjamin nos dice que, “no se cansaban de hacer de [ellos] [...], por medio de operaciones técnicas, espacios de una imitación perfecta de la naturaleza”. Los panoramas simulaban “el cambio de la hora del día en el paisaje, la salida de la luna, el estruendo de las cascadas”, etc.²⁴⁷

En los panoramas se mostraba la arrogancia y superioridad que el ciudadano sentía sobre el campo. En ellos “se intenta traer el campo a la ciudad”. Posteriormente, “la ciudad se extiende en los panoramas hasta ser paisaje, como de un modo más sutil hará luego para el flâneur”.²⁴⁸ La visión panorámica imaginaria surgida en los panoramas será realizada en la haussmanización de París. La apertura generada por las grandes avenidas permitirá que la ciudad entera pueda ser captada en una sola mirada desde puntos estratégicos, con lo cual, las insurrecciones serían vistas instantáneamente por el Estado. La ciudad moderna empieza a generar una angustia en el individuo, por lo cual el individuo

²⁴⁵ Benjamin Walter, op. cit., AKAL, 2007, p. 42.

²⁴⁶ Ídem.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 40.

²⁴⁸ Ídem.

se recluye en el “interior”. En este lugar, el “particular” reprime sus angustias, en él “representa al universo”, “reúne la distancia y el pasado”.²⁴⁹ El hombre que habita el interior se recluye de la ciudad, se aleja de ella al no poderse ver plasmado en ella. No hay que olvidar que: “habitar significa dejar huellas”. Y el particular, en la ciudad no encuentra sus huellas; sólo lo hace en su hogar.

Benjamin dedica sus últimos años de vida a la comprensión de este nuevo universo, la ciudad moderna. El trazado de ésta ya ha sido presentado por nosotros; sin embargo, aún no hemos hablado de la clave que le permite (a Benjamin) descifrar este valor de uso tan especial, la ciudad.

El Flâneur y la teoría crítica del consumo masivo

La figura que Benjamin elige para acceder al mundo de las mercancías, a los pasajes, es el *flâneur* que, según la descripción de Echeverría, es el “hombre para el que ‘callejear’ es la actividad más genuina de la vida”.²⁵⁰ El *flâneur* se dedica a recorrer las calles (en especial los pasajes) para después vender su conocimiento. En él se cumple el conocimiento que Marx llamará *fictio iuris* en El Capital, pues tiene un conocimiento enciclopédico acerca de las mercancías exhibidas en los pasajes. Pero ¿por qué Benjamin escogió a este holgazán para acceder a los misterios de la sociedad moderna? ¿Por qué se dirigía a la esfera del consumo si la teoría de Marx le daba un lugar preferencial a la producción como punto clave para el desciframiento de la modernidad capitalista? Por la sencilla razón de que en los pasajes se observaba diáfano que, el capital ya no sólo se encontraba en las fábricas, ahora, también se encontraba en la esfera del consumo. “También aquello que se vive durante el tiempo exterior al tiempo directa o indirectamente productivo se encuentra invadido o intervenido por la *lógica* del productivismo capitalista”.²⁵¹ Para Susan Buck-Morss, Benjamin fue el primero en formular una teoría crítica del consumo masivo. Nosotros podríamos

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 41.

²⁵⁰ Echeverría Bolívar, *Valor de Uso y Utopía*, Siglo XXI Editores, México, 1998, pp. 53-54.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 57.

decir que fue el primero en observar la subsunción real del consumo y la vida cotidiana.

La invasión del tiempo de disfrute por el capital generó “un ritmo adormecedor” en el *flâneur*.

“Un ritmo que –nos dice Echeverría–, a través del tedio (*ennui*) – ese ‘índice de la participación en el sueño de la colectividad’ – lleva al embotamiento, a una *indiferencia básica ante la diversidad cualitativa del mundo*. La indiferencia es el estado de ánimo que corresponde al estrato más elemental de la experiencia cotidiana moderna: el de la vigencia infinitamente repetida de un denominador común, de una equiparabilidad universal de todo valor de uso con otro”.²⁵²

El *flâneur* es, nos dice Buck-Morss, un bohemio que mediante su holgazanería “protesta contra la industriosisidad burguesa” y el “decoro de la familia burguesa”. Sin embargo, nos dice Benjamin, debido “a su imprecisa posición económica” tenían “una imprecisa función política”. El *flâneur* provenía de la burguesía (a veces del lumpenproletariado) y escribía para ella y, sin embargo, eran rebeldes (no revolucionarios) a su clase. Así también, era una mercancía, se valorizaba en el mercado, como si supiera de Marx que el *tiempo de trabajo socialmente necesario* produce el valor de la mercancía, al deambular todo el día por los pasajes y, al mismo tiempo, se ofrecía y vendía al mejor postor.²⁵³

El *flâneur* por excelencia es el poeta Baudelaire, hombre de la burguesía – lumpenproletarizado – en total descontento con ella, que como paseante documenta y denuncia las transformaciones de París, la destrucción de la ciudad y de su vida social por el capital. Para Benjamin, la poesía de Baudelaire es “la mirada del alegórico que se encuentra con la ciudad, la mirada de quien es extraño”. Además,

“es la mirada del *flâneur*, en cuya forma de vida todavía se asoma con un resplandor de reconciliación la futura y desconsolada forma de vida del hombre de la gran ciudad. El *flâneur* está aún en el umbral, tanto de la gran ciudad como de la clase burguesa. Ninguna de las dos ha podido con él todavía. En ninguna de ellas se siente en casa. Busca asilo en la multitud [...] La

²⁵² Ídem.

²⁵³ Buck-Morss, *op. cit.*, 2005, p. 37.

multitud es el velo a través del cual la ciudad habitual hace un guiño al *flâneur*, como si se tratase de una fantasmagoría. Con la multitud la ciudad tan pronto es paisaje como habitación”.²⁵⁴

Pese a denunciar los males de la modernidad capitalista, el *flâneur* se siente a gusto entre la multitud y, poco a poco, la ciudad se transforma en su hogar. La miseria de los obreros y desocupados de París queda impresa en su obra y, sin embargo, el *flâneur* no hace nada por alterar la situación, continúa deambulando, al paso de la tortuga, por los pasajes, analizando a la multitud y asimilándose al mundo de la mercancía. Es más, el *flâneur* cubre la miseria “con un velo y ese velo es la masa; una masa que ondula en ‘los sinuosos meandros de las viejas metrópolis’, haciendo que lo horroroso tenga en el sin duda un efecto encantador”.²⁵⁵

Es por esos que los poemas del *flâneur*, de Baudelaire, pese a ser descripciones y denuncias de la modernidad capitalista, suenan muy opacos. Además, no se encuentran mediados por una reflexión teórica que ilustre claramente los hechos. Son pistoletazos y nada más. Esto es claro en la descripción que Baudelaire hiciera de la revolución del 48 en Francia:

“Al invocar las barricadas revolucionarias, Baudelaire recuerda sus adoquinados mágicos que como fortines se encrespaban hacia lo alto. Mágicos son desde luego esos adoquines, ya que el poema de Baudelaire desconoce las manos que lo pusieron en movimiento”.

Ni Marx ni Engels desconocían las manos que pusieron en movimiento esos adoquines, mucho menos las que erigieron la ciudad de París.

Ahora bien, el proceso de haussmanización de París fue tan lejos que, de forma vertiginosa, fue acotando los espacios para caminar por la ciudad, el medio ambiente del *flâneur*. La construcción de las grandes avenidas vino acompañada por el creciente tránsito de carruajes, primero, y automóviles, después, que hicieron peligroso e imposible el caminar por las calles. El *flâneur* fue confinado a los bulevares construidos por Haussmann; estos sitios fueron su última reserva antes de su extinción.

²⁵⁴ Benjamin Walter, op. cit., 2007, pp. 44 y 45.

²⁵⁵ Benjamin Walter, op. cit., 2008, p. 150.

Aparejado a la construcción de grandes avenidas se da la introducción del metro a la ciudad, él cual condeno a muerte a “la contemplación ensoñadora” del *flâneur*. Los lugares que el *flâneur* acostumbraba contemplar, en el metro se convirtieron en “puntos y colores en un mapa, o letras mayúsculas en las paredes de las estaciones”. “En el metro ni existen los desvíos en el recorrido, ni hay tiempo para la peculiar indecisión del *flâneur*”. (Benjamin)

La haussmanización de París mató al *flâneur*, sin embargo, la *flâneurie*, el tipo de percepción del *flâneur*, no desapareció, sino que se generalizó. Para Buck-Morss, “no es su actitud perceptual lo que se ha perdido, sino su marginalidad”.²⁵⁶ Para Buck-Morss la generalización de la *flâneurie* es notoria en las sociedades de consumo (tiene en mente a la norteamericana):

“Cuando la oscuridad convierte el embotellamiento de tránsito en una guirnalda de luces y el humo de los caños de escapes es dominado por los olores de comida y bebida provenientes de las veredas, la multitud en sus horas de ocio todavía entra en el panorama nocturno del bulevar para volver a representar en *masse*, como práctica atávica, la combinación de observación dispersa y contemplación ensoñadora característica del *flâneur*”.²⁵⁷

Con la generalización de la *flâneurie*, para Benjamin, surge la *masa consumista* que conocemos muy bien. Ésta, al enfrentarse a la mercancía en los centros de consumo, suspende su capacidad de elección, pues quien determina sus compras y nuevas necesidades es el capital. En los pasajes, los deseos y necesidades del consumidor son llevados al máximo para no ser satisfechos o serlo en una medida muy mínima. El capital muestra a los consumidores el mundo de las mercancías al que pueden acceder; sin embargo el acceso a ese mundo está determinado por el salario. La mayoría de los consumidores verán imposibilitado parcial o totalmente su acceso al mundo del consumo. Por lo cual, harán lo que sea por realizar esas falsas necesidades, por ingerir los distintos cuerpos de las mercancías, esos valores de uso dañinos para la socialidad y materialidad humanas. En este punto podemos decir que uno de nuestros objetivos ya se cumplió: mostrar como Benjamin pensó las transformaciones de la

²⁵⁶ Buck-Morss, *op. cit.* 2005, p. 123.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 122.

ciudad y el impacto de éstas en el proceso de reproducción social: *Paris, capital del siglo XIX, produjo al consumidor moderno*.

La construcción de estos centros comerciales permitió que el capital invadiera el tiempo libre, con lo cual la haussmanización logró su objetivo: desactivar la conciencia obrera e impedir que una *guerra civil* se llevara a cabo en el espacio urbano. Benjamin, como historiador materialista de la modernidad, documenta este proceso en el siglo XIX y en parte del siglo XX.

d. Vivencia (Erlebnis) y experiencia autentica (Erfahrung) en la ciudad

Las transformaciones en el valor de uso ciudad no sólo modelan un nuevo sujeto histórico, sino que, como se puede deducir de lo anterior, destruyen al anterior, sus experiencias, sus relaciones sociales, su comunitariedad. Walter Benjamin empleaba dos conceptos para dar cuenta de este proceso: *experiencia (Erfahrung)* y *vivencia (Erlebnis)*.

Erfahrung es, según Márkus, “la experiencia organizada por el marco comuna de la memoria, por la interpretación de lo público y lo privado que dota al curso de la vida de un sentido transmisible”.²⁵⁸ Esta capacidad está desapareciendo. “Se desintegra, por un lado, en *Erlebnis*, una serie desarticulada de eventos introspectivos e incommunicables, que se considera que se vivieron como portadores de significados privados y enigmáticos y, por otro, en *información* ‘objetiva’, intersubjetivamente comprensible y verificable, pero sin ninguna conexión directa con los intereses de los individuos”.²⁵⁹

La historia de la humanidad se está diluyendo, sus experiencias comunitarias se están haciendo añicos por el desarrollo de la modernidad capitalista. La economía capitalista está rompiendo todos los lazos comunitarios, ya no queda rastro de las experiencias comunitarias en la memoria voluntaria. Ya no existe una *Erfahrung* capaz de transformar el mundo; sólo hay vivencias (*Erlebnisse*) que en nada modifican el orden existente.

²⁵⁸ Márkus György, 2008, p. 6.

²⁵⁹ Ídem.

La multitud urbana es aquella en la cual se encuentra desgarrado el marco comunal, son un conjunto de propietarios privados atomizados que se conectan cósicamente. Baudelaire la llama “multitud enfermiza”, la cual “se traga el polvo de las fábricas, respira partículas de algodón y deja que sus tejidos se impregnen de albayalde, de mercurio y de todos los venenos necesarios para crear obras maestras... Suspira esa población por maravillas que, sin embargo, la tierra le debe; siente correr por sus venas una sangre púrpura, y lanza una larga mirada cargada de tristeza hacia el sol y la sombra de los grandes parques”.²⁶⁰ Esta escena describe perfectamente lo que Baudelaire llama *modernité*. La multitud a la que hacemos referencia es la fuerza de trabajo que reparte su día entre el tiempo de trabajo, en el cual se encuentra entregada al proceso de valorización del valor, y el tiempo de ocio, en el cual se encuentra entregada al proceso de realización de la ganancia y de reposición de su fuerza física. Algunos individuos pertenecientes a esta multitud han llegado a un grado tal de degradación económico-social que habitan la vida subterránea, se dedican a actividades criminales o de trapería.

Para dar cuenta de la pérdida de la *Erfahrung* en el proceso de producción no hay mejor autor que Marx. Benjamin nos dice que siguiendo a Marx podemos dar cuenta que, “en la cadena de montaje, frente a los obreros de la fábrica, dicha conexión [la de los momentos de trabajo] siempre aparece autónoma en cuanto ya reificada. La pieza trabajada alcanza ahora su radio de acción con independencia de la voluntad del trabajador. Pero además se substraer a él empleando igual obstinación”.²⁶¹ En este punto Benjamin cita a Marx:

“A toda producción capitalista [...] le es común el hecho de que el obrero no maneja la que es la condición de su trabajo, sino a la inversa: la condición de su trabajo maneja ahí al obrero, aunque tan sólo con la maquinaria cobra esta inversión su realidad tangible técnicamente”.²⁶²

Nos dice Benjamin que, “en el trato con la máquina aprenden los obreros a coordinar su ‘propio movimiento con el movimiento continuo y uniforme de lo que

²⁶⁰ Benjamin Walter, op. cit., 2008, pp. 166 y 167.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 235.

²⁶² *Ídem.*

es un autómeta”²⁶³ Este movimiento automático, irracional, se lo llevan los obreros al tiempo libre, la masa de uniformados que sale de sus lugares de trabajo deambulan por las calles de la ciudad a un ritmo adormecedor y “ordenado”. Benjamin sea dicho de paso fue el primero en mostrar la profunda afinidad entre la obra de Marx y la de literatos como Edgar Allan Poe y Charles Baudelaire a la hora de discutir al autómeta y la multitud. Claro está la obra de estos últimos sólo puede servir como ilustración teórica de las profundas concepciones críticas tanto de Benjamin como de Marx a esta realidad que ellos definieron como modernidad. “Los transeúntes se comportan como si, adaptados al autómeta, sólo se pudieran todavía seguir expresando automáticamente. Su conducta, en efecto, es sin duda la reacción al *shock*. ‘Cuando les empujaban, saludaban muy efusivamente al mismo que les diera el empujón’ ”.²⁶⁴ Benjamin concluye que “a la vivencia del *shock* que el transeúnte tiene en la multitud le corresponde la ‘vivencia’ del obrero con la maquinaria”.²⁶⁵

Sorprendente por demás la afinidad entre Marx y Baudelaire explorada por Benjamin, pero más interesante es encontrarnos con que el concepto de *Erfahrung* ya fue desarrollado por el autor de *El Capital*. En la artesanía “cada rama particular de la producción encuentra en la *experiencia* su correspondiente figura técnica para ir la perfeccionando *lentamente*”.²⁶⁶

Podemos concluir que la disolución de las experiencias comunitarias es resultado del desarrollo de la modernidad capitalista, que para realizarse tiene que subsumir realmente a la forma natural del proceso de reproducción social bajo el proceso de acumulación del capital, es decir, tiene que llevar a cabo la autoalienación del sujeto social. La economía capitalista está rompiendo todos los lazos comunitarios, ya no queda rastro de las experiencias comunitarias en la memoria voluntaria de los individuos modernos. Se está perdiendo la *Erfahrung*

²⁶³ Ídem.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 236.

²⁶⁵ Ídem.

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 235. Benjamin cita a Marx.

capaz de transformar el mundo; sólo quedan vivencias (*Erlebnisse*) que en nada modifican el orden existente.

La disolución de la experiencia (*Erfahrung*) en París vino acompañada por la decadencia de los pasajes, los cuales comienzan a ser habitados por los estratos más bajos y denigrados de la sociedad (la parte más baja del proletariado y el lumpenproletariado – prostitutas, ladrones, etc.). Los pasajes se transformaron en lugares oscuros, lejanos de la superficie de las ciudades. Para Benjamin, en su decadencia, fueron sitios donde se estaba gestando “algo” que cambiaría la historia de la humanidad y así fue. La generalización de la *flânerie*, del tedio y de la insensibilidad, la invasión del tiempo improductivo y de la ciudad por el capital fue el suelo nutricio para el ascenso del fascismo y su cordero, la masa apolítica. Contra el fascismo, producto histórico del capitalismo, el autor del *Libro de los pasajes* dirigió sus últimos esfuerzos teóricos. Busco comprender el pasado reciente para comprender el origen de la *era de tinieblas* en la que se había sumido Alemania. Este conocimiento le permitiría combatir contra la disolución de la *Erfahrung* y el fascismo. Sin embargo, Benjamin murió en esa guerra. Su suicidio dejó inconclusa su gran obra, lo cual no impidió que arrancara el secreto de esta era de tinieblas en las famosas *Tesis sobre el concepto de historia*, donde critica a la teoría del progreso en todas sus modalidades y al enemigo histórico de la época, el fascismo. En el capítulo 3 de este proyecto de tesis exploraremos la crítica de Benjamin al fascismo, no sin antes decir que, un estudio detallado de esa crítica debería de tener un análisis completo sobre el concepto de tiempo, cosa que nos proponemos en el estudio de maestría.

e. Sueños y ciudades. La Comuna

La obra de Walter Benjamin está plagada de utopía. La negrura de los tiempos no le impidió soñar e imaginar un mundo redimido, donde los muertos fueran despertados y las injusticias del pasado redimidas. Los intentos y la posibilidad de materializar la utopía fueron rastreados en la historia de la modernidad por Benjamin. En este apartado buscaremos estos sueños y utopías en su planteamiento sobre la ciudad moderna.

Pese a que es tema del tercer apartado de este capítulo segundo debemos decir de forma sintética que el sueño de una sociedad de abundancia fue incentivado ante todo por el surgimiento de la segunda técnica. A partir de ahí, la posibilidad de materializar el reino de la libertad sólo ha sido obstaculizada por la configuración capitalista de la modernidad que ha contravenido el sentido esencial de ésta. Benjamin fue uno de los primeros en dar cuenta de esto, sin embargo, eso no le impidió percibir, incluso en los productos del trabajo enajenado, el complejo entramado utópico que se entrelaza con dimensiones cosificadas de los distintos valores de uso.

“A la forma del nuevo *modo de producción*, que al principio aún está dominada por la del antiguo (Marx), le corresponden en la conciencia colectiva imágenes en las que lo nuevo se entrelaza con lo antiguo. Esas imágenes son desiderativas, y en ellas el colectivo busca tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción. Junto a ello se destaca en estas imágenes desiderativas el firme esfuerzo por separarse de lo anticuado – lo que en realidad quiere decir: del pasado más reciente –. Estas tendencias remiten la fantasía icónica, que recibió su impulso de lo nuevo, al pasado más remoto. En el sueño en el que, en imágenes, surge ante cada época la siguiente, esta última aparece ligada a elementos de la prehistoria, esto es, de una sociedad sin clases. Sociedad cuyas experiencias, que tienen su depósito en el inconsciente de lo colectivo, producen, al entremezclarse con lo nuevo, la utopía que ha dejado su huella en miles de configuraciones de la vida, desde las construcciones permanentes hasta la moda fugaz”.²⁶⁷

Las imágenes desiderativas eran entendidas por Benjamin como “cristalizaciones objetivas del movimiento histórico”. Por lo demás, podemos decir que estas imágenes eran expresiones oníricas de la técnica moderna en la arquitectura urbana. Además, las imágenes desiderativas le permitieron a Benjamin descifrar la fantasmagoría del siglo XIX como figura del infierno. Un ejemplo de estas imágenes son los pasajes, en los cuales las experiencias inconscientes de la sociedad sin clases, incentivadas por el apareamiento de la técnica moderna, produjeron, al entremezclarse con lo nuevo, la utopía. Para Benjamin,

²⁶⁷ Benjamin Walter, op. cit., 2007, pp. 38 y 39.

“esta situación se hace reconocible en la utopía de Fourier, que recibe su impulso más poderoso con la aparición de las máquinas [...] El fansterio debe devolver a los hombres a aquellas situaciones en las que sobra lo ético. Su organización, enormemente compleja, aparece como una máquina [...] En los pasajes ha visto Fourier el canon arquitectónico del fansterio” [...] “mientras que originalmente sirven a fines comerciales, pasan en él a ser viviendas. El fansterio viene a ser una ciudad de pasajes”.²⁶⁸

Para nada es casual, nos diría Benjamin, que Marx haya defendido a Fourier frente a Karl Grün, pues sus fantasías mostraban una visión colosal y humorística de los hombres, además como veremos en el tercer apartado, sobre la técnica y el trabajo lúdico, esta forma de ver al hombre iba aparejada por un respeto profundo a la naturaleza. En relación a la ciudad, Fourier conectó con el motivo utópico de los pasajes al soñar con la transformación de estas construcciones comerciales ligadas al consumo de la burguesía en las viviendas de los trabajadores de la sociedad sin clases. Lo colosal de las fantasías de Fourier se encontraría en su capacidad para observar la esencia de la modernidad en los valores de uso creados por la técnica moderna, y a partir de ahí, en su capacidad para reconfigurar la forma capitalista que adquieren éstos en una forma lúdica.²⁶⁹

Durante todo este apartado sobre la *Ciudad* hemos hecho referencia a dos dimensiones de lo real que en la modernidad capitalista entran en pugna, por un lado, tenemos la posibilidad de realizar en términos materiales las utopías de una sociedad sin clases y un mundo de abundancia, por otro, el proyecto de haussmanización que se encuentra dirigido a eternizar el dominio de la clase burguesa e imposibilitar la revolución comunista. En lo que sigue hablaremos de la Comuna como respuesta ante las dos dimensiones contrapuestas de la modernidad capitalista. La respuesta que los comuneros le dieron a la haussmanización o inhumanización de París estuvo dirigida a realizar el sueño de un mundo libre, fraterno y justo. La fascinación que causó en Marx, Benjamin y, en general en los marxistas clásicos, tiene que ver con la magnitud de su relevancia

²⁶⁸ Ídem.

²⁶⁹ La discusión de la interpretación de Fourier de Walter Benjamin será abordada en el tercer apartado de este capítulo segundo.

histórica, pues después de su derrota se inauguró una nueva época en la lucha de clases, Bolívar Echeverría define este período como la época de la “guerra civil europea”.²⁷⁰ Comencemos con el comentario sobre la Comuna.

De entre los antecedentes revolucionarios de la Comuna de París tenemos obviamente a las revoluciones de 1789, 1830 y 1848. La primera tiene un carácter profundamente burgués, para Marx fue la que echó por tierra al régimen político feudal y erigió al Estado adecuado al funcionamiento de la modernidad capitalista. Las otras dos están más cargadas hacia la lucha emancipatoria de la clase obrera, sin embargo, aún se hayan entrampadas en planteamientos utópicos y formas de organización conspirativas que en nada ayudan a clarificar ni los objetivos ni las estrategias correctas para realizar la revolución. El hecho importante de ambas revoluciones (1830 y 1848) para la Comuna es que frente a ellas se erige el proceso de haussmanización que provocará la tensión social que se liberará en ésta. Además, la estrategia de las barricadas será una constante en la lucha por la reapropiación del espacio urbano.

“En las jornadas de la Revolución de Julio, cuatro mil [...] barricadas habían atravesado el centro de la ciudad. Así, cuando Fourier busca un ejemplo de *travail non salarié mas passionné*, no encuentra uno que más se le aproxime que la construcción de barricadas”.²⁷¹ Baudelaire que participó en la revolución de 1848 recordaba de éstas sus “mágicos adoquines, que como fortalezas se alzaban a lo alto”. Después de la derrota de la revolución del 48, comenzó de la mano del barón Haussmann el proyecto de reestructuración de París que tenía como objetivo “proteger a la ciudad de una guerra civil”. Para Engels es claro que Haussmann quiere evitar de dos maneras las barricadas: “La anchura de las calles ha de hacer imposible su construcción, y otras nuevas han de conectar del modo más expedito los cuarteles con los barrios de los obreros”.²⁷² El proyecto de Haussmann fue llamado por sus contemporáneos “embellecimiento estratégico”.

²⁷⁰ Echeverría Bolívar, op. cit., 2006, p. 99.

²⁷¹ Benjamin Walter, op. cit., 2008, p. 96.

²⁷² Benjamin Walter, op. cit., 2007, p. 48.

“Hausmann intenta afianzar su dictadura poniendo París bajo un régimen de excepción. Un discurso parlamentario de 1864 expresa su odio hacia la población desarraigada de la gran ciudad. Ésta crece continuamente a causa de sus empresas. El alza de los alquileres arroja al proletariado a los suburbios. Los barrios de París pierden su fisonomía propia. Surge el cinturón rojo. Hausmann se dio así mismo el nombre de ‘artista demoledor’. Se sentía llamado a hacer su trabajo, y lo subraya en sus memorias. Entretanto, vuelve extraña a los parisinos su ciudad. Ya no se sienten en casa. Comienzan a ser conscientes del carácter inhumano de la gran ciudad”.²⁷³

Benjamin da cuenta de que la *inhumanización* de París que sucede al golpe de Estado de Napoleón III, el llamado por Marx *18 Brumario*, trae consigo una nueva actitud política en la clase dominante: el cinismo. Marx nos dice en el 18 Brumario:

“Cuando en el Concilio de Constanza los observantes fueron a quejarse de la vida licenciosa de los papas... el cardenal Pierre d’Ally dijo con voz de trueno ‘¡Sólo el demonio en persona puede salvar todavía a la iglesia católica, y vosotros venís pidiendo ángeles!’. Así exclamó la burguesía en Francia después del *coup d’état*: ¡Tan sólo el jefe de la Sociedad 10 de Diciembre puede aún salvar a la sociedad burguesa! ¡Tan sólo el robo puede aún salvar a la propiedad, el perjurio a la religión, la bastardía a la familia y el desorden al orden!”

Cinismo y haussmanización eran los dos componentes que el Estado napoleónico le imprimía a la modernidad capitalista para mantenerla en pie. Incluso podemos encontrar elementos cínicos en el proyecto de “embellecimiento estratégico” de Hausmann que se adelanta por un siglo a la remodelación autoritaria por Moses²⁷⁴ de Nueva York y el antiliberalismo cínico de la vuelta de siglo del XX al XXI. La inhumanización de París generó un descontento social que estalló con la Comuna de París. Durante la Comuna la clase obrera se reapropió de las calles y de París.

“La Comuna – nos dice Benjamin – resucita la barricada. Es más sólida y está mejor concebida que nunca. Atranca los grandes bulevares, alcanzando a menudo la altura de un primer piso u ocultando las trincheras que ella resguarda. Igual que el *Manifiesto comunista* cierra la época de

²⁷³ *Ibíd.*, p. 47.

²⁷⁴ Berman Marshall, *op. cit.*, 2004, Cap. V, pp. 301-367.

los conspiradores profesionales, la Comuna pone término a la fantasmagoría que domina las primeras aspiraciones del proletariado”.²⁷⁵

Con la Comuna la clase obrera revolucionaria dejó de ver como su tarea histórica continuar con la revolución burguesa (1789) y comenzó a asumir su papel histórico como enterrador de la sociedad burguesa y todo tipo de dominación de clase. Sin embargo, la reestructuración de París cargó los dados para que la Comuna no pudiera salir victoriosa. Desde Benjamin podríamos concluir que, con la reestructuración de París como ciudad moderna, y en ese sentido, con la creación de ciudades modernas a lo largo y ancho del mundo, las nuevas insurrecciones proletarias al interior de la ciudad tienen que asumir nuevas formas que le permitan salir victoriosas.

“Al final de la Comuna, el proletariado, como animal herido de muerte en su guarida, buscó refugio tras la barricada. El hecho mismo de que los obreros, entrenados para luchar en las barricadas, no se atrevieran a la batalla abierta que habría forzado quizá a Thiers a tener que cortarles el camino, fue una causa parcial de la derrota. Tal como lo escribe el más reciente historiador estudioso de la Comuna, estos obreros ‘prefieren al encuentro en campo abierto las batallas en el barrio... si así tenía al fin que ser prefirieron encontrar la muerte tras los adoquines formando barricadas de una de las calles de París’ ”.²⁷⁶

Decíamos que con la derrota de la Comuna se abre una nueva época en el desarrollo de la lucha de clases, la época de la “guerra civil europea” (Bolívar Echeverría), y esto es así porque la burguesía francesa estrena los pactos con las burguesías de otras nacionalidades, en este caso la alemana, para mediante una invasión armada aplastar los movimientos obreros. La lucha de clases reconfigurada como guerra civil muestra que en el fondo tanto el proyecto burgués como el proletario son “dos proyectos irreconciliables de sociedad”²⁷⁷.

Pese a su derrota y errores, la Comuna fue una de las experiencias comunitarias más fascinantes de la historia de Francia, Europa y el mundo entero. Durante poco más de dos meses, los obreros de París se reapropiaron la ciudad,

²⁷⁵ *Ibíd.*, p. 61.

²⁷⁶ Benjamin Walter, *op. cit.*, 2008, pp. 97 y 98.

²⁷⁷ Echeverría Bolívar, *op. cit.*, 2007, p. 97.

la 'pintaron de rojo, con cárteles llenos de consignas y noticias de los acontecimientos'.

La reapropiación fue efímera como el Carnaval, sin embargo, a diferencia de éste, tuvo la pretensión de voltear efectivamente al mundo. Y ese fue su gran logro. A la labor destructora de Haussmann le correspondió "el incendio de París".

f. Conclusiones

El estudio de Benjamin sobre los *Pasajes de París* presenta claves argumentales que nos permiten acceder a los misterios del mundo de la mercancía capitalista. A través de los pasajes descubrimos los cambios profundos en la ciudad de París y el impacto de éstos en la sociedad parisiense, así como, al extinto habitante de los pasajes: el *flâneur*. Este último nos permitió internarnos por ese "templo de las mercancías" que son los pasajes y observar la génesis del consumidor moderno o capitalista. Por último, la génesis de éste vino acompañada por la disolución de las últimas experiencias comunitarias, las cuales sobrevivían en el tiempo improductivo, lúdico o festivo. La insensibilización de la humanidad producto del desarrollo del capitalismo condujo a la humanidad al fascismo, a ese abismo que, si bien, siempre tenemos presente, en ese momento mostró por primera vez su bestialidad. En el capítulo tercero abordaremos la discusión en torno al fascismo en Walter Benjamin.

Lo más importante de la visión de Benjamin es que, pese a las dificultades históricas, nunca abandonó la esperanza y los sueños de utopía. Por lo cual siempre estuvo atento de los sucesos históricos, de aquellas constelaciones dialécticas que pueden ser conectadas con/en el presente para llevar a cabo una nueva revolución, una verdaderamente social, que por fin libere a la humanidad. Tras esta revolución no sabemos que pueda sucederle a la ciudad, quizás desaparezca, quizás se transforme en una ciudad lúdica o en armonía con la naturaleza y la sociedad. Lo que es innegable es que, tras dejar atrás al capitalismo y transitar a una sociedad sin clases, el hombre podrá determinar libremente el espacio donde habita y se autoproyecta.

III. De la técnica y el trabajo lúdicos como propuestas para la construcción de una modernidad alternativa

a. Introducción

Los fragmentos de las obras que a continuación comentaremos, para desentrañar tanto los conceptos benjaminianos de técnica, trabajo y naturaleza, como la visión ecológica ligada a éstos, están íntimamente relacionados con el *Libro de los Pasajes*, es por eso que al final de este apartado rescataremos algunas ideas ecológicas contenidas en el proyecto inconcluso de Benjamin. Los fragmentos provienen de los siguientes textos: *Calle de dirección única*, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* y *Las tesis sobre la historia*. El orden de exposición de los textos será cronológico, lo cual viene aparejado con un ordenamiento lógico, puesto que Benjamin fue afinando, profundizando y complejizando su interpretación sobre la relación entre el hombre y la naturaleza hasta llegar a una propuesta de relación armónica entre uno y otra.

Antes de comenzar con el análisis de los fragmentos arriba aludidos me gustaría citar la hermosa frase con la que Bolívar Echeverría caracterizó a Benjamin en su ensayo *Arte y utopía*. La razón de emplear esta cita se encuentra en que sintetiza el proyecto de Benjamin y su relación tanto con el socialista utópico más fascinante como con el movimiento revolucionario más radical.

“Walter Benjamin fue de los últimos en llegar al comunismo clásico y fue tal vez el último en defenderlo (con una radicalidad que sólo se equipara a la de Marx, potenciada por el utopismo fantasioso de Fourier, a quien tanto admiraba). El suyo no era el comunismo del ‘compañero de ruta’, del intelectual que simpatizaba con el destino del proletariado explotado o que intenta incluso entrar en empatía con él, sino el comunismo del autor-productor judío, proletarizado él mismo, e incluso ‘lumpenproletarizado’, en la Alemania del ‘detenible’ ascenso del nazismo”.²⁷⁸

b. La relación hombre-naturaleza en Calle de dirección única

En *Calle de dirección única* se da el viraje hacia el marxismo. Benjamin hablaba de él como “un librito para los amigos de mis aforismos, bromas, sueños”. Y es importante para nuestro trabajo porque en él, por primera vez, Benjamin esboza la

²⁷⁸ Echeverría Bolívar, *op. cit.*, 2010, p. 114.

problemática ecológica desde una concepción cercana a las posturas del *marxismo ecológico*. Nos dice en el aforismo XIV de “Panorama imperial”:

“De las costumbres más antiguas de los pueblos parece surgir hoy una advertencia dirigida a nosotros: que al recibir lo que la naturaleza nos ofrece tan generosamente evitemos el gesto de codicia. Pues no podemos regalarle nada nuestro a la madre tierra. Por lo tanto, conviene que mostremos reverencia en el tomar, devolviéndole a la madre tierra una parte de lo que recibimos antes de apoderarnos de lo que nos corresponde. Una reverencia que nos habla desde la vieja costumbre de la livación”.²⁷⁹

En este fragmento que acabamos de citar Benjamin comienza la exploración de la relación hombre-naturaleza en la época premoderna. Nos habla de la antigua costumbre de la *libatio*, la cual consistía en un acto ritual dónde cierta bebida, por ejemplo vino, se ofrendaba regándola por el suelo a una deidad. En este rito se expresa una de tantas formas arcaicas con las que el hombre se relacionaba materialmente con la naturaleza, en especial las primeras comunidades agrícolas fueron las que llevaron a cabo tal relación de respeto hacia la naturaleza. Más adelante, en el mismo pasaje, Benjamin nos dice:

“Tal vez, esta antiquísima experiencia moral se conserve aún, modificada, en la prohibición de recoger las espigas olvidadas y las uvas caídas, las cuales benefician a la tierra o a los antepasados protectores. En Atenas estaba prohibido recoger las migajas durante la comida, porque pertenecen a los héroes”.²⁸⁰

El diálogo armónico material, al que alude Benjamin, que ciertos pueblos en la *antigüedad* pudieron entablar con la naturaleza se encontraba determinado por un saber milenario, un cumulo de experiencias, transmitido de generación en generación, dirigido a asegurar la reproducción de los ciclos agrícolas mediante la no sobreexplotación de la naturaleza y su enriquecimiento a través de los frutos caídos, entre otros elementos más. Así también, Benjamin nos habla de los “antepasados protectores”, con lo cual puede hacer alusión tanto a las deidades de tal o cual comunidad como a sus muertos. De estos últimos me gustaría hablar. Por todos es sabido que la primer morada fija de los miembros de los pueblos

²⁷⁹ Benjamin Walter, op. cit., 2010, p. 40.

²⁸⁰ Ídem.

nómadas fue la tumba. Con el paso del tiempo y la acumulación de observaciones y experiencias, el hombre se dio cuenta que los suelos dónde enterraban a sus muertos eran más fértiles. Los muertos al descomponerse pasaron a inyectar nutrientes a la tierra y habitar metafóricamente hablando dentro de ella. La frase de Benjamin muestra la profunda conexión que hay entre la tierra a la que ofrendamos por sus “dones” y los muertos que nos legaron riqueza en experiencia y en naturaleza al nutrir los suelos. Para finalizar con el comentario a este pequeño aforismo de Benjamin pasemos a otro momento argumental del texto, cuando nos habla de una relación hombre-naturaleza regida por un principio destructor.

“En cuanto la necesidad y la avidez hayan hecho degenerar la sociedad hasta que ya sólo pueda recibir de forma predadora los regalos que le ofrece la naturaleza, hasta el punto de llegar a arrebatarle sus frutos antes que lleguen a la madurez para poder venderlos a buen precio, y hasta el punto de vaciar todos los platos para mejor saciarse, toda su tierra se empobrecerá, y el campo le dará malas cosechas”.²⁸¹

Al final, el aforismo contrasta la forma “arcaico-armónica” de relación entre el hombre y la naturaleza con una forma distinta, que podríamos llamar moderna, regida por una lógica lucrativa, la cual no tiene respeto ni cuidado por la naturaleza, simplemente extrae recursos sin importar si tal arrebato pudiera depredar la fuente de éstos. Benjamin, al finalizar la década de los veinte, supone que tal depredación podría llegar a un punto en el cual la tierra se empobrecería y sólo habría malas cosechas. Ese punto comenzó a bosquejarse en su época, pero no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX que el capitalismo llevó a cabo la última embestida que terminó por asfixiar al campo. El mercado capitalista no sólo arranca los frutos verdes para colocarlos ventajosamente en el mercado, sino que, bajo el pretexto de que no le reportan un beneficio al capital, deja pudrir frutos listos para el consumo. Tal nivel de devastación que Benjamin sólo podía vislumbrar es realizado por la racionalidad lucrativa y predadora de la técnica moderna. La actual crisis ecológica es fruto de esta racionalidad.

²⁸¹ Ídem.

El carácter destructivo que puede adquirir la actividad humana frente a la naturaleza fue explorado por Benjamin, en otro contexto, en *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*. Ahí nos narra sus aventuras infantiles como cazador de mariposas, en las cuales no sólo aniquilaba al pequeño ser alado sino también destruía todo a su paso. El pasaje ilustra la actitud devastadora que el ser humano puede tener cuando se deja regir por un principio de obtención y olvida el respeto al entorno.

“¡Cómo quedaba el coto a mis espaldas! Hierba aplastada y pisoteadas flores; el cazador, en su completa entrega, había arrastrado el cuerpo tras su red; y entre tanta torpeza, entre tanta violencia y destrucción, la atemorizada mariposa temblaba aún, en toda su belleza, atrapada en un pliegue de red”.²⁸²

A contrapelo de esta actitud depredadora, Benjamin imagina como podría ser una nueva relación armónica entre el hombre y la naturaleza fundamentada en la técnica moderna. Pese a no abordar de lleno el problema de la técnica como si lo haré en posteriores trabajos, es sumamente interesante observar el camino que iban siguiendo sus formulaciones. Al final de *Calle de dirección única*, nos encontramos con *Al planetario*, texto dónde quizá Benjamin nos anuncie el sentido final de la obra y su primera aproximación a dar una solución al problema de la técnica.

“Si tal como a Hillel²⁸³ le sucedió con la doctrina judía, tuviéramos necesidad de resumir la doctrina de la Antigüedad en una frase, tendríamos que decir algo como esto: <<La Tierra sólo pertenecerá a quienes vivan de las fuerzas del cosmos>>. Nada distingue más al hombre antiguo con respecto al moderno que su entrega a una experiencia cósmica que el moderno apenas si conoce. El naufragio de esta forma de experiencia se anuncia ya con el florecimiento de la astronomía en los inicios de la Edad Moderna. Kepler, Copérnico y Brahe no se hallaban movidos solamente por impulsos científicos, y sin embargo el énfasis exclusivo en la conexión óptica con el universo, al

²⁸² *Ibíd.*, p. 187.

²⁸³ Hillel el Viejo (70 a. de C. – 10 d. de C), uno de los grandes doctores de la Ley judaica, fue autor de las *siete reglas*, método de interpretación de los libros sagrados que sentó las bases de la hermenéutica hebrea. En una nota el traductor al español de la obra completa de Benjamin nos dice que Hillel “resumió la ley judía en la frase siguiente: <<No hagas a los otros lo que no quisieras que te hiciesen>>.”

que la astronomía nos condujo muy pronto, contiene ya un presagio de lo que había aún por venir”.²⁸⁴

El primer fragmento del texto arriba citado hace una distinción entre dos modos de experimentar el “cosmos” o la relación con la naturaleza: habría uno moderno y otro antiguo. Además, se nos dice que, el modo moderno de experimentar la relación entre lo humano y la naturaleza surgió en la época del renacimiento y estuvo marcado desde un inicio por la preponderancia de la ciencia a la hora de validar el conocimiento sobre la naturaleza. Por otro lado,

“El trato de la Antigüedad respecto al cosmos venía ciertamente consumado de manera distinta: en la embriaguez. Dado que la embriaguez es la experiencia a través de la cual nos cercioramos de lo que es más cercano y más lejano, nunca de lo uno sin lo otro. Esto significa que, embriagado, el hombre sólo puede comunicar con el cosmos en comunidad”.²⁸⁵

Para Benjamin, esta experiencia cósmica, que también puede ser llamada mágica, en la relación hombre-naturaleza, sólo puede ser desatada por la comunidad. La experiencia cósmica que está en juego tiene poco que ver con el terreno de la técnica moderna, más bien estaría en íntima relación con aquello que podría ser llamado técnica mágica. El mundo moderno ha abandonado la embriaguez comunitaria para transformarla en manos de individuos en estado de asocialidad (propietarios privados, ya sea de medios de producción o fuerza de trabajo) en un delirio que les permita extasiarse al contemplar las hermosas noches consteladas de sacrificios humanos.

“El desvarío que amenaza actualmente al hombre moderno es considerar esta experiencia como superflua e irrelevante, y consentírsela al individuo como un éxtasis en las hermosas noches estrelladas. Pero esta experiencia va volviendo una y otra vez; así, pueblos y estirpes no se le escapan, tal como hemos visto con horror en la última guerra,²⁸⁶ una que intentaba desposarse de forma nueva con las fuerzas cósmicas. Masas humanas, gases y fuerzas eléctricas fueron arrojados sobre el mundo; torrentes de altas frecuencias recorrieron raudos el paisaje; nuevos astros se mostraron en el cielo; el espacio aéreo y las profundidades submarinas iban bramando con los propulsores, y por doquier enterraban a las víctimas en la madre tierra. Este gran galanteo

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 87.

²⁸⁵ *Ídem.*

²⁸⁶ La Gran Guerra o la mal llamada Primera Guerra Mundial.

con el cosmos tuvo lugar así, por vez primera, a escala planetaria, y además en el espíritu de la técnica. Mas como el incesante afán de lucro de propio de la clase dominante proyectaba expiar precisamente en ella su voluntad, la técnica traicionó a la humanidad, transformando su tálamo en un gran mar de sangre.²⁸⁷ El dominio de la naturaleza, según sostienen los imperialistas, es el sentido propio de la técnica”.²⁸⁸

Durante la Gran Guerra, según Benjamin, los pueblos del continente europeo vuelven a experimentar *colectivamente* la embriaguez pero ya no como comunidad sino como *masa moldeada* por el imperio del capital. La embriaguez cumple la función de enervante para poder soportar el espectáculo de guerra: muertos, heridos, devastación social, etc.

En la modernidad capitalista la embriaguez tuvo que ser refuncionalizada para hacer soportable la reproducción social generada y degenerada por la técnica moderna subordinada formal y realmente bajo el capital. Sin embargo, nos diría Benjamin, la técnica moderna tuvo otro objetivo en su origen. Fue creada para establecer una nueva relación cósmica con la naturaleza que nos permitiera vivir en armonía con ella y, con y entre nosotros mismos. Pero esto no fue posible porque la técnica vino al mundo como técnica capitalista, y en ese sentido, “vino al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros de la cabeza a los pies” (Marx). Por eso no se estableció el dominio sobre la relación hombre-naturaleza tan esperada, sino el dominio de la técnica sobre la naturaleza. Esta última relación de dominio trajo consigo los efectos negativos ya enunciados al hombre y la naturaleza. Más, sin embargo, la técnica moderna capitalista no sólo tiene plasmado en ella el sentido de la destrucción, sino también, el sueño (traicionado por el capitalismo) de lo que podría ser en una modernidad transcaptalista (¿socialista o comunista?). La técnica moderna subordinada al capital es una ruina que deja ver lo que pudo ser y no es.

²⁸⁷ La traducción de Bolívar Echeverría dice así: «Este cortejar al cosmos, este intento de un matrimonio nuevo, inaudito, con las potencias cósmicas se cumplió en el espíritu de la técnica. Pero como la avaricia de ganancia de la clase dominante pretendió calmar con ella su ambición, la técnica traicionó a la humanidad e hizo del lecho nupcial un mar de sangre.»

²⁸⁸ Ídem.

Al final de este aforismo, Benjamin habla de la nueva *physis* que la técnica le está organizando a la humanidad. Esta nueva *physis* no sólo debe ser entendida como la que *realmente existe*, sino como la que *realmente es posible* y esta posibilidad sólo se realizará cuando el proletariado consciente de clase revolucione, desestructure, el edificio completo de la técnica moderna y libere su sentido esencial, utópico y trascendental: el dominio lúdico de la relación entre el hombre y la naturaleza que nos permita acceder a una era de riqueza ilimitada o a “chorros”.

El estremecimiento que procede de una auténtica experiencia cósmica no se encuentra atado a ese minúsculo, limitado fragmento natural, que solemos llamar <<naturaleza>>. En las noches de fuerza y destrucción de la última guerra, el cuerpo humano estaba sacudido por sentimientos bastante semejantes a esa dicha que es propia de los epilépticos, y las revueltas que después vinieron fueron tan sólo el primer intento realizado por la humanidad de adueñarse su nuevo cuerpo. Así, la fuerza del proletariado es la medida para su salud. Si su disciplina no captura ese nuevo cuerpo que decimos, ningún razonamiento pacifista va a poder salvarlo. Pues lo vivo supera solamente el delirio de la destrucción en la embriaguez de lo que procrea”. ²⁸⁹

Después de comentar algunos pasajes de los primeros esfuerzos teóricos de Benjamin para tratar el tema de la relación entre el hombre y naturaleza, pasemos a las dos obras de madurez que consolidan su postura materialista.

c. La técnica lúdica o en armonía con la naturaleza en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*

Escrito dentro de los ámbitos discursivos de la teoría política marxista, por un lado, y de la teoría y la historia del arte, por otro, el ensayo sobre la obra de arte fue escrito en un momento de inflexión histórica. “El destino de la historia mundial se decidía entonces en Europa y, dentro de ella, Alemania era el lugar de la encrucijada. Contenía el instante y el punto precisos en los que la vida de las sociedades europeas debía decidirse, en palabras de Rosa Luxemburgo, entre el *salto al comunismo* o la *caída en la barbarie*”. ²⁹⁰

²⁸⁹ Ídem.

²⁹⁰ Echeverría Bolívar, *op. cit.*, 2010, p. 99-100.

“La redacción de este ensayo es una manera de continuar el trabajo sobre *Paris, capital del siglo XIX* o la “obra de los pasajes” en condiciones completamente diferentes en las que fue concebido originalmente. En su carta a Horkheimer del 18 de septiembre de 1935, Benjamin explica el sentido de su ensayo: ‘En esta ocasión se trata de señalar, dentro del presente, el punto exacto al que se referirá mi construcción histórica como a su punto de fuga [...] El destino del arte en el siglo XIX [...] tiene algo que decirnos [...] porque está contenido en el tictac de un reloj cuya hora sólo alcanza a sonar en *nuestros* oídos. Con esto quiero decir que la hora decisiva del arte ha sonado para nosotros, hora cuya rúbrica he fijado en una serie de consideraciones provisionales [...] Estas consideraciones hacen el intento de dar a la teoría del arte una forma verdaderamente contemporánea, y esto desde dentro, evitando toda relación *no mediada* con la política’”.²⁹¹

Pese a las esperanzas de Benjamin, la historia del siglo XX se decidió por el lado malo, el de continuar en la modernidad capitalista. Con lo cual sus profecías sobre el arte postaurático se cumplieron a medias: en la segunda mitad del siglo XX se creó un arte pseudopostaurático que, sin embargo, coexiste con el arte aurático subordinado formal y realmente a la *industria cultural*. Paradójicamente, el cumplimiento a medias de los pronósticos de Benjamin no muestra que sus análisis hayan sido erróneos, sólo muestra que la *modernidad realmente existente* decidió seguir siendo capitalista.

Ahora bien, dentro del ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* encontramos un concepto sumamente novedoso de cómo debiera ser la técnica en una modernidad distinta a la capitalista: el de *técnica lúdica*. De hecho, el concepto de técnica lúdica alude a una realidad material y no sólo a una propuesta de restructuración de la técnica moderna. Si partimos de la distinción entre *esencia* y *configuración* de la técnica, podemos dar cuenta de la técnica lúdica como aquella que hace referencia a la dimensión esencial de la

²⁹¹ *Ibíd.*, p.101-102.

técnica moderna, dimensión que es negada por la configuración capitalista de la segunda técnica.

“La reflexión de Benjamin acerca de la obra de arte en la época de la nueva técnica culmina teóricamente en una distinción – que da fundamento a todo el vuelo utópico de su discurso – entre la base técnica actual del proceso de trabajo social capitalista, continuadora de las estrategias técnicas de las sociedades arcaicas – dirigidas todas ellas a responder a la hostilidad de la naturaleza mediante la conquista y el sometimiento de la misma –, y la nueva base técnica que se ha gestado en ese proceso – reprimida, mal usada y deformada por el capitalismo – cuyo principio no es ya el de agresión apropiativa a la naturaleza, sino el ‘telos lúdico’ de la creación de formas en y con la naturaleza, lo que implica una nueva manera de abrirse hacia ella o el descubrimiento de ‘otra naturaleza’. Tratar con el nuevo ‘sistema de aparatos’ en el que ya se esboza esta ‘segunda técnica’ requiere la acción de un sujeto democrático y racional capaz de venir en lugar del sujeto automático e irracional que es el capital. El nuevo arte sería el que se adelanta en poner en acción a ese sujeto, el que le enseña a dar sus primeros pasos”.²⁹²

Para Bolívar Echeverría una nueva base técnica se ha gestado en la modernidad realmente existente, la cual tiene como principio un *telos lúdico* de la creación de formas en y con la naturaleza. Tal base técnica o campo instrumental es llamado por Benjamin: *técnica lúdica*. Incluso los análisis de Benjamin sobre la técnica no sólo se refieren a la *técnica moderna*, tanto en su *configuración capitalista* como en su esbozo de *configuración lúdica*, sino que parten de la discusión y distinción entre *técnica arcaica* y técnica moderna, entre técnica-mágica o fundamentada en el ritual y técnica lúdica o fundamentada en la política.

Al servicio de la magia, el arte de los tiempos prehistóricos conserva ciertas propiedades que tienen utilidad práctica. Que la tienen, probablemente, en la ejecución de operaciones mágicas (tallar la figura de un ancestro es en sí mismo un procedimiento mágico), en la prefiguración de las mismas (la figura del ancestro modela una posición ritual) o como objeto de una contemplación mágica (mirar la figura del ancestro fortalece la capacidad sobrenatural del que mira). Los objetos con este tipo de propiedades ofrecían imágenes del ser humano y su entorno, y lo hacía en obediencia a los requerimientos de una sociedad cuya técnica sólo existe si está confundida con el ritual. Se trata por supuesto de una técnica atrasada si se la compara con la de las máquinas. Pero esto no es lo importante para una consideración dialéctica; a ésta le interesa la diferencia tendencial entre aquella técnica y la nuestra, diferencia que consiste en que mientras la primera

²⁹² *Ibíd.*, 110.

involucra lo más posible al ser humano, la segunda lo hace lo menos posible. En cierto modo, el acto culminante de la primera técnica es el sacrificio humano; el de la segunda está en la línea de los aviones teledirigidos, que no requieren de tripulación alguna. Lo que guía a la primera técnica es el de 'una vez por todas' (y en ella se juega o bien un error irremediable o bien un sacrificio sustitutivo eternamente válido). Lo que guía a la segunda es, en cambio, el 'una vez no es ninguna' (y tiene que ver con el experimento y su incansable capacidad de variar los datos de sus intentos). El origen de la segunda técnica hay que buscarlo allí donde, por primera vez y con una astucia inconsciente, el ser humano empezó a tomar distancia frente a la naturaleza. En otras palabras hay que buscarlo en el juego [...] De todos modos es preciso observar aquí que es muy discutible caracterizar la finalidad de la segunda técnica como el 'dominio sobre la naturaleza'; sólo la caracteriza si se la considera desde el punto de vista de la primera técnica. La intención de la primera sí era realmente el dominio de la naturaleza; la intención de la segunda es más bien la interacción concertada entre la naturaleza y la humanidad.²⁹³

En este pasaje Benjamin explica lo que entiende tanto por técnica arcaica o primera técnica y técnica moderna o segunda técnica, pero nos advierte que el aspecto central para diferenciar una de otra es la diferencia tendencial que hay entre ellas. Esa diferencia se encuentra fundamentada en la relación entre el hombre y la naturaleza que es posibilitada o mediada por la técnica, mientras que en la primera técnica el hombre tenía que instrumentar un proyecto de dominio sobre la naturaleza para superar la escasez material que lo ponía en peligro de muerte, en la segunda técnica el hombre puede instrumentar un proyecto en armonía con la naturaleza que posibilite el reino de la abundancia material ilimitada. Esta diferencia que pareciera colocar a la técnica arcaica, en tanto técnica atrasada en términos históricos y capacidad de innovación tecnológica, en desventaja frente a la técnica moderna, es una diferencia tendencial o entre dos proyectos esenciales. Si dirigimos la mirada a la técnica moderna configurada en términos capitalistas podemos observar el proyecto de dominio y depredación sobre la naturaleza más sórdido en la historia de la humanidad, proyecto que ha conducido a la crisis ambiental mundializada. Por otro lado, si arrojamos la mirada sobre los distintos proyectos de reproducción social arcaicos o premodernos no dejan de parecernos fascinantes por el cruce entre técnica y magia que

²⁹³ Benjamin Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México, 2003, pp. 55-56.

posibilitaba su supervivencia sobre la tierra. Un ejemplo de estas sociedades, cuya técnica sólo existe si está confundida con el ritual es el de los nativos de las islas Trobriand:

“Para construir una canoa, y antes de iniciar la tarea de echar abajo el árbol escogido para el efecto, los nativos de las islas Trobriand, según lo describe Malinowski, realizan toda una serie de otras operaciones destinadas a ‘limpiarlo’ de su conexión con el resto del bosque. Piensan que cada uno de los árboles pertenece al bosque como si fuera un miembro identificado del mismo, que el bosque en cuanto tal tienen una presencia y un poder unitarios; que es necesario tratar con él mediante determinados ritos y conjuros para que del árbol que se le arranca salga una canoa buena para navegar, pescar, transportar, jugar, etc”.²⁹⁴

Es obvio que estas sociedades arcaicas no dominan en términos técnicos la relación hombre-naturaleza y muchas veces no lo hacen en armonía. Lo que sí hacen es entablar un *diálogo mágico*²⁹⁵ con la naturaleza que les permite arrancar un trozo de ella con la seguridad de que lo podrán emplear y no serán perjudicados por este acto. Podría decirse que establecen una relación de armonía en un nivel o campo distinto al técnico: el mágico. Es claro que, para Benjamin, esta primera técnica o técnica arcaica no puede plantearse el establecer una relación en armonía con la naturaleza, pues a cada instante el ser humano se encuentra amenazado por el gran poder de destrucción y cambio de la naturaleza. Es por eso que se ve obligado a, mediante un ritual o diálogo mágico, someter a la naturaleza simbólicamente o en la representación. Este sometimiento imaginario se encuentra fundamentado y es validado por la eficacia con que las fuerzas productivas técnicas logren arrancarle a la naturaleza un trozo de sí misma. Y con esta eficacia, poco a poco, se va estableciendo el sometimiento real de la naturaleza por las fuerzas productivas técnicas en desarrollo.

El desarrollo de este sometimiento llega a su clímax con la creación de la técnica moderna. En ella se encuentra latente una relación de armonía con la naturaleza. Sin embargo, como la modernidad vino al mundo siendo capitalista, los

²⁹⁴ Echeverría Bolívar, *op. cit.*, 2001, p. 18.

²⁹⁵ En los procesos de reproducción de las comunidades primitivas, esta relación mágica entre el hombre y la naturaleza viene acompañada por una relación material que, basada en la sabiduría ancestral, no sobreexplota a la naturaleza y casi siempre coadyuva a su regeneración.

métodos de acoso y sometimiento a la naturaleza de la primera técnica fueron apuntalados mediante, y refuncionalizados a, una nueva estructura técnica de tendencias planetarias.

La historia de la técnica arcaica había sido la del sacrificio humano: la del trabajo sacrificial. Es por eso que el punto culminante de la primera técnica es, nos dice Benjamin, el sacrificio humano. La nueva técnica, la moderna, tenía como objetivo abolir el sacrificio humano. El origen de la segunda técnica se encontraría allí donde el hombre ha comenzado a tomar distancia de la naturaleza: el juego. Sin embargo, la segunda técnica al estar subordinada al capital, a la lógica del valor que se valoriza mediante el sacrificio de la vida humana, traicionó su origen y principio y refuncionalizando el acoso a la naturaleza y el sacrificio humano, característicos de la primera técnica, condujo a la modernidad a la catástrofe.

Pese a la subordinación formal y real de la técnica moderna por el capital, en la técnica moderna se encuentran inscritos su *esencia* y *telos lúdicos*, aunque anulados y contrariados. Para Benjamin, sólo la revolución verdaderamente comunista podría liberar, mediante la desestructuración de la técnica moderna en sentido anticapitalista y anticlasista, el origen y telos lúdico de la técnica moderna que nos permitiría transitar a una sociedad basada en la armonía con la naturaleza y en ausencia de sacrificios humanos.

d. El trabajo lúdico en *Las tesis sobre la historia*

Al igual que *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, *Las tesis sobre la historia* o *Sobre el concepto de historia*, fueron escritas en un momento fundamental para la historia moderna: el fracaso colectivo de un mundo completo, de una época y de un proyecto.

“Las tesis sobre la historia parten del hecho de que «el movimiento histórico conocido desde mediados del siglo XIX como ‘revolución comunista’ o ‘socialista’ ha terminado por ser un intento fracasado. Y en las pocas diez páginas de esta obra se imagina lo que podría ser o como debería ser el núcleo de un discurso socialista o comunista diferente – ¿del futuro? –, verdaderamente

histórico y verdaderamente materialista, el discurso revolucionario adecuado al ocaso de la modernidad capitalista”.²⁹⁶

Así también, este conjunto de tesis tiene una relación muy cercana con el proyecto de *Los pasajes de París*. Bolívar Echeverría nos dice que:

“miradas como un hecho de ‘biografía intelectual’, las reflexiones Sobre el concepto de historia aparecieron en la obra de Benjamin en relación con la necesidad de construir un armazón teórico, destinado a sustentar esa historia crítica de la génesis de la sociedad moderna en la que intentaba trabajar desde hacía años. Se trata de un proyecto monumental que quedó inconcluso y cuyo manuscrito conocemos con el nombre de Los pasajes de París. Con su texto, de factura inusitada, Benjamin pensaba introducir un nuevo tipo de discurso reflexivo, hecho de una red de articulaciones entre fragmentos del habla de la cosa misma, cuyo tejedor se jugaría por entero en el desempeño creativo de la selección y combinación. París, la ciudad a la que él llamó ‘la capital del siglo XIX’, abordada en su conjunto, pero desde el mirador de la cultura cotidiana, debía ser el primer sujeto-objeto de esta nueva manera de construir un relato histórico materialista”.²⁹⁷

Lo que Benjamin propone en estas reflexiones es, según Bolívar Echeverría, lo siguiente:

“Introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al ‘enano teológico’ que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo histórico. Ha llegado el momento, dice, de que el discurso histórico materialista, preparándose para una nueva – posible, deseable – época de la actualidad de la revolución, dé un vuelco; de que reconozca y asuma que, en lo profundo, lo principal de él es su momento teológico, es decir, la acción en él, implícita pero determinante, de una tematización de algo así como ‘lo divino’, de un drama cuya tensión, al desenvolverse en la marcha de las cosas, unifica al género humano como realidad histórica”.²⁹⁸

En las Tesis sobre la historia, Benjamin discute bastantes temas sumamente complejos como la crítica a la teoría del progreso en el socialismo vulgar o positivista, el concepto de tiempo, historia, la lucha de clases, etc. En este nivel de la argumentación sólo nos interesa retomar el concepto de trabajo con respecto a la relación armónica entre el hombre y la naturaleza, el cual es

²⁹⁶ Echeverría Bolívar en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, México, 2005, p. 7

²⁹⁷ *Ibíd.*, p. 6.

²⁹⁸ *Ibíd.*, p. 13.

esbozado en la tesis XI del texto *Sobre el concepto de historia*. La tesis dice lo siguiente:

“El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto con la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior. No hay otra cosa que no haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nada con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí una acción política. Bajo una figura secularizada, la antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección entre los obreros alemanes. El programa de Gotha muestra ya señales de esta confusión. Define al trabajo como ‘la fuente de toda riqueza y de cultura’. Presintiendo algo malo, Marx respondió que el hombre que no posee otra propiedad aparte de su fuerza de trabajo ‘está forzado a ser esclavo de otros hombres, de aquellos que se han convertido en... propietarios’. A pesar de ello, la confusión continúa difundándose y poco después Josef Dietzgen proclama: ‘Trabajo es el nombre del mesías del tiempo nuevo. En el... mejoramiento... del trabajo... estriba la riqueza, que podrá hacer ahora lo que ningún redentor pudo lograr’. Esta concepción del marxismo vulgar sobre lo que es el trabajo no se detiene demasiado en la cuestión acerca del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando éstos no pueden disponer de él. Sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos más tarde en el fascismo. Entre ellos se encuentra un concepto de naturaleza que se aleja con aciagos presagios del que tenían las utopías socialistas anteriores a la revolución de 1848. El trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, explotación a la que se le contrapone con ingenua satisfacción la explotación del proletariado. Comparados con esta concepción positivista, los fantaseos que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier revelan un sentido sorprendentemente sano. Para Fourier, el trabajo social bien ordenado debería tener como consecuencia que cuatro lunas iluminen la noche terrestre, que el hielo se retire de los polos, que el agua de mar no sea más salada y que los animales feroces se pongan al servicio de los hombres. Todo eso habla de un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno. Al concepto corrupto de trabajo le corresponde como complemento esa naturaleza que, según, expresión de Dietzgen, ‘está ahí gratis’”.

Para entender esta tesis debemos partir del hecho de que Benjamin tiene ante sí el espectáculo lamentable de un partido socialdemócrata desangrado en la hora que el proletariado más lo necesita para luchar contra el fascismo. A ese

estado de postración que afecta al movimiento obrero alemán y al de otras partes de Europa Benjamin lo llama “conformismo”.

La socialdemocracia ha construido una definición de trabajo que le muestra a la clase obrera que ella nada con la corriente del progreso. Los socialdemócratas creen que la racionalización y desarrollo de la organización capitalista del trabajo conducirá automáticamente a la abolición y superación de la explotación de la clase obrera.

Para Benjamin, es el filósofo proletario Joseph Dietzgen el mejor ejemplo de la complicidad del movimiento obrero y su filosofía con el capitalismo. Es por eso que cita el trabajo de Dietzgen *La religión de la socialdemocracia* que dice lo siguiente:

“Trabajo se llama el salvador del mundo moderno... Lo que justifica que el pueblo no sólo crea en la redención de los miles de males que le aquejan sino que la contemple y la persiga con todas sus fuerzas, es la mágica fuerza productiva, la milagrosa productividad de su trabajo. En los misterios que nosotros nos robamos a la naturaleza, en las fórmulas encantadas descubiertas gracias a las cuales obligamos a la naturaleza a que satisfaga nuestros deseos, sin que su entrega suponga esfuerzo y trabajo, en todo eso consiste la riqueza que ahora podrá hacer realidad lo que hasta ahora ningún redentor ha llevado a cabo. Todo ir y venir de la historia universal, todas sus luchas, todos los deseos y aspiraciones de la ciencia encuentran su culminación, su objetivo común en la libertad del hombre, en el sometimiento de la naturaleza bajo el liderazgo de un espíritu”.

Para Benjamin es importante no sólo hablar del trabajo sino del trabajador y por eso invoca el testimonio de Marx, quién habló del peligro de tener una concepción religiosa del trabajo, pues ésta es cómplice del dominio capitalista: “No se puede decir que el trabajo sea la fuente de toda riqueza y de toda cultura porque, si el trabajo se realiza en un sistema de producción en el que los trabajadores son esclavos, la riqueza producida generará esclavitud y miseria en los propios trabajadores” (Marx).

Contra la tesis “el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura” Marx dice que son “el trabajo y la naturaleza las fuentes de toda riqueza”. Así también dijo que, un programa socialista no puede pasar por alto las condiciones

del trabajo porque si se trata al trabajador como mera fuerza de trabajo, es decir, como un objeto más, entonces, “será considerado sea cual sea la sociedad o civilización como un esclavo por parte de quienes se erigen en detentadores de las condiciones objetivas de trabajo”. (Marx)

Para Reyes Mate, comentarista de la obra de Benjamin, si se piensa al trabajo técnico como dominio sobre la naturaleza se produce una asociación entre técnica y dominio que lleva a emparentar el trabajo moderno con el fascismo. Frente a este tipo de trabajo, Marx y Fourier nos permiten crear y exponer una idea alternativa de trabajo que «acabe con la corrupta idea de que la explotación de la naturaleza gracias a la técnica acabará con la explotación del hombre».

“Esa idea alternativa está basada en una nueva relación entre el trabajo y la naturaleza que en lugar de definir aquél como dominio y explotación lo entienda como solicitud, atención, escucha, de suerte que esa atención produzca en la misma naturaleza el ofrecimiento al hombre de posibilidades inéditas”.²⁹⁹

No es casual que en las *Tesis sobre la historia* aparezca el nombre de Charles Fourier³⁰⁰, pues para el autor del *Libro de los Pasajes* era fascinante la idea del socialista utópico de hacer de los pasajes el modelo de su ciudad utópica, aunque con la diferencia de que no serían lugares de tránsito como en el siglo XIX, sino estancias. Pero eso no le interesa a Benjamin en este caso. Para él, el logro de Fourier está en haber pensado al trabajo no alienado desde el juego infantil, no como productor de mercancías, si como mejorador de la naturaleza.

El mejoramiento lúdico de la naturaleza es como lo que ocurre en los juegos infantiles, que son capaces de convertir la tierra en un lugar en el que todo es “*Wirtschaft*”, un término alemán polisémico que significa tanto economía como taberna, lugar de ocio y de negocio. En el *Libro de los Pasajes*, Benjamin nos dice:

“El doble sentido de la palabra florece aquí: todos los lugares son de trabajo y también convertidos por el hombre en algo provechoso y bello. Todos están como una *Wirtschaft*, al pie del camino y siempre abiertos”. (Benjamin)

²⁹⁹ Mate Reyes, *Medianoche en la historia*, Editorial Trotta, España, 2006, p. 184

³⁰⁰ No hay que olvidar que Fourier al pasar 3 meses sin un trabajo prometido en París decidió pasar el rato haciendo lo que le hacía más feliz: imaginar cómo llevar felicidad a la humanidad.

La idea del trabajo como juego de niños en Benjamin está muy relacionada con los movimientos revolucionarios del siglo XIX. Así como el proletariado intentó trascender al capitalismo en el siglo XIX, los niños, después de aprender a coger una pelota, quieren alcanzar la luna. Este tipo de actos infantiles llevados al trabajo conducen a una relación hombre/naturaleza mediada por un trabajo creativo y lúdico, en la cual el trabajo no se reduciría a ser el medio para satisfacer las necesidades inmediatas, sino el vehículo de las posibilidades de enriquecimiento integral de la vida humana. “Fourier imaginaba la tierra como un jardín – como un ecosistema diríamos hoy – que no tendría amo que lo sometiera. En su lugar tendríamos a un hombre, cómplice de la naturaleza, que ligaría su liberación a la de la propia naturaleza”.³⁰¹

El concepto de trabajo armónico en Benjamin está regido por las ideas de la secularización del trabajo y de la armonía con la naturaleza. Está basado en Marx y Fourier. Es el trabajo que acompaña y posibilita a la técnica en armonía con la naturaleza, a la técnica lúdica. Por tanto, es un trabajo lúdico.

“Recordando, una relación armónica, como la que pretende la técnica lúdica, ‘es la búsqueda de una correspondencia entre, por una parte, la solicitud que nos dirige el deseo de felicidad con que soñamos, articulado gracias aún trabajo social bien organizado’ y, por otra, la respuesta de una naturaleza que en vez de estar esclavizada a los intereses de la técnica diera de sí, gracias a la misma técnica todo lo que lleva dentro”.³⁰²

Al final, la tesis vuelve contra Dietzgen para decirnos que no podemos criticar el concepto de trabajo sino es cuestionando el supuesto de la naturaleza como algo que está ahí gratis. Y este apunte final contra Dietzgen, nos dice Reyes Mate, no hace otra cosa más que recalcaros que:

“La naturaleza no es un objeto inerte o un almacén de materiales sino un interlocutor que puede convertir las fieras en mascotas, el agua salada del mar en agua potable, el tenue brillo de las estrellas en luminarias de la noche y los glaciares en lugares de recreo”.³⁰³

³⁰¹ *Ibíd.*, 192.

³⁰² *Ibíd.*, 194.

³⁰³ *Ibíd.*, 184.

Esta idea de Reyes Mate era expresada de la misma manera por Benjamin cuando evocaba los sueños de Da Vinci imaginando pájaros de hierro que traerían al ferragosto romano nieve cuajada para aliviar el calor de los ciudadanos. O cuando nos decía que Marx:

“Consideraba a Fourier el único hombre, junto con Hegel, que había calado la mediocridad primordial del pequeño burgués. A la superación sistemática de este tipo en Hegel le corresponde en Fourier su aniquilación humorística. 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. La técnica se presenta más bien para Fourier como la chispa que prende fuego a la pólvora de la naturaleza. Quizá esté ahí la clave de su extraña idea según la cual el falansterio se propagaría ‘por explosión’. La concepción posterior de la explotación de la naturaleza por el hombre es el reflejo de la explotación efectiva de los hombres por los propietarios de los medios de producción. Si ha fracasado la integración de la técnica en la vida social, la culpa es de esta explotación”.³⁰⁴

IV. Conclusiones

En este segundo capítulo abordamos la crítica a la economía desde las reflexiones de Benjamin en torno a la *modernidad realmente existente*. Nos fue de enorme apoyo la distinción que Bolívar Echeverría hace entre *modernidad potencial* y *modernidad efectiva* para mostrar, en primer lugar, la profunda relación que hay entre las posiciones de Benjamin y de Marx; en segundo lugar, pudimos dar cuenta de la crítica a la *modernidad realmente existente* desde el concepto de *modernidad potencial*. Para llevar a cabo esta crítica de forma cabal y continuar con nuestra crítica a la economía tuvimos que cumplir la tarea de mostrar que es para nosotros el discurso crítico. Nuestro comentario siguiendo a Bolívar Echeverría arrojó, también, la profunda afinidad entre las propuestas materialistas de Benjamin y Marx.

Posteriormente, en el segundo apartado del capítulo 2 dimos cuenta de ciertas claves argumentales del estudio de Benjamin sobre los *Pasajes de París*, las cuales nos permitieron acceder a los misterios del mundo de la mercancía capitalista. A través de los pasajes descubrimos los cambios profundos en la

³⁰⁴ Benjamin Walter, op. cit., 2007, p. 53.

ciudad de París y el impacto de éstos en la sociedad parisiense, así como, al extinto habitante de los pasajes: el *flâneur*. Este último nos permitió internarnos por ese “templo de las mercancías” que son los pasajes y observar la génesis del consumidor moderno o capitalista. Por último, la génesis de éste vino acompañada por la disolución de las últimas experiencias comunitarias, las cuales sobrevivían en el tiempo improductivo, lúdico o festivo. Me parece que en este punto nuestro argumento fue sumamente exitoso, pues logramos mostrar, a través de Benjamin, cómo el que el capital invade el mundo de la vida cotidiana. Queda pendiente hacer un balance de la intervención de Benjamin en este aspecto desde la teoría de la subsunción formal y real del proceso de reproducción social de Marx. Pero podríamos suponer que, Benjamin fue el primero en dar cuenta críticamente de este proceso aunque sin utilizar los conceptos marxianos de subsunción formal y real. Por último en este apartado analizamos el contenido utópico del análisis de las ciudades en Benjamin, el cual está fundamentado en las experiencias histórico-revolucionarias de los siglos XIX y XX.

El análisis del contenido utópico en la obra de Benjamin nos condujo a nuestro tercer apartado del capítulo 2, en el cual abordamos las reflexiones ecológicas de Benjamin, las cuales se encuentran fundamentados en la esencia de la técnica moderna. Nuestro comentario buscó dar cuenta tanto del desarrollo histórico como lógico de los argumentos de Benjamin. Creemos que eso nos permitió dar cuenta del proyecto benjaminiano sobre la técnica como un proyecto coherente y en desarrollo, el cual sin estar concluido dejó tesis concluyentes para pensar una salida alternativa y transcapitalista a la modernidad capitalista.

Capítulo 3

Crítica a la violencia en la modernidad capitalista desde Walter Benjamin

I. Introducción

Desde la teoría política del estado de excepción se puede decir que, la “guerra contra el terrorismo”, iniciada por el expresidente norteamericano George W. Bush, ha suspendido los derechos de toda persona y/o Estado sospechosos de ser peligrosos para la seguridad de Estados Unidos. “La Orden Militar (del 13 de noviembre de 2011), [...], determina que cualquier ciudadano no americano sospechoso de terrorismo queda sometido a una jurisdicción especial que incluye detención ilimitada y entrega a comisiones militares externas de todo control legal”.³⁰⁵ Otro documento paradigmático del nuevo orden mundial, “Estrategia nacional de seguridad de los Estados Unidos (noviembre de 2002)”[.] denuncia el peligro que suponen los Estados ‘irresponsables’ con armas de destrucción masiva (se supone que los Estados ‘responsables’ con armas de destrucción masiva no representan ningún peligro); promesa de mantener la superioridad militar de los Estados Unidos; promesa de proteger a los ciudadanos americanos ante el Tribunal Penal Internacional...”³⁰⁶

Los últimos años se han caracterizado por la completa incapacidad de juristas, filósofos y politólogos de dar cuenta del “estado de excepción” generalizado que vive tanto toda persona (migrantes, árabes, mexicanos, etc.) como toda nación (Afganistán, Irak, Venezuela, etc.) sospechosa de ser peligrosa para el sistema económico establecido y la hegemonía sobre éste que detenta Estados Unidos.

Frente a la ‘crisis de la cultura política y del discurso político en cuanto tal’ (Echeverría), es muy sano volver a las siempre atractivas intervenciones de Walter

³⁰⁵ Mate Reyes, op. cit., 2006, p. 153.

³⁰⁶ Ídem.

Benjamin en la arena política. El adversario de mayor peso al que Benjamin se enfrentó fue Carl Schmitt. Durante la década de los veinte y al finalizar la de los treinta sostuvieron un acalorado debate en torno al “estado de excepción”. Pese a ser un debate olvidado o dejado de lado por el discurso político tradicional, creemos necesario retomarlo, por ser el más complejo y de alto nivel, para afrontar el complejo “estado de excepción” en el que ha sido colocado el mundo contemporáneo.

II. La teoría del estado de excepción de Carl Schmitt

En los últimos años el estudio más importante en torno al estado de excepción ha sido el de Giorgio Agamben. De joven asistió a los seminarios que Martin Heidegger dio en *Le Thor* (1966 y 1968). Durante ese tiempo leía a Walter Benjamin, “lectura que”, en palabras de Agamben, “quizá sirvió de antídoto frente al pensamiento de Heidegger”.³⁰⁷ La pregunta por la filosofía fue la interrogante que marcó este período. El encuentro con Carl Schmitt fue posterior al período de formación y estuvo marcado por una profunda enemistad. Para Agamben, el rival teórico más importante en el cruce entre teoría del derecho y teoría política es el jurista del Tercer Reich, Carl Schmitt. El estudio dedicado a la confrontación con Schmitt es la primera parte del segundo volumen de su obra maestra, *Homo sacer II. Estado de excepción*. En este apartado sólo nos interesa dar cuenta de la presentación que Agamben lleva a cabo de las principales tesis de Carl Schmitt en torno al estado de excepción.

Es innegable que “el intento más riguroso de construir una teoría del estado de excepción” desde la filosofía del derecho y la filosofía política “es la obra de Carl Schmitt, esencialmente en *La Dictadura* y un año después en *Teología Política*”. Escritos en los años veinte, nos dice Agamben, son una especie de profecía del paradigma o ‘forma de gobierno’ que vendría, la cual “no sólo ha

³⁰⁷ Agamben Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 11.

permanecido vigente sino que también ha alcanzado hoy su completo desarrollo”.³⁰⁸

En *La Dictadura*, nos dice Agamben, “el estado de excepción es presentado a través de la figura de la dictadura”. En este texto, el estado de excepción se presenta con las vestiduras del “estado de sitio”, pero ya se le define como la suspensión del derecho para “defender o restaurar la constitución vigente” (dictadura comisarial) o para instaurar una nueva constitución (dictadura soberana). En *Teología Política*, los conceptos de “dictadura” y “estado de sitio” desaparecen y son reemplazados por el de “estado de excepción” (*Ausnahmezustand*), “mientras que el énfasis se corre, de la definición de la excepción a la de la soberanía”.³⁰⁹

En ambos libros, el “telos” perseguido por Schmitt es inscribir al estado de excepción en un contexto jurídico. Sin embargo, nos dice Agamben, “Schmitt sabe perfectamente que el estado de excepción, en cuanto actúa ‘una suspensión del entero orden jurídico’, parece ‘sustraerse a cualquier consideración de derecho’ y que más bien ‘en su consistencia factual y, por ende, en su sustancia íntima, él no puede acceder a la forma del derecho’”. Pese a esta dificultad, Schmitt proseguirá su intento de insertar al estado de excepción en un contexto jurídico, pues para él está claro que: “El estado de excepción es siempre algo bien diferente de la anarquía y del caos y, en sentido jurídico en él existe todavía un orden, inclusive sino es un orden jurídico”.³¹⁰

Para Agamben, Schmitt se hunde en una “formulación aporética” (‘en sentido jurídico en él existe todavía un orden, inclusive sino es un orden jurídico’) para hacer posible la articulación entre estado de excepción y orden jurídico. Sin embargo, nos dice Agamben, tal articulación es paradójica, puesto que, “aquello

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 71.

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 72.

³¹⁰ *Ídem.*

que debe ser inscripto en el derecho es algo esencialmente exterior a él, esto es, nada menos que la suspensión del propio orden jurídico”.³¹¹

Esta paradoja o formulación aporética aparece tanto en *La Dictadura* como en *Teología Política* de la siguiente manera:

- a) En *La Dictadura*, Schmitt analiza la inscripción del estado de excepción en un contexto jurídico, de un afuera del derecho en un campo jurídico, tanto en la *dictadura comisarial* como en la *dictadura soberana*.

En la primera, el operador de esta inscripción es “la distinción entre normas del derecho y normas de realización del derecho (*Rechtsverwirklichung*)”. “La dictadura comisarial, de hecho, en cuanto ‘suspende *in concreto* la constitución para proteger la misma constitución en su existencia concreta’ tiene en última instancia la función de crear un estado de cosas que ‘consienta la aplicación del derecho’”.³¹²

Por otro lado, la dictadura soberana busca crear un estado de cosas en el cual devenga posible imponer una nueva constitución. En este caso, nos dice Agamben, “el operador que permite anclar el estado de excepción al orden jurídico es la distinción entre poder constituyente y poder constituido”, pues el primero, es un “poder que, a pesar de no estar constituido en virtud de una constitución, tiene con cualquier constitución vigente un nexo tal que aparece como poder fundante [...] un nexo tal que no puede ser negado ni siquiera en caso de que la constitución vigente lo niegue. Si bien jurídicamente *informe (formlos)*, representa *un mínimo de constitución* inscripto en cada acción políticamente decisiva y está, por lo tanto, en condiciones de asegurar incluso para la dictadura soberana la relación entre estado de excepción y orden jurídico”.³¹³

- b) En *Teología Política*, el operador de esta inscripción es la distinción entre la norma (*Norm*) y la decisión (*Entscheidung, Dezision*). En palabras de

³¹¹ *Ibíd.*, pp. 72 y 73.

³¹² *Ibíd.*, p. 73.

³¹³ *Ibíd.*, p. 73 y 74.

Carl Schmitt: “el estado de excepción, suspendiendo la norma, revela (*offenbart*) en absoluta pureza un elemento formal específicamente jurídico: la decisión”.³¹⁴ Estos dos elementos pese a ser autónomos respecto al otro presentan una profunda y contradictoria relación: “así como, en el caso normal, el momento autónomo de la decisión puede ser reducido a un mínimo, en el caso de excepción, la norma se destruye (*vernichtet*)”. Ahora bien, para Schmitt, el estado de excepción continúa siendo competencia del análisis jurídico porque tanto la norma como la decisión “permanecen en el ámbito de lo jurídico [*im Rahmen des Juristischen*]”.³¹⁵

En esta última obra, *Teología Política*, aparece un nuevo motivo, el soberano, y la teoría del estado de excepción es presentada como doctrina de la soberanía. En ella el poder se personifica en el soberano y, al parecer, se soluciona la formulación aporética, el estado de excepción es anclado al orden jurídico:

“El soberano, que tiene el poder de decidir sobre el estado de excepción, garantiza el anclaje al orden jurídico. Pero precisamente en la medida en que la decisión concierne aquí a la anulación misma de la norma; en tanto, es decir, el estado de excepción representa la inclusión y la captura de un espacio que no está ni afuera ni adentro (aquel que corresponde a la norma anulada y suspendida), ‘el soberano está fuera [*steht ausserhalb*] del orden jurídico normalmente válido, y sin embargo, pertenece [*gehört*] a él, porque es responsable por la decisión acerca de si la constitución puede ser sostenida *in toto*’”.³¹⁶

En este texto, según Agamben, Schmitt logra dar cuenta de la estructura topológica del estado de excepción: el “*estar fuera y, sin embargo, pertenecer*”. Así también, el soberano, al ser quien decide la excepción, “está en realidad

³¹⁴ *Ibíd.*, p. 74 y 75.

³¹⁵ *Ibíd.*, p. 75.

³¹⁶ *Ídem.*

lógicamente definido en su ser por ésta, puede también él estar definido por el oxímoron *éxtasis-pertenencia*".³¹⁷

Al dar cuenta de la estructura topológica del estado de excepción, Schmitt logra anclar el estado de excepción a la norma jurídica y, sin embargo, la formulación aporética reaparece en esta estructura; "*estar fuera y, sin embargo, pertenecer*", estar en dos lugares a la vez es la mágica cualidad que define al estado de excepción. Lo que a todas luces parece ser una bola de malabares teóricos (cesuras, contradicciones, divisiones, etc.) es un rico entramado conceptual que le permite a Schmitt dar cuenta del funcionamiento de la máquina del derecho.

La investigación de Agamben en torno a la formulación schmittiana del estado de excepción finaliza profundizando el análisis de la oposición entre la norma y su actuación. Para Agamben, "Schmitt muestra que ellas son irreductibles, en el sentido que la decisión no puede jamás ser deducida sin un resto (*restlos*) del contenido de una norma". "En la decisión sobre el estado de excepción – continúa Agamben –, la norma es suspendida o, inclusive, anulada; pero aquello que está en cuestión en esta suspensión es, una vez más, la creación de una situación que haga posible la aplicación de la norma". De este modo el estado de excepción, nos dice Agamben, "separa la norma de su aplicación, para hacer que esta última sea posible". "Introduce en el derecho una zona de anomia para hacer posible la normación efectiva de lo real". Para finalizar podemos decir que, para Agamben, el "estado de excepción" en la doctrina schmittiana es "un lugar en el cual la oposición entre la norma y la actuación alcanza la máxima intensidad" y, sin embargo, también, es un lugar, dónde su muestra su "íntima cohesión".³¹⁸

El capítulo dedicado a Schmitt no termina aquí. Agamben pasa a la exposición de las ideas de la conferencia *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*, dictada por Jacques Derrida en la Cardozo School of Law de Nueva

³¹⁷ Ídem.

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 77.

York, que, en verdad, es una lectura del ensayo de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia*. La conferencia suscitó un vasto debate entre filósofos y juristas, el cual mostró, por un lado, la completa separación entre “cultura filosófica” y “cultura jurídica”, mientras que, por otro, la decadencia de esta última, pues “nadie intentó analizar la fórmula aparentemente enigmática, que daba título al texto”.³¹⁹

Para Agamben, “el sintagma *fuerza de ley* se refiere, tanto en la doctrina moderna como en la antigua, no a la ley, sino a aquellos decretos – que poseen, precisamente, como se dice, fuerza-de-ley – que el poder ejecutivo puede estar autorizado en algunos casos – y particularmente, en el estado de excepción – a emanar”. Ejemplos en la historia sobre estos decretos hay muchos: durante el régimen nazi, “las palabras del Führer” tuvieron “fuerza de ley”.³²⁰

La contribución específica del estado de excepción, nos dice Agamben, es la separación de la fuerza-de-ley de la ley: “Él define un estado de la ley en el cual, por un lado, la norma está vigente pero no se aplica (no tiene fuerza) y, por otro, actos que no tienen valor de ley adquieren la fuerza”. La conclusión de Agamben es que, el estado de excepción puede ser definido como un “espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley (que se debería, por lo tanto, escribir: fuerza-de-~~ley~~)”. Lo anterior quiere decir que el estado de excepción aplica la ley desaplicándola. La fuerza-de-ley, en la cual potencia y acto se separan radicalmente, “es ciertamente algo así como un elemento místico o, sobre todo, una *fictio* a través de la cual el derecho busca anexarse la propia anomia”.³²¹

III. El debate entre Walter Benjamin y Carl Schmitt sobre el estado de excepción

La relación entre Benjamin y los escritores cercanos al régimen nazi siempre ha causado escándalo. El mismo Adorno en su *Caracterización a Walter Benjamin* lamenta esta relación. Sin embargo, esta relación estuvo marcada por la

³¹⁹ *Ibíd.*, p. 79.

³²⁰ *Ibíd.*, pp. 78 y 79.

³²¹ *Ibíd.*, p. 81.

crítica radical de Benjamin hacia estos pensadores. En ningún momento, como cree Adorno, cedió lo mejor de sí para convivir con teorías opuestas que habrían liquidado su propia existencia. Siempre estuvo en abierta discusión con estas teorías para arrebatárselas su secreto y, así, enfrentar la época que Víctor Serge llamó “media noche en la historia”.³²²

El dossier del debate entre Walter Benjamin y Carl Schmitt puede ser fechado entre 1927 y 1956. Su fin es fechado por Agamben 16 años después de la muerte de Benjamin, cuando Schmitt citaba en su *Hamlet y Hécuba* al desaparecido intelectual comunista judeo-alemán. El dossier es finalizado con una carta de 1973 dirigida a Viesel, en la que Schmitt escribe que su libro *Hobbes* de 1938 había sido escrito como una respuesta a Walter Benjamin.

Por el lado de Benjamin, el dossier está compuesto por la cita benjaminiana de *Teología y Política* en *El origen del drama barroco alemán*, el *curriculum vitae* de 1928, la carta de Benjamin a Schmitt de 1930 y la octava de las *Tesis sobre el materialismo histórico* (como las ha llamado su más fino traductor al español, Bolívar Echeverría). Por el lado de Schmitt, las obras arriba mencionadas más *La Dictadura y Teología Política* (arriba comentadas).

Erróneamente, nos dice Agamben, se cree que el debate entre ambos autores fue empezado por Walter Benjamin. Para Agamben es muy probable que Schmitt haya iniciado el debate, puesto que, como lector y colaborador de la revista *Archiv*, es difícil que haya pasado por alto el ensayo de Benjamin *Para una crítica de la violencia* publicado en dicha revista. Tras una lectura hermenéutica, Agamben concluye que, “la teoría schmittiana de la soberanía” es una “respuesta a la crítica benjaminiana de la violencia”.³²³

El objetivo de *Para una crítica de la violencia* es, en palabras de Agamben, “el de asegurar la posibilidad de una violencia [*Gewalt*] absolutamente *por fuera* (*außerhalb*) y *más allá* (*jenseits*) del derecho, que, como tal, podría despedazar la

³²² Alusión al título del estudio de Reyes Mate sobre Walter Benjamin.

³²³ *Ibíd.*, p. 104.

dialéctica entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*).³²⁴ La violencia que podría despedazar esta dialéctica y, por tanto, al derecho, es denominada por Benjamin violencia pura (*reine Gewalt*) o “divina”. Este tipo de violencia sólo aparecería en la revolución (comunista, social, humana), puesto que “ni instala ni conserva el derecho, sino que lo depone (*Entsetzung des Rechts*) e inaugura así una nueva época histórica”.³²⁵ En este ensayo, Benjamin – nos dice Agamben – no utiliza el término “estado de excepción”, sin embargo, utiliza el concepto *Ernstfall* que en el léxico schmittiano es sinónimo de *Ausnahmezustand* o “estado de excepción”. Un concepto schmittiano que si utiliza es *Entscheidung*, decisión, sin embargo, lo emplea en contra de las formulaciones de Schmitt y del derecho. Para Benjamin, el derecho “reconoce la decisión localmente y temporalmente determinada como una categoría metafísica”; pero este reconocimiento se corresponde en realidad solamente con ‘la peculiar y desmoralizante experiencia de la indecidibilidad última de todos los problemas jurídicos’.³²⁶

Schmitt reconoce que la crítica de Benjamin hizo pedazos su argumento anterior (el de *La Dictadura*), la distinción entre violencia que instauro derecho y violencia que lo conserva. Por eso, a diferencia de y contra Benjamin, en *Teología Política* no intenta “asegurar la existencia de una violencia pura y anómica”, sino “reconducir una tal violencia a un contexto jurídico”. El dispositivo que le permite reconducir (neutralizar) la violencia pura al derecho es el concepto de “estado de excepción”. En palabras de Agamben, “no puede haber, según Schmitt, una violencia pura, esto es absolutamente fuera del derecho, porque en el estado de excepción ella está incluida en el derecho a través de su misma exclusión”.³²⁷

La crítica de Schmitt en contra de Benjamin se consolida en la teoría de la soberanía que construye en *Teología Política*. Para Agamben, “la violencia soberana responde a la violencia pura del ensayo benjaminiano con la figura de un

³²⁴ *Ibid.*, p. 105.

³²⁵ *Ídem.*

³²⁶ Agamben cita a Benjamin. *Ibid.*, p. 106.

³²⁷ *Ibid.*, p. 105.

poder que ni instala ni conserva el derecho, sino que lo suspende”. Así también, nos dice Agamben, “es una respuesta a la idea benjaminiana de una indecidibilidad última de todos los problemas jurídicos que Schmitt afirma la soberanía como lugar de la decisión extrema”. Sin embargo, el intento de Schmitt de “neutralizar la violencia pura y de asegurar la relación entre la anomia y el contexto jurídico” provoca necesariamente que el “lugar de la decisión extrema”, para Schmitt, “no sea ni externo ni interno al derecho, que la soberanía sea, en este sentido, un *Grenzbegriff* [concepto frontera]”. Así también, la discusión tan cerrada con Benjamin, lo obliga a reconocer que “no es posible delimitar con subsumible claridad cuándo se da un caso de necesidad, ni se puede describir desde el punto de vista de contenido qué puede llegar a suceder cuando realmente se trata del caso de necesidad y de su eliminación”. Y sin embargo, Schmitt, mediante una inversión estratégica, nos dice que, “precisamente esta imposibilidad funda la necesidad de la decisión soberana”.³²⁸

En el libro sobre el barroco, *Trauerspielbuch*, Benjamin contraataca al describir al soberano barroco. En su descripción altera la definición schmittiana de la soberanía: “La concepción barroca de la soberanía, escribe Benjamin, se desarrolla a partir de una discusión del estado de excepción y atribuye al príncipe como su función más importante la de *excluirlo*”³²⁹ [en vez de *decidirlo* como en la teoría schmittiana]. El soberano barroco (y el soberano en general), para Benjamin, al *decidir* sobre el estado de excepción, no debe incluirlo en el orden jurídico sino *excluirlo*, dejarlo fuera del mismo. La crítica de Benjamin continúa con su original teoría de la *indecisión de la soberanía*, en la cual escinde, irónicamente, el poder del soberano de su ejercicio “y muestra que el soberano barroco está constitutivamente en la imposibilidad de decidir”.³³⁰

Para Benjamin, nos dice Agamben, “el soberano, que debería en cada caso decidir sobre la excepción, es precisamente el lugar en el cual la fractura que divide al cuerpo del derecho resulta imposible de componer: entre *Macht* y

³²⁸ *Ibíd.*, p. 107.

³²⁹ *Ibíd.*, p. 108.

³³⁰ *Ídem.*

Vermögen, entre el poder y su ejercicio, se abre una brecha que ninguna decisión es capaz de colmar”.³³¹

El soberano, como podemos ver, no es visto por Benjamin, a diferencia de Schmitt, como un Dios en la Tierra que puede decidir sobre el destino de los gobernados con su sacrosanta voluntad, sino como una criatura, “es señor de las criaturas, pero permanece criatura”; en él se observa la imposibilidad del Hombre de hacer historia. Tampoco, el estado de excepción es visto como un milagro. Para Benjamin, es una catástrofe que envuelve a todas las criaturas. La violencia pura, reaparece en el *Trauerspielbuch* en la figura de la “escatología blanca”, la cual “recoge y exalta cada criatura terrena, antes de entregarla a su final [dem Ende]”. El *eschaton barroco*, la escatología blanca, nos dice Agamben, es vacío, “no conoce redención ni un más allá y resulta inmanente al siglo: ‘El más allá es vaciado de todo aquello en lo cual todavía respira el mínimo aliento mundano, y el barroco le arrebató una cantidad de cosas, que se sustraían hasta entonces a toda representación, para vaciar un último cielo y ponerlo, en tanto vacío, en condición de aniquilar un día la tierra con catastrófica violencia” [subrayado nuestro].³³²

Como podemos observar, la escatología blanca, al igual que la violencia pura, no tiene como objeto la reinstauración de un derecho, sino la aniquilación de toda la tierra. En este sentido, el estado de excepción deja de ser el espacio que articula un adentro con un afuera, la anomia y el contexto jurídico; en Benjamin es “una zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho, en la cual la esfera de las criaturas y el orden jurídico son incluidos en una misma catástrofe”.³³³

Tras un conjunto de dimes y diretes, ambos autores mantienen ciertos motivos que se van desarrollando a lo largo del debate. Schmitt busca articular un adentro con un afuera, al estado de excepción con el estado de derecho.

³³¹ *Ibíd.*, p. 109.

³³² *Ibíd.*, p. 110.

³³³ *Ibíd.*, pp. 110 y 111.

Benjamin, por otro lado, quiere mostrar que el estado de excepción es algo ajeno al derecho y su lógica, que es “una zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho”. Hasta este momento Benjamin va ganando el debate pues cada vez que Schmitt reconduce el estado de excepción al derecho, Benjamin hace estallar sus argumentos reencauzando a éste a una esfera externa al derecho. La aporía que enclaustra el pensamiento de Schmitt es resuelta por Benjamin. Para él no hay tal aporía, el estado de excepción es ajeno al orden jurídico.

El debate es suspendido en este punto. En la década de los treinta emerge de las profundidades del capitalismo el Estado nazi, el cual declara, en 1933, a Alemania en estado de excepción. Contra esta situación, Benjamin escribirá su último texto *Sobre el concepto de historia*. Ahí retomará el debate con Carl Schmitt. El último apartado de nuestro trabajo será un comentario de este texto.

IV. El estado de excepción en la octava tesis *Sobre el concepto de historia*

Bolívar Echeverría nos dice que, “miradas como un hecho de Obiografía intelectual’, las reflexiones Sobre el concepto de historia aparecieron en la obra de Benjamin en relación con la necesidad de construir un armazón teórico, destinado a sustentar esa historia crítica de la génesis de la sociedad moderna en la que [Benjamin] intentaba trabajar desde hacía años”. El proyecto al que nos referimos es el llamado Libro de los Pasajes, obra inconclusa que Benjamin llamo *Paris, capital del siglo XIX*. En esta obra, Benjamin, nos dice Echeverría, “pensaba introducir un nuevo tipo de discurso reflexivo, hecho de una red de articulaciones entre fragmentos del habla de la cosa misma, cuyo tejedor se jugaría por entero en el desempeño creativo de la selección y combinación”. En ese sentido, Paris, abordada en su conjunto, desde el mirador de la cultura cotidiana, “debía ser el primer sujeto-objeto de esta nueva manera de construir un relato histórico materialista”.³³⁴ Sin embargo, conocemos la trágica historia personal de Benjamin y, el proyecto que, para Adorno, estaba destinado a ser la obra filosófica más

³³⁴ Echeverría Bolívar, en Benjamin Walter, op. cit., 2005, p. 6.

importante y al que, con admiración Horkheimer, Krakauer, Pollock, Löwenthal, Bloch y un sinfín de intelectuales cercanos al Instituto de Fráncfort (además del gran cabalista y mejor amigo de Benjamin, Scholem; y el dramaturgo comunista, Bertolt Brecht) seguían, fue interrumpido por la muerte del autor. La promesa de hacer añicos la filosofía de Heidegger y reformular la concepción materialista de la historia iniciada por Marx en base a Marx quedo como promesa. Sin embargo, en las *Tesis sobre la historia* encontramos un esbozo sintético de aquella reformulación del materialismo. Benjamin, nos dice Echeverría, propone “introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al ‘enano teológico’ que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo histórico”.³³⁵

Continuando con nuestro comentario del “estado de excepción” en la obra de Walter Benjamin, debemos decir que ante todo, este tema es discutido en la tesis VIII de las *Tesis sobre la historia*. La tesis dice:

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. – El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean aún posibles en el siglo XX no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse”.

Esta tesis radical inicia con la frase “la tradición de los oprimidos” que nos coloca en un nuevo mirador de la historia. Esta visión no dice que los oprimidos no hayan existido para el discurso histórico dominante, sino que, este último, por su condición de clase, tiene su particular mirador, el de la clase dominante. El nuevo discurso “mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo”. Se coloca en la perspectiva de los oprimidos. Para Benjamin, los oprimidos no son el sacrificio necesario de la historia; sino, los explotados, marginados y víctimas de la civilización occidental/capitalista y las sociedades de clase en general, los cuales

³³⁵ *Ibíd.*, p. 13.

pueden hacer estallar el curso de la historia y redimir los pasados/presentes/futuros dejados de lado por el desarrollo capitalista y de las sociedades de clase.

El objetivo de Benjamin, al colocarse en este mirador, a contracorriente, es mostrar el justo lugar de los oprimidos en la historia y la lectura correcta que deben hacer de ésta para enfrentar a su adversario histórico: el capitalismo. En la tesis VIII el enemigo directo es el más reciente producto del capitalismo de ese tiempo: el fascismo.

Benjamin comprendió que día a día la modernidad capitalista avanza esquizofrénicamente, generando al mismo tiempo progreso y barbarie. Este drama histórico fue narrado por Marx en *El Capital* y, sin embargo, nos dice Benjamin, la 'izquierda' alemana ha perdido la clave que le permitiría descifrar el mundo de explotación y servilismo al que está sometido el proletariado y las demás clases subordinadas:

Día a día el proletariado camina, por su propio pie, encantado por la melodía del capital rumbo a la fábrica a entregar su sujeción, tiempo de trabajo y de vida al proceso de acumulación del capital. Mientras tanto la socialdemocracia cree que el desarrollo del capital monopolista anulará las contradicciones del capitalismo y ocurrirá el día en que todos nos despertaremos siendo burgueses (Echeverría).

Así también, el marxismo soviético, deslumbrado por las luces del progreso, sufre la misma ceguera y cree que la industrialización acelerada de Rusia bajará el cielo industrializado a la tierra de los mujiks y, sin embargo, lo único que hace es arrojar ruinas sobre ruinas. Miles de campesinos y trabajadores rusos pierden la vida en campos de trabajo forzado.

Contra la 'izquierda' ciega y la derecha hipócrita (liberal) y fascista, Benjamin arremete. Para Benjamin, la relación entre el progreso del capitalismo y el surgimiento del fascismo y del nazismo es teorizada erróneamente por los 'enemigos' del nazismo de la siguiente manera: por un lado, ven en el fascismo la

“excepción” a la norma histórica, al progreso (socialdemocracia y liberalismo); por otro, lo ven como el último producto del capitalismo en decadencia (marxismo soviético). A contracorriente de estas posturas, para Benjamin es muy claro que el nazismo de ninguna manera es una “figura arcaica”. A contracorriente de la “izquierda” de su tiempo, Benjamin sabe que el nazismo fue creado por “el progresismo”, el cual fue “su caldo de cultivo”. Sabe muy bien que al nazismo no se lo ataca con más *progreso capitalista* sino con la interrupción de éste. Comprende muy bien (como ya se dijo), al igual que Marx en *El Capital* (en especial en la “Ley General de la Acumulación Capitalista), que el progreso de la modernidad capitalista genera barbarie. Aquella dicotomía que Rosa Luxemburgo hiciera famosa no era cosa del futuro sino que ya estaba ocurriendo y el objetivo de los oprimidos y de los intelectuales comunistas era (y es) detener ese proceso, ‘poner el freno al tren que nos lleva al abismo’.

Ahora bien, Benjamin discute el problema del “estado de excepción” en esta tesis de la siguiente manera:

El “estado de excepción”, o de suspensión del derecho, es vivido por los oprimidos (o el proletariado) no como algo ocasional, provisional o pasajero, sino como la regla. El estado de excepción es permanente. Aquí, no hablamos de los famosos “estados de excepción” que el Estado-Nación tiene que imponer durante situaciones (tanto política como socialmente) límite para restablecer el “estado de derecho”. Más bien, de lo que se trata es de denunciar que: sí la modernidad capitalista se mantiene en funcionamiento es porque una parte de la humanidad (el proletariado, en particular, y los oprimidos, en general) es sacrificada violentamente por el proceso de acumulación del capital. Es decir, para Benjamin, el desarrollo del “estado de derecho” (civilización) viene acompañado por el desarrollo del “estado de excepción” (barbarie). Como podemos observar, el “estado de excepción”, en esta tesis, ya no suspende a todo el “estado de derecho”, sino que coexiste con él. Se podría decir que suspende el “estado de derecho” de una parte de la sociedad, los oprimidos, para erigir el “estado de derecho” de la otra, los dominadores. En esta tesis, estado de excepción y estado

de derecho se confunden. Tal confusión es atroz para Schmitt; sin embargo, estaba dada por el desarrollo capitalista, en general, y por el Estado nazi de Hitler, en particular. La Alemania nazi confundió excepción y regla tan drásticamente que un jurista del nivel de Schmitt fracasó a la hora de definir la relación material entre el Führer y su pueblo. Benjamin dio cuenta de esta confusión tanto en el Tercer Reich como en la historia de la modernidad capitalista.

La desmistificación del fascismo y de la filosofía del progreso le permite a Benjamin clarificar la “lucha antifascista” y delimitar el objetivo final: crear “el verdadero estado de excepción”, es decir, la revolución comunista que lleva a cabo la abolición de la dominación, la sociedad sin clases.

Bolívar Echeverría, estudioso y traductor de la obra de Marx y de Benjamin, denomina al carnaval y a la fiesta, tanto en lo público como en lo privado, como “la puesta en acto de una revolución imaginaria, es decir, de una abolición y restauración simultáneas, en el más alto grado de radicalidad, de la validez de una configuración de lo humano”. “Esta ruptura (compartida por el juego y el arte) destruye y reconstruye, en un solo movimiento, en el plano de la imaginación todo el edificio del valor de uso, todo el cosmos dentro del que habita la sociedad y cada uno de sus miembros; impugna y ratifica en un solo acto todo el conjunto de definiciones cualitativas del mundo de la vida; deshace y vuelve a hacer el nudo sagrado que ata la vigencia de los criterios orientadores de la existencia humana a la aquiescencia que les otorga lo Otro, lo no-humano [en términos marxistas: la naturaleza exterior]”.³³⁶ Sin lugar a dudas eso significó el carnaval para Walter Benjamin. El carnaval es una suerte de “estado de excepción verdadero” en lo “imaginario”. Es por eso que, nos recuerda Reyes Mate, Benjamin le envió a Schmitt un ejemplar del *Trauerspielbuch* con una carta que le decía: “Usted se habrá dado cuenta enseguida de que la doctrina que da este libro de la soberanía en el siglo XVII le es muy deudora. Séame quizá permitido añadir que he

³³⁶ Echeverría Bolívar, op. cit., pp. 204 y 205.

encontrado en sus obras posteriores, particularmente en *La Dictadura*, confirmación de mis propios planteamientos en filosofía del arte”.³³⁷

En las *Tesis*, “el estado de excepción verdadero”, la revolución comunista, llevaría a cabo en la *realidad material* lo que el carnaval había hecho en *lo imaginario*. En este nuevo estado de excepción, el ser humano se libera toda violencia (a diferencia de Schmitt dónde cae en la dependencia natural e incondicionada) y, se rescata la primacía de la vida sobre la ley. Para Mate, “las leyes son diques que paran el decurso de la vida y elevan a absoluto un momento determinado de ese fluir vital”. “En el estado de excepción veía Benjamin rebrotar la espontaneidad de la vida, pues la excepcionalidad era tanto como volar el dique, es decir, señalaba que la ley tenía plazo”.³³⁸

En el apartado anterior hablamos de la violencia “divina”, ahora lo haremos de ésta y su pareja, la violencia “mítica”. Esta última, nos dice Reyes Mate, “subyace al derecho porque lleva fatalmente consigo la necesidad de reproducirse – no olvidemos que el derecho nace por un acto violento, se mantiene violentamente y será cambiado por una nueva violencia”. Por otro lado, ya sabemos que la violencia divina acabará con esa lógica. “Es divina – nos dice Mate – porque quiere acabar con todo tipo de violencia sobre el hombre o la naturaleza [ver tesis XI]; pero es violencia porque uno se la tiene que hacer así mismo: si la primera (la mítica) exige sacrificios, la segunda (divina) se hace cargo de ellos. La violencia divina está dispuesta a defender la vida y morir por ella porque ve en la vida física no sólo el cuerpo sino la posibilidad de justicia. La decisión más allá de todo derecho, de hacerse cargo del sufrimiento o de la injusticia del otro, es el gesto gracias al cual una decisión excepcional pone fin al decisionismo del estado de excepción”.³³⁹

La verdadera revolución comunista o el verdadero estado de excepción disolverán tanto al estado de derecho como al estado de excepción. La violencia

³³⁷ Mate Reyes, op. cit., 2006, nota al pie en p. 147.

³³⁸ *Ibíd.*, p. 148.

³³⁹ *Ibíd.*, p. 149.

divina o pura, para Benjamin, será la partera de la sociedad sin clases. Benjamin, a diferencia de las concepciones vulgares de la violencia, cree que ésta debe ser empleada para reestructurar el edificio completo del valor de uso, no así para aniquilar a los otros. Así también, esta reestructuración no sólo implica a los objetos o valores de uso, la técnica, las ciencias, las ciudades, etc., sino también, como dice Mate, a los distintos sujetos que llevaran a cabo la revolución y las relaciones sociales en las que se encuentran inmersos.

Esta reestructuración (la revolución) removerá miles de años de historia y, si Benjamin tiene razón, los hombres que la lleven a cabo serán capaces de conectar el *tiempo del ahora* con pérdidas constelaciones históricas, harán saltar el *continuum* de la historia y encender en el pasado la chispa de la esperanza.

Aquello que nos permitiría hacer saltar el continuum de la historia, construir el tiempo de la historia es la puesta en funcionamiento de la “potencia mesiánica”. Bolívar Echeverría nos decía que “se trata de una capacidad que se encuentra en todo acto humano y que, aunque puede ser débil, nunca deja de ser efectiva; una capacidad que tiene el presente de asumir el compromiso, la “cita” que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él, de darle vigencia a ese pasado alcanzando así, él mismo, una vigencia ‘vengadora’ en él”.

El marxismo de Walter Benjamin nos convoca a despertar la *débil fuerza mesiánica* que hay en cada uno de nosotros y, como dijo Bolívar Echeverría en su última clase, *encender la chispa del fuego que hará arder el mundo, mediante ese salto dialéctico, bajo el cielo libre de la historia, que se llama revolución*. Ese nuevo mundo es uno de muchísima esperanza, un mundo opuesto al holocausto nuclear capitalista que inauguró Hiroshima y continuaron Chernóbil y Fukushima.

Conclusiones

Desde la teoría tradicional del estado de excepción es notorio que éste se ha generalizado y complejizado: las invasiones y guerras crecen, los campos de concentración se difuminan por el planeta (Guantánamo no es más que el símbolo más brutal de este proceso). Así también, desde la teoría marxista

(benjaminiana) del estado de excepción esto es notorio: no sólo las invasiones y las guerras crecen en número, virulencia y proporción, sino también, las enfermedades y el hambre, producto de la degradación de los distintos procesos de reproducción social en todas las latitudes.

Los cuatro jinetes del apocalipsis (guerra, peste, hambre e invasión) comandados por Monsieur le Capital imponen un estado de excepción planetario haciendo añicos los ciclos de reproducción social de todas las sociedades y poniendo en riesgo la continuidad de la vida en el planeta tierra con las crisis ecológica y crisis alimentaria mundiales. Benjamin, al igual que Marx, dio cuenta de este estado de barbarie, perdón, de excepción al inicio del proceso. Fue un avisador de incendios:

“... Y si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y económica (señalado por la inflación y la guerra química), todo estará perdido. Es preciso cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita. La intervención, el riesgo y el ritmo del político son cuestiones técnicas... no caballerescas.” (Benjamin, 1987, p. 64)

La chispa está a punto de llegar a la dinamita, la crisis civilizatoria está a punto de arribar al punto de no retorno en la barbarización del planeta. En este contexto se inscribió el trabajo actual. Nuestro objetivo fue recordar las formulaciones benjaminianas para enfrentar el estado de excepción permanente... Nosotros, si queremos salir de esta realidad asfixiante, tenemos que hacer nuestra la consigna del desaparecido Benjamin: ‘promover el *verdadero estado de excepción, la Revolución*, es nuestra tarea’.

Conclusiones generales

El propósito general de la tesis era generar un cortocircuito en el pensamiento económico convencional. El objetivo fue logrado. Ahora no nos queda más que concluir que mediante este cortocircuito logramos observar momentos argumentales que exigían ir a otras dimensiones discursivas de la realidad como la filosofía, el derecho, la teoría del arte, e incluso, aunque no lo hicimos en nuestro trabajo, la antropología. En la medida de lo posible tejimos los puentes conceptuales entre la economía y algunos de estos campos de estudio, buscando siempre fundamentarnos en la economía como horizonte que nos permitiera arrojar miradas sobre aquellas otras disciplinas. Así también, esas otras dimensiones discursivas nos permitieron explorar a mayor profundidad la dimensión económica de las sociedades humanas.

Quisiera comentar brevemente cuales fueron los aportes logrados durante cada capítulo de esta tesis. En el primer capítulo logramos contrastar críticamente a los distintos autores que intervinieron en el debate en torno a la obra de Benjamin. Reconociendo que la crítica tiene dos momentos, uno positivo y otro negativo, nos disculpamos por no haber explicitado este segundo, en un estudio posterior desarrollaremos la crítica a todas estas posturas. El que no lo hayamos hecho en este momento tiene dos justificaciones, la primera, de orden externo, se refiere a la premura con la que el autor de este proyecto busca transitar al posgrado; la segunda, de orden interno, tiene que ver con que, sin el desarrollo del comentario a la contribución de Bolívar Echeverría sería muy difícil abordar esa dimensión negativa de la crítica, en tanto que la posición de Echeverría en gran medida supero a cada una de las analizadas en este texto.

De modo desigual hicimos alusión a cómo cada uno de estos autores observan la dialéctica entre progreso y devastación desatada por la modernidad capitalista. Scholem, por ejemplo, desde la perspectiva teológica, se desentiende de este proceso dialéctico y tiende a verlo como un avance circular del paraíso perdido al paraíso recobrado. Los demás autores, con un más o un menos, tienden a verlo desde una perspectiva materialista de la historia.

El orden de ese primer capítulo estuvo fundamentalmente estructurado en términos históricos; sin embargo, cualquiera que se acerque a él puede darse cuenta que, también, tiene un ordenamiento lógico, aunque complejo, puesto que hay avances en la discusión en torno a Benjamin que vienen acompañados con grandes retrocesos. La posición de Habermas vendría a ser un retroceso frente a la de Adorno, sin embargo fue un retroceso que permitió que el debate se desarrollara y nos condujera a posiciones tan finas como las de Márkus o Echeverría que nada tendrían que ver con la del autor de la *Acción comunicativa*.

En el capítulo 2 abordamos la crítica a la economía desde las reflexiones de Benjamin en torno a la *modernidad realmente existente*. Nos fue de enorme apoyo la distinción que Bolívar Echeverría hizo entre *modernidad potencial* y *modernidad efectiva* para mostrar, en primer lugar, la profunda relación que hay entre las posiciones de Benjamin y de Marx; en segundo lugar, pudimos dar cuenta de la crítica a la *modernidad realmente existente* desde el concepto de *modernidad potencial*.

En este capítulo, para llevar a cabo la crítica a la modernidad de forma cabal, aunque sintética, y continuar con nuestra crítica a la economía tuvimos que cumplir la tarea de mostrar lo que para nosotros es el discurso crítico. En este punto pudimos comprobar, siguiendo a Bolívar Echeverría, la profunda afinidad entre las propuestas materialistas de Benjamin y Marx. Quedo abierta la posibilidad de discutir si esta profundidad es de carácter formal o real, un posterior trabajo tendría que dar cuenta de esto.

Posteriormente, en el segundo apartado del capítulo 2 dimos cuenta de ciertas claves argumentales del estudio de Benjamin sobre los *Pasajes de Paris*, las cuales nos permitieron acceder a los misterios del mundo de la mercancía capitalista. A través de los pasajes descubrimos los cambios profundos en la ciudad de Paris y el impacto de éstos en la sociedad parisiense, así como, al extinto habitante de los pasajes: el *flâneur*. Este último nos permitió internarnos por ese “templo de las mercancías” que son los pasajes y observar la génesis del consumidor moderno o capitalista. Por último, la génesis de éste vino acompañada por la disolución de las últimas experiencias comunitarias, las cuales sobrevivían

en el tiempo improductivo, lúdico o festivo. Me parece que en este punto nuestro argumento fue sumamente exitoso, pues logramos mostrar, a través de Benjamin, cómo el que el capital invade el mundo de la vida cotidiana. Queda pendiente hacer un balance de la intervención de Benjamin en este aspecto desde la teoría de la subsunción formal y real del proceso de reproducción social de Marx. Pero podríamos suponer que, Benjamin fue el primero en dar cuenta críticamente de este proceso aunque sin utilizar los conceptos marxianos de subsunción formal y real. Por último en este apartado analizamos el contenido utópico del análisis de las ciudades en Benjamin, el cual está fundamentado en las experiencias histórico-revolucionarias de los siglos XIX y XX.

El análisis del contenido utópico en la obra de Benjamin nos condujo a nuestro tercer apartado del capítulo 2, en el cual abordamos las reflexiones ecológicas de Benjamin, las cuales se encuentran fundamentados en la esencia de la técnica moderna. Nuestro comentario buscó dar cuenta tanto del desarrollo histórico como lógico de los argumentos de Benjamin. Creemos que eso nos permitió dar cuenta del proyecto benjaminiano sobre la técnica como un proyecto coherente y en desarrollo, el cual sin estar concluido dejó tesis concluyentes para pensar una salida alternativa y transcapitalista a la modernidad capitalista.

En el capítulo 3 dimos cuenta de la crisis actual de la teoría tradicional del estado de excepción para dar cuenta de la generalización y complejización de éste. Presupuesto en el trabajo se encuentra el hecho de que el desarrollo de la dialéctica esquizoide entre progreso y devastación conduce a la explosión generalizada del proceso de reproducción social, la cual viene acompañada por un recrudescimiento de las condiciones de vida y la formación de espacios sumamente degradados, de nuevos *campos*. La crisis por la que atraviesa la modernidad ha generado un sinfín de invasiones y guerras, además de la apertura de nuevos campos de concentración (Guantánamo no es más que el símbolo más brutal de este proceso).

La teoría marxista del estado de excepción analizada en este capítulo mostró tener la capacidad suficiente para dar cuenta de la generalización del

estado de excepción a la que es sometida la sociedad mundial por la modernidad capitalista. En este punto, también se abrieron nuevos caminos para la investigación y desarrollo de la teoría marxista del estado de excepción. Giorgio Agamben y Bolívar Echeverría han hecho importantes avances en este sentido, queda pendiente la confrontación con las geniales ideas en torno a la violencia expuestas por este último en su libro *Vuelta de siglo*. Algunas ideas al respecto fueron expuestas por el autor de esta tesis en la ponencia que presentó en el *Seminario de El Capital* en homenaje a Bolívar Echeverría durante la presentación a la ponencia de Michael Löwy. Así también, debo de reconocer la deuda con mi maestro Luis Arizmendi, cuyo trabajo me ha inspirado. Sinceramente creo que Luis Arizmendi ha sido quién ha desarrollado de manera global la teoría del estado de excepción formulada por Benjamin, particularmente en sus comentarios a la crisis ambiental mundializada, la crisis económica actual, el cinismo histórico y la encrucijada actual, la mundialización de la pobreza, entre otros.

Por último, me gustaría concluir diciendo que este trabajo, pese a ceñirse al ámbito académico, es producto del interés de un joven militante por salir de la actual crisis multidimensional que enfrenta la sociedad mundial. Rescatar a Benjamin en la Facultad de Economía es sólo el primer paso de un proyecto de investigación que pretende continuar en el posgrado con la tesis *temporalidad e historicidad en los conceptos de modernidad de Walter Benjamin y Heidegger*, para finalmente abordar en un posterior estudio la crítica de Karl Marx a la modernidad capitalista.

Bibliografía

- Adorno Theodor, *Prismas, la crítica de la cultura y la sociedad*, Ariel, Barcelona (1962)
- Agamben Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Argentina (2007)
- Luis Arizmendi, *Bolívar Echeverría o la crítica a la devastación desde la esperanza en la modernidad (inédito)*, México (2011)
- Benjamin Walter, *Tesis sobre la historia*, Contrahistorias, México (2005)
- Benjamin Walter, *Calle de sentido único*, Alfaguara, Madrid, España (1987)
- Benjamin Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Abada, Madrid, España
- Benjamin Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, España (1991)
- Benjamin Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México (2003)
- Benjamin Walter, *Libro de los Pasajes*, AKAL, España (2007)
- Benjamin Walter, *Obras (Libros I, II y IV)*, Abada, Madrid, España
- Berman Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI Editores, México (2004)
- Buck-Morss Susan, *Walter Benjamin: escritor revolucionario*, Argentina (2005)
- Buck-Morss Susan, *Dialéctica de la mirada*, Visor, España (1995)
- Echeverría Bolívar, *Introducción en Tesis sobre la historia*
- Echeverría Bolívar, *Definición de la cultura*, Itaca, México (2001)
- Echeverría Bolívar, *Discurso crítico de Marx*, ERA, México (1997)
- Echeverría Bolívar, *Valor de Uso y utopía*, Siglo XXI, México (1998)
- Echeverría Bolívar, *Arte y utopía a La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*
- Echeverría Bolívar, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Desde abajo, Colombia (2010)
- Echeverría Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México (1997)
- Habermas Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus (1975)

- Habermas Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid (1989)
- Löwy Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio*, FCE, Argentina (2003)
- Löwy Michael, *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central: un estudio de afinidad electiva*, El cielo por asalto, Buenos Aires (1997)
- Márkus György, *La crítica de la autonomía estética de Benjamin*, en *Revista Mundo Siglo XXI* No. 12 (IPN)
- Márkus György, *Commodity as Phantasmagoria* en *New German Critique* No. 8, 2001.
- Marx Karl, *El capital*, Siglo XXI Editores, México (2003)
- Marx Karl, *Grundrisse, elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México (2005)
- Marx Karl, *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*, Colihue, Argentina (2004)
- Mate Reyes, *Media noche en la historia: actualidad de Walter Benjamin*, Taurus, Madrid (2006)
- Pérez Gay José María, *Walter Benjamin: el naufragio ineluctable*, en *Revista Mundo Siglo XXI*, no. 17, México (2009)
- Scholem Gershom, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Trotta, España (2004)
- Witte Bernd, *Walter Benjamin. Una biografía*, Gedisa, Barcelona (2002)