



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Despertar del sueño de la modernidad capitalista. La experiencia de la infancia en el pensamiento de Walter Benjamin

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA
HAYDEÉ LORENA CERVANTES REYES

TUTOR
DR. MANUEL LAVANIEGOS ESPEJO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS-UNAM

Ciudad de México, Méx., 2022





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 Aukán Emiliano,
amor, luz y alegría

Agradecimientos

Quiero expresar mi profundo agradecimiento al Dr. Manuel Lavaniegos Espejo, por sus observaciones, la minuciosa revisión de mi trabajo, sus numerosas correcciones y precisiones que han orientado, enriquecido y mejorado esta tesis. Además de su comprometida labor como asesor, quiero agradecer el enorme apoyo que me ha brindado, tanto durante el curso de la maestría, como posteriormente. Su apertura, generosidad, y calidad humana no sólo han contribuido a mi formación, sino que además me abrieron las puertas para hacer una estancia de investigación, y en este momento, finalmente, culminar el posgrado, después de un largo suspenso.

Agradezco al Dr. Carlos Oliva, el Dr. Sergio Tischler, el Dr. Pedro Enrique García Ruiz y la Dra. Julieta Lizaola, por su generosa disposición para ser parte del jurado de esta tesis y por sus comentarios a mi trabajo.

Quiero agradecer al Comité académico del Posgrado en Filosofía por abrirme la posibilidad de graduarme después de transcurrir varios años de haber concluido los créditos de la maestría y por permitirme, durante el periodo en que realicé el posgrado, hacer una estancia de investigación. Gracias a la Dra. Itzel López y a Norma Pimentel por su siempre amable atención y por facilitarme concluir este proceso. Agradezco además al CONACYT por brindarme la beca para estudiar la maestría y para realizar una estancia en el extranjero.

Gracias a la Dra. Concha Roldán por su acogedor recibimiento en el Instituto de Filosofía del CSIC en Madrid, y al Dr. José María González García por sus aportes, orientación y lectura atenta de mi trabajo, además de su disposición a abrirme las puertas de Instituto, donde tuve una muy grata estancia, llena de experiencias y aprendizajes.

Quiero agradecerle profundamente a mi amado Aukán su paciencia y comprensión por los meses en los que no pude dedicarme de tiempo completo a su cuidado para poder concluir este trabajo que habla del horizonte hacia el que intento caminar en su crianza y formación. En definitiva, convertirme en madre ha sido fundamental para aterrizar y acabar de comprender muchos de los planteamientos teóricos y filosóficos que aquí expongo. Aukán ha puesto frente a mis ojos de qué hablamos cuando hablamos de utopía.

Agradezco a Daniel Faúndez por su soporte y por hacerse cargo de la mayor parte del trabajo reproductivo durante el tiempo en que me dediqué a escribir esta tesis. A pesar de tantos altibajos, pude finalmente contar con esos meses intensos de reflexión y escritura que me han permitido llegar a este momento. Gracias por posibilitármelo.

Gracias a mis padres, Aidé Reyes Cabrera y David Cervantes Jáuregui por el apoyo, cariño y soporte que me han brindado, y a mi hermana Azucena y mi sobrina Julieta por su cariño y compañía.

Gracias a las grandes amigas que me han acompañado por tantos años: Irma Cabrera, Ena Salinas, Virginia Sánchez, Paola Martínez, Yesika Morales, Estrella Soria y Griselda Sánchez. Su compañía me ha brindado infinidad de aprendizajes y le ha dado alegría a mi corazón. A Ena agradezco además los meses en que viví con ella y sus hijos Ollín y Aisha, de quienes aprendí muchísimo y recibí tanto cariño... estar con ellos me posibilitó dar el salto que me ha traído a mi hogar. A Irma agradezco su cariño y amistad incondicionales, su enorme apoyo y la mano amorosa que me ha tendido tantas veces.

A Magdalena Pérez, Blanca Torres, Marcela Gaona y Ana Sánchez agradezco su gran y sorora amistad, su compañía, su cariño sincero, su apoyo. Gracias Male por los meses en que vivimos juntas, por el amor que creció entre nosotras, y por hacerme sentir en casa. Gracias Blanca por tu comprensión y cálida compañía, por permitirme aprender de tu fuerza y entereza.

Agradezco a mis tías Carmelita, Marcela, María Dolores y Lourdes por su compañía aún a la distancia, por hacerme sentir querida y apoyada. Me siento afortunada por tenerlas.

Gracias a los compañeros de Madrid Ayotzinapa por las intensas experiencias compartidas y por haberme permitido volver a sentir la alegría del colectivo. Pasé a su lado meses entrañables, llenos de camaradería. Gracias a la Plataforma de Solidaridad con Chiapas y Guatemala, y en especial a Clara, por su cálido apoyo, por su enorme calidad humana y por permitirme experimentar que la solidaridad y compromiso trascienden cualquier frontera.

Agradezco a Pilar Gaona y a su familia por acogerme generosamente en su casa en mis primeras semanas de estancia en Madrid y por brindarme su calidez y amistad. Gracias también a Fuensanta por su hospitalidad.

Gracias a Eileen y a Simón por su hospitalidad, así como el cariño y cuidado que nos brindaron a Aukán y a mí.

Gracias a aquellas mexicanas que sin conocerme me brindaron su apoyo en Chile, en especial agradezco la valiosa y desinteresada ayuda de Berenice y Marisol.

Gracias a Margarita Barajas por permitirme habitar un lugar tan hermoso y mágico. Gracias por su generosidad.

Gracias a Diana Guerrero por la amistad que se está gestando entre nosotras.

A mis compañeros de lo que fue la Red Simmel: Olga Sabido, Einer Mosquera, Jorge Pabón y Hernando Botía, agradezco las alegres experiencias y la posibilidad de compartir nuestros apasionados intereses en torno al pensamiento de Georg Simmel.

Gracias siempre a mis compañeros de Conciencia y Libertad y del Consejo General de Huelga porque las experiencias que tuve con ellos me han acompañado toda la vida y me han permitido mantener encendida la esperanza a pesar de todo. Somos una comunidad sostenida por los sueños e ideales que se gestaron hace más de veinte años. Es una alegría saber que seguimos caminando juntos.

Gracias a mi querido Alfredo y a Marcela por el enorme apoyo que me brindaron cuando más lo necesité. Su cariño y ayuda me volvieron a poner en pie.

Gracias al maestro Alejandro Ávila Uriza porque sus enseñanzas me han acompañado toda la vida y me han dado un remanso lleno de belleza y sentido.

Finalmente quiero agradecer a aquellos que me trajeron a mi hogar, que nos han cuidado a mi hijo y a mí y que me han abierto otro camino, uno más cerca de mi corazón.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. ESPERANZA, DESPERTAR E INFANCIA.....	8
Experiencia.....	8
Esperanza.....	13
Despertar	23
<i>La experiencia de la infancia</i>	27
<i>Despertar a través de la experiencia de la infancia</i>	38
<i>Imágenes dialécticas</i>	38
<i>Cognición infantil</i>	44
Otra experiencia	49
CAPÍTULO 2. EL NIÑO REBELDE Y LAS SUJETIDADES SUBVERSIVAS	51
Las sujetidades subversivas en el París del siglo XIX	53
<i>Héroes de la vida moderna</i>	63
El niño rebelde.....	65
<i>¿Un personaje literario?</i>	65
<i>Gavroche</i>	66
<i>Niños mendigos y vagabundos en el París del XIX</i>	69
<i>La fuerza revolucionaria del niño rebelde</i>	74
<i>5 y 6 de junio de 1832</i>	77
<i>Gavroche en la insurrección de 1832</i>	79
La tradición de los oprimidos	84
CAPÍTULO 3. UNA PEDAGOGÍA REVOLUCIONARIA EN LA RADIO	90
Educar para el despertar. Los programas radiofónicos de Benjamin.....	91
<i>Berlín: territorio de la memoria de la infancia</i>	93
<i>Llamar al despertar</i>	100
<i>Historia, cultura y redención</i>	105
<i>Otras formas de construirse y posicionarse frente al poder: sujetos marginales y transgresores en los programas radiofónicos de Benjamin</i>	111
<i>Todo lo sólido se desvanece en el aire</i>	121
CONCLUSIONES.....	128
Epílogo	138
REFERENCIAS.....	142

Hay razones para el pesimismo, pero por eso es tanto más necesario
abrir los ojos en medio de la noche, desplazarse sin descanso,
ponerse a buscar luciérnagas.
Georges Didi-Huberman



Foto: Nacho López. Toma realizada en una vecindad de la calle de Tacuba, Ciudad de México, ca. 1953.

INTRODUCCIÓN

La infancia, sin duda, es un tema que casi inevitablemente conduce a volver la mirada hacia sí mismo, convocando dimensiones soterradas, concitando múltiples emociones. Aun aquellos que hablan de ésta desde una postura hiperespecializada, como si se tratara de algo técnico, susceptible de ser pesado, medido y cuantificado, algo de sí dejan traslucir: la confesión, tal vez, de una niñez herida. Aquellos que, en cambio, no rehúyen el encuentro con ella —que es también un encuentro consigo mismos— pueden llegar a abrir la dimensión de lo enigmático y lo sublime contenido en ésta. Y es que como dice Giorgio Agamben, hay en la infancia algo del orden de lo misterico.

La experiencia de la infancia abre vías alternas que desde la pretendida atalaya superior del adulto pasan desapercibidas. Que gran parte del pensamiento filosófico pase también de largo frente a ésta, no es extraño, tomando en cuenta la crasa racionalidad imperante y el adultocentrismo derivado; sin embargo, es posible encontrar excepciones, como es el caso de Walter Benjamin, quien fue más allá de hacer de la experiencia de la infancia objeto de análisis filosófico: se sumergió en ella para gestar desde esa inmersión la teoría de la experiencia que sostiene y articula su crítica a la modernidad capitalista.¹

Benjamin encuentra que las mujeres y hombres de su tiempo están dormidos. Creen que como modernos han podido dominar a la naturaleza, han derribado a Dios, y han realizado proezas que no se habían logrado antes en la historia de la humanidad; las ciudades y su espectáculo de sobreabundancia los hacen sentir satisfechos de sí mismos, y desde ahí dirigen una mirada despreciativa hacia sus antecesores. Pareciera, pues, que se han liberado de todas las ataduras, que lo que sigue es sólo un avance inevitable hacia adelante en el que el ser humano se convertirá en el amo y señor de la tierra. Sin embargo, esta imagen oculta precisamente con su confiada hiperinflación una verdad que tiene el rostro opuesto: que les aqueja un nuevo tipo de pobreza, que se encuentran sometidos a otro tipo de esclavitud y junto con ella, también a una serie de mitos o mistificaciones que permiten que ésta pase desapercibida. Mujeres y hombres no son menos crédulos que antaño: creen en mitos o ideologemas, pero piensan que es la razón la que orienta su vida; tienen un Dios, pero sostienen que

¹ Resulta, por tanto, poco entendible que esta veta de su pensamiento haya sido tan poco explorada. Como bien señala Susan Buck-Morss: “Las imágenes del mundo infantil aparecen tan insistentemente a lo largo de la obra de Benjamin que la ausencia de una discusión seria sobre su significado teórico en prácticamente todos los comentarios críticos sobre Benjamin debe atribuirse a elitismo intelectual, a prejuicio sexista o a ambos” (“Walter Benjamin, escritor revolucionario”, en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Interzona Editora, 2005, p. 61).

Dios ha muerto; se dicen libres pero su vida está esclavizada a fuerzas que no llegan a vislumbrar ni comprender. Están dormidos, como sonámbulos —“no lo saben, pero lo hacen”, señala Marx—, y Benjamin se siente urgido a despertarlos.

Desde muy temprano los niños son sistemáticamente entrenados por el mundo adulto para eclipsar su percepción y sus peculiares maneras de abordar la realidad. Las enseñanzas y aprendizajes instituidos buscan subordinar o anular la espontánea creatividad de los niños, la íntima relación imaginativa que traban con lo que les rodea, la forma nueva y fresca que tienen para relacionarse con el mundo. Hay una embestida muy específicamente dirigida a aplastar en ellos todo aquello que pudiera abrir futuras vías alternas a la modernidad capitalista. De ese modo, poco a poco, va sepultándose lo más auténtico en ellos. Así, cuando llegan a adultos han mermado considerablemente sus posibilidades de cobrar algún grado de claridad acerca del sueño en el que colectivamente se hallan sumergidos, encontrándose, entonces, maniatados: no saben conectar pensamiento y acción; están interiormente desestructurados, íntimamente fracturados, y hacia afuera, incomunicados. Benjamin denominó a esto destrucción de la experiencia.

Mujeres y hombres modernos sueñan, pero un sueño que les ha sido instilado; en cambio, no saben cómo conectarse con sus auténticos sueños, y más aún: les está siendo arrebatada cada vez más su capacidad de soñar, junto con su capacidad de hacerlos realidad. Y es que aun cuando quieran despertar de aquél sueño y salir de su esclavitud, les resulta prácticamente imposible, ya que sus ideas de emancipación y ellos mismos, en el fondo, se sostienen en los mismos fundamentos que vertebran el mundo fraguado por quienes los han sometido. Así, por ejemplo, sucede con el progreso: esta poderosa idea de que el devenir humano avanza ineluctablemente hacia adelante en términos cualitativos y cuantitativos, y en el sentido de un decurso lineal e irreversible, es, sin duda, la concepción del devenir del mundo característica de la modernidad capitalista, igualmente extendida en el fondo de la mayoría de los discursos y prácticas emancipatorios. Sin embargo, como muestra Benjamin, si lo que se busca es transformar la realidad, no puede hacerse partiendo de las mismas categorías de tiempo y espacio de las que se ha servido el capital. Es necesario, pues partir del reconocimiento de que esas ideas y categorías han sido internalizadas a tal punto que pasan desapercibidas y han orientado la percepción y el pensamiento modernos de una manera muy específica.

Si ha cundido la deshumanización —otra forma de expresar lo que significa pobreza de la experiencia— es porque ha cundido la imagen del mundo y la barbarie de los poderosos, quienes “son

menos humanos que muchos”,² como observa Benjamin. Los poderosos hacen aparecer el orden por ellos impuesto como natural, pero basta con echar una mirada distinta hacia los fundamentos sobre los que se erige su mundo —que es el que nosotros habitamos— y reconocer que son contingentes, y que en este sentido ese mundo y esa realidad son producto de una historia de la que esos poderosos son los herederos. Esa historia narra *su* victoria;³ victoria que aplastó otras formas de vida, otros sueños, que han quedado silenciados, soterrados, pero que no han desaparecido.

Lo que pareciera un asunto individual, es, en realidad, colectivo; o más bien es que hay una relación dialéctica entre ambas dimensiones. La forma en que nos es contada la historia determina la manera en que nos contamos nuestra propia historia, y viceversa. Y esta narratividad estructura nuestro mundo y a nosotros mismos; constituye nuestra experiencia y es su condición de posibilidad. No sólo se trata de cuestionar y atravesar los fundamentos de ese mundo históricamente determinado que nos ha sido dado. Hay “categorías vitales que son las que dan solidez al poder de los que ahora mandan”, y que el pensamiento crítico pasa por alto y tendría que reconsiderar, como por ejemplo, “lo pasado, los muertos, la tradición”.⁴

Por eso Benjamin establece una suerte de “afinidad electiva” entre materialismo y teología;⁵ proponiendo, digamos, una vía híbrida. Y es que aun cuando parezca secularizada, la historia no deja de tener un fondo teológico. Como la filosofía de la historia claramente lo muestra, para comenzar, la idea de una historia universal es de cuño cristiano, a lo que se añade su periodización, la noción de que tiene un sentido, un *Telos* o teleología, manifiesto ya en el “ordenamiento inteligible que es la periodización” en su encadenamiento hacia un fin.⁶

En un momento en el que el pensamiento único estaba imponiéndose, Benjamin propone desviar la mirada hacia otro lado: ni la historia de los vencedores, ni la lógica del progreso que permanentemente empuja hacia adelante. Se trata de volver a empezar partiendo de otra idea de tiempo y espacio, y de una idea distinta del devenir humano. ¿Cómo? Mirando hacia atrás. Hay un pasado del que se puede

² Benjamin, “Experiencia y pobreza”, p. 4. <https://semioticaenlamla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf>

³ “El triunfador no sólo sirve a la civilización, sino que es el mejor, lo más moral, y precisamente por eso es el triunfador. Si esto no fuera así, habría contradicción entre moralidad y civilización” (Victor Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à la philosophie de l'histoire*, apud Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2006, p. 41n).

⁴ Reyes Mate, *op. cit.*, p. 29.

⁵ Michael Löwy define así esta relación que no ha dejado de problematizar a los lectores e intérpretes de Benjamin. Dice que se trata de una relación trabada “por atracción mutua y fortalecimiento recíproco” (*Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 42).

⁶ Esto es, que sea providencial y apocalíptica (Cfr. Collingwood, *Idea de la historia*, trads. Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE, 2004, pp. 53-61).

extraer una enorme fuerza para transformar la realidad; y no sólo eso: hay una gran cantidad de ejemplos de formas distintas de ser y habitar el mundo en el pasado, tanto colectivo como personal. De hecho, como encuentra Benjamin, si cada sujeto dirige su mirada a su propio pasado, al más remoto, es decir, a la infancia, encontrará una dimensión de sí mismo hasta entonces sepultada y que puede ofrecer múltiples herramientas para el despertar.

“Sí, somos pobres en experiencia”, confiesa Benjamin. Pero desde ahí, desde la precariedad es como toca construir. Y retomando el impulso de Benjamin señala Didi-Huberman: “hagamos de esta pobreza misma —de esta semioscuridad— una experiencia”.⁷ No se trata de regodearse en la decadencia y decretar la muerte de la experiencia,⁸ sino de moverse en busca de esperanza.

Así, pues, no hay que decir que la experiencia, en cualquier momento de la historia, haya sido “destruida”. Por el contrario —y (...) poco importa la eficacia universal de la “sociedad del espectáculo”— hay que afirmar que *la experiencia es indestructible*, aunque se encuentre reducida a las supervivencias y a las clandestinidades de simples resplandores en la noche.⁹

El momento actual no dista mucho en realidad del que le tocó experimentar a Benjamin. El fascismo persiste, en forma sutil, disfrazada, aunque también en sus manifestaciones más descarnadas. La vinculación fascismo-capitalismo que desde inicios del siglo XX fue denunciada, persiste, e incluso, en cierto sentido podría decirse que en esta fase del capitalismo, “el reclutamiento es casi total”,¹⁰ ya que la cultura neoliberal ha calado hondo y formado un tipo de subjetividad neo-totalitaria muy específico... Y no obstante, la resistencia continúa, la esperanza persiste.

Bajo la metáfora de la esperanza como una luz en la oscuridad, Didi-Huberman, retomando el espíritu benjaminiano dice: las luces “‘desaparecen’ en la sola medida en que el espectador renuncia a seguirlas. Desaparecen de su vista porque se queda en su lugar, que no es ya el lugar adecuado para percibirlos”.¹¹ Así, quien las declara extintas no hace más que “perder (...) el juego dialéctico de la mirada y de la imaginación”.¹²

Hay una conciencia cruda en ciertos sectores acerca de las atrocidades de la época, y al mismo tiempo, una apuesta por la esperanza. Benjamin caracteriza la tendencia que en este sentido había en su tiempo:

⁷ Georges Didi-Huberman, *Supervivencia de las luciérnagas*, trad. Juan Calatrava, Madrid, Abada, 2012, p. 98.

⁸ Como hace Giorgio Agamben (*Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003). Una crítica a esta postura —que no deja de rescatar las aportaciones del filósofo italiano— está en *Supervivencia de las luciérnagas* de Didi-Huberman.

⁹ Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰ Pier Paolo Pasolini señala: “el reclutamiento es total” (*apud* Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 29).

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

¹² *Ibid.*, p. 50.

“Total falta de ilusión sobre la época y sin embargo una confesión sin reticencias en su favor”.¹³ En lo más pequeño, en lo despreciado, en lo aparentemente nimio habita una gran esperanza, y más aún: una germinal, pero muy potente fuerza revolucionaria. Es en ese sentido que los niños son, como dice Benjamin, “representantes del Paraíso”.

Este trabajo nació de una fascinación inexplicable que nació hace más de veinte años por Benjamin; inexplicable, porque muy poco podía entender de lo que leía. Por algún tiempo busqué vías de acceso sin mucho éxito, hasta que un libro, que en su momento fue muy significativo para mí, me abrió una pequeña puerta: *Fragmentos de la modernidad* de David Frisby. Ahí encontré que quizás podría acceder a Benjamin a través de otro filósofo. Fue así como por varios años estudié a Georg Simmel, quien también ha ejercido una potente fascinación en mí. Sin embargo, no llegué a olvidar que el inicio de aquella inmersión había sido la búsqueda por encontrarme con la obra de Benjamin, así que volví a este filósofo para proseguir en mi intento.

Orientarse en una obra tan heterogénea y enigmática no ha sido fácil. *Cantos de experiencia* de Martin Jay fue clave para encontrar la vía, para mí, más adecuada para acceder a ese cuerpo tan diverso. Ese portal fue el tema de la infancia, más aún por el hecho de que Benjamin la conecta esencialmente con su incansable búsqueda de transformación de la realidad. Sin embargo, aún me faltaba la luz para caminar esa senda: el hallazgo de *Supervivencia de las luciérnagas* de Georges Didi-Huberman fue para mí definitivo.

Antes de la lectura de ese luminoso texto, había resultado para mí descorazonador cuando no chocante, encontrarme reiteradamente con una visión en donde tanto a Benjamin como a su obra —abierta o soterradamente— se les trataba con un dejo de patetismo. Desde mi lectura y mi percepción de su vida y obra, era todo lo contrario: la empecinada búsqueda y labor de Benjamin me parecía encomiable e inspiradora, y sus frutos, llenos de una profunda sabiduría dirigida a transformar la realidad, si bien expuesta de una manera enigmática. Esta percepción e intuiciones, no obstante, no llegaron a concretarse sino hasta que tuve la fortuna de encontrar aquel libro de Didi-Huberman, que contribuyó definitivamente a encender la luz que me guio en el viaje a través de la obra de Benjamin. Esta luz fue la de la esperanza.

Así como las frases hechas son una barrera para la imaginación y el pensamiento, pretender explicar la vida y obra de un filósofo a partir de un tópico determinado que se vuelve lugar común, es mera

¹³ Benjamin, “Experiencia y pobreza”, p. 2.

repetición al servicio de una interpretación canónica, es perder la oportunidad de entablar un diálogo. Hacer de Benjamin “el melancólico filósofo que perseguido por los nazis se suicidó”, y a partir de este final trágico hacer de todas las luces y constelaciones que pueblan su obra un intento fallido por alumbrar un camino que finalmente va a quedar violentamente cegado, es como leer un relato conociendo el final, y con una sonrisa condescendiente, sardónica o cínica anular el valor (en tanto valía y valentía) de las luchas emprendidas por el protagonista. Benjamin decía que “como el reloj de la vida, en el que los segundos no hacen más que huir, pende sobre los personajes novelescos el número de páginas”.¹⁴ Sobre nosotros, lectores, ¿no pende también ese reloj? Y esa muerte, comoquiera que finalmente llegue, ¿hará estériles nuestros esfuerzos en vida? La única “ventaja” que tenemos sobre nuestros antecesores es la misma que nuestros sucesores tendrán sobre nosotros: leer nuestra vida a la luz de nuestra muerte.

Reconocer pues la esperanza que atraviesa la obra de Benjamin, y los grandes aportes que ofrece para despertar de la pesadilla capitalista a través de la experiencia de la infancia, me ha parecido el punto de partida más fructífero para trabajar su obra, y eso implica *tomarse en serio* su trabajo y conectarlo con lo concreto. Benjamin construyó su teoría de la experiencia a partir de un recuerdo de infancia, y a partir de éste erigió una arquitectura insólita y fantástica, plena de vida y fecundidad. Desde luego adentrarse en un espacio como ése puede resultar incómodo, en tanto hemos sido formados para recorrer edificios de corte militar (a lo Max Weber), pero sabemos de sobra que en tales edificios no entra la luz ni el aire y la tónica es el desencanto.¹⁵ Si lo que buscamos es despertar de la pesadilla capitalista es necesario buscar vías alternas, y tomárselas en serio, tanto como las propias intuiciones y sueños.

La infancia, remanso de alegría y claridad dotado de una potente fuerza transformadora y sanadora, mostró a Benjamin una vía para el despertar, para la transformación de la realidad, para la revolución; sin embargo, como hemos sugerido ya, el camino no es recto, sino más bien laberíntico: no encontraremos, pues, un texto de Benjamin que específicamente hable del binomio infancia-revolución; por lo que hemos tenido que hacer uso de nuestra “facultad mimética” para intentar tejer una red a partir de diversos fragmentos de su obra, apoyándonos desde luego en bibliografía secundaria, siendo clave *Dialéctica de la mirada* de Susan Buck-Morss. De ese modo empezamos a avistar

¹⁴ Benjamin, “Relojes y joyería”, en *Dirección única*, trad. Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 59.

¹⁵ Benjamin habla de los edificios de corte militar que abundaron en Berlín por décadas en uno de sus textos radiofónicos dirigidos a la audiencia infantil; edificios sobre los cuales habla tanto en términos concretos como metafóricos (*vid.* capítulo 3 de este trabajo, p. 88).

con mayor claridad la coherencia al interior de ese cuerpo tan complejo, y comenzar a reconocer los intereses y las facetas que lo vertebran.

En este trabajo hemos buscado conectar sus escritos *sobre* la infancia o *para* la infancia. Es decir, su *Crónica de Berlín* e *Infancia en Berlín* —pautados por la recreación autobiográfica de su infancia— y sus textos radiofónicos (que sirvieron como base para los programas, dirigidos en su mayor parte a los niños, que transmitió en una radiodifusora de Berlín y otra de Fráncfort), con aquellas obras en donde desarrolla más específicamente su crítica a la modernidad capitalista y abre horizontes de emancipación, en particular el *Libro de los Pasajes* y sus *Tesis sobre la historia*. Desde luego su perspectiva crítica atraviesa toda su producción teórica y literaria, y hemos consultado una importante parte de ésta, sin embargo nosotros hemos prestado particular interés a estas dos fuentes, para destacar los vínculos que guardan con sus textos *sobre* y *para* la infancia.

En el Capítulo 1, buscamos abrir el panorama abordando el tema de la esperanza y el despertar en conexión con la experiencia de la infancia. En el Capítulo 2, hemos explorado los vectores y facetas de las *sujetidades* o subjetividades marginales y subversivas en el París del siglo XIX —ahí donde Benjamin identifica los orígenes de la modernidad capitalista—, entre cuyos diversos rostros se encuentra uno que sintetiza al resto: el “niño rebelde”. Y en el Capítulo 3, hemos abordado sus textos radiofónicos para mostrar cómo desarrolló Benjamin una comunicación pionera “para-pedagógica” con la infancia, de orientación revolucionaria.

En esta relación entre infancia y transformación de la realidad hemos intentado responder el qué, el quién y el cómo. Partimos de su diagnóstico de la modernidad capitalista, en particular lo que toca a sus consecuencias humanas.

CAPÍTULO 1

Esperanza, despertar e infancia

Como en una habitación cubierta de espejos, en los aparadores y en las calles de las grandes ciudades los hombres y mujeres modernos ven infinitas veces reflejada su imagen. Esta imagen que los espejos les devuelve resulta tan complaciente como hipnotizante. Todo les refleja y confirma que son ellos el culmen de la civilización.

Sin embargo, la insistencia de esa seductora imagen no logra ocultar del todo lo que el día a día va dejando de forma desarticulada y quizás incomunicable: aquello que queda después de ver los inconmensurables costos del progreso, o después de traspasar la fantasmagoría que crea la mercancía aparentemente autónoma y reconocer la devastación de la que es producto, o bien lo que queda después de corroborar la superfluidad que en la escala de valores dominante tiene la vida humana y todo lo viviente... La sorda desolación que queda, si bien corroe los fundamentos de una realidad que se presenta como “el mejor de los mundos posibles”, no obstante, difícilmente da pie a la toma de conciencia, y más raramente aún, a la acción, porque la condición de posibilidad de la modernidad capitalista es que los sujetos se encuentren desarticulados, incapacitados para hacer experiencias, y emprender acciones fuera del restringido ámbito al que son condicionados.

Empujados compulsivamente al consumo, al trabajo alienado, al entretenimiento pautado por el mercado, en las mujeres y hombres modernos es alimentada una desmesurada imagen de sí mismos, al mismo tiempo que les es instilada una permanente insatisfacción; tendencias contradictorias que coexisten y que sumadas a otras más —como por ejemplo, a la deliberada ocultación de la verdadera naturaleza de las relaciones sociales, o los constantes shocks a los que están expuestos cotidianamente—, erosionan la experiencia. Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de experiencia?

Experiencia

Para comenzar, es necesario señalar, siguiendo a Martin Jay, que es un tema ampliamente tratado por diferentes tradiciones filosóficas y que en ese sentido, son sumamente diversos los abordajes y las perspectivas al respecto. Por su parte, si vamos al ámbito de la teoría crítica, encontraremos que es uno de sus “motivos más antiguos”,¹⁶ resultando incluso, desde la perspectiva de algunos autores, ya poco

¹⁶ Martin Jay, “El lamento por la crisis de la experiencia”, en *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 365.

pertinente, no obstante estar significativamente presente en el lenguaje cotidiano. Aquí en particular nos interesa el tratamiento que Walter Benjamin le dio para desarrollar su crítica de la modernidad capitalista, y la manera en que fungió como uno de los sustratos a partir de los cuales desarrolló su diagnóstico de ésta y los puntos de fuga que propone.

El abordaje por parte de Benjamin del tema de la experiencia está enraizado en su biografía. Y es que en sus escritos de juventud están presentes las líneas que más tarde desarrollará en su obra; así por ejemplo en “Experiencia”, un texto de 1913 del tiempo en que perteneció al movimiento juvenil berlinés, Benjamin expone una apasionada crítica al mundo adulto. En perspectiva del futuro filósofo, los adultos suelen hacer ostentación de su experiencia para intentar aplastar y ridiculizar los sueños e ideales juveniles, sin embargo, esta experiencia de la que se jactan, no muestra más que su “espíritu vulgar y poca sensibilidad”,¹⁷ su ausencia de sentido, su “desesperanza arrogante”.¹⁸ En contraste, Benjamin propone *otra experiencia* orientada por una “coordinada metafísica”,¹⁹ y vertebrada por valores e ideales que rebasan el registro de la experiencia adulta con su “pobreza de ideas” y “carencia de espíritu”.²⁰

Esta crítica temprana de Benjamin al mundo adulto y a la experiencia que le da sustento, años después se perfilaría con mayor claridad como una crítica a la experiencia desde la perspectiva kantiana. El tipo de experiencia aparejada a la “mayoría de edad” sobre la que insiste el filósofo de Königsberg, ha sacrificado su contenido en pos de la universalidad y la objetividad, de acuerdo con Benjamin. Al desechar la contingencia, la experiencia se ha transfigurado, operándose en ésta “una especie de matematización”²¹: “No hay error más grande que interpretar la experiencia (...) conforme al modelo en que se basan las ciencias naturales”.²²

Para Benjamin la experiencia no puede reducirse a la concepción de una percepción mediada y expresada a través de números y fórmulas. Ella es fundamentalmente lenguaje. La experiencia espera, vivencia y se aprehende una vez se accede a su sentido, es decir, a la esencia espiritual que se manifiesta en los acontecimientos.²³

Benjamin propone una nueva concepción de experiencia en donde ésta deje de ser “una categoría abstracta y vacía” y le sea devuelto aquello que le da sentido y contenido: la contingencia del sujeto. En

¹⁷ Omar Rosas, “Walter Benjamin: Historia de la experiencia y experiencia de la historia”, en *Argumentos*, 35-36 (“Homenaje a Walter Benjamin desde Colombia”), julio de 1999, p. 172.

¹⁸ Benjamin, “Experiencia”, en *Obras*, libro II, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2005, p. 55.

¹⁹ *Vid.* Omar Rosas, *op. cit.*, p. 170.

²⁰ Benjamin, “Experiencia”, pp. 54 y 56.

²¹ Omar Rosas, *op. cit.*, p. 173.

²² Benjamin, “Experience” [1932], *apud* Jay, *op. cit.*, p. 380.

²³ Omar Rosas, *op. cit.*, p. 175.

su concepción, la experiencia está mediada por el lenguaje, y en ese sentido es un “evento narrable”. En la experiencia, además, no hay escisión entre sujeto y objeto; es más: “no sabe nada de objetos. Ella recuerda, espera, conduce y se encuentra inmersa en la multiplicidad de los hechos”.²⁴

De acuerdo con Benjamin, el lenguaje no es privilegio exclusivo de los seres humanos: “todos los seres de la naturaleza poseen lenguaje”,²⁵ lo que complejiza aún más la experiencia, pues en esa vorágine de hechos en la que está sumergida, queda atravesada por otros lenguajes, se entrelaza con otras experiencias, que trascienden incluso a la propia naturaleza, llegando hasta el mundo de los objetos. Y es que las creaciones humanas, las cosas, no sólo son miradas, sino que éstas también miran, entran pues en acción recíproca con los sujetos,²⁶ quedando así relativizada no sólo la escisión sujeto/objeto, sino las fronteras entre uno y otro.

De ese modo se hace patente que el kantiano es un esquema que arbitrariamente hace un recorte a la realidad, y que termina vaciando la experiencia al delimitar tan tajantemente al sujeto y su manera de percibir, conocer y relacionarse con la realidad. Y es que aun cuando la experiencia se comunica a través del lenguaje, ésta de un modo u otro lo rebasa. Hay pues en la experiencia algo del orden de lo inefable por la multiplicidad que concita, no obstante el lenguaje ser su vehículo.

La experiencia tiene dos fases: una clara y una opaca. La transparencia no es una de sus cualidades. Por ello, Benjamin sostiene que las mejores narraciones valen en tanto que no se explican; explicarlas constituye un afán por ofrecer un enfoque transparente desde una perspectiva externa al narrador. Un relato no aclara, expresa o muestra una faceta de la condición humana; la muestra como si se tratara del resplandor de un rayo en la noche: su brillantez revela por un instante los contornos de las cosas.²⁷

Además, la experiencia posee de suyo un contenido espiritual, lo cual se expresa también a través del lenguaje. Y es que de acuerdo con Benjamin el lenguaje “es mediador entre la esencia espiritual y la lingüística”.²⁸

...en su peculiar ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (...) [muestra] el error moderno de reducir el lenguaje humano a lenguaje convencional, “sistema de signos” al margen del espíritu; medio de comunicación de significados convencionales, antes de *médium* del *sentido* inaprensible de la existencia, *dimensión simbólica o religiosa* del ser.²⁹

²⁴ Omar Rosas, *op. cit.*, p. 176.

²⁵ *Ibid.*, p. 174.

²⁶ “Acción recíproca” es un término utilizado por Georg Simmel para dar cuenta de la relacionalidad entre los sujetos, ampliamente desarrollada en su *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Cabe hacer notar que Benjamin fue alumno de Simmel, y que son numerosos los puntos de convergencia entre la obra de ambos pensadores, quienes rompieron con la rigidez de los paradigmas dominantes, cuestionando, por ejemplo, la escisión sujeto/objeto.

²⁷ Pedro Joel Reyes, “Experiencia, tiempo e historia”, en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel*, México, Era/FFyL-UNAM, 2005, p. 119

²⁸ Omar Rosas, *op. cit.*, p. 174.

²⁹ Blanca Solares, “Destellos de la infancia en el pensamiento de Walter Benjamin”, en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel*, p. 225.

Desde la perspectiva de Benjamin, la experiencia, entonces, está abierta; digamos que excede al sujeto, excede al lenguaje (y los significados convencionales de ambos), y también, está abierta en sentido temporal:

La noción de experiencia puede entenderse como un complejo cruce de caminos en el cual confluyen el pasado, el presente y el futuro. No se trata de una simple referencia a estas diferencias temporales sino a una vivencia abierta del presente hacia el pasado en la cual pueda germinar cualquier futuro.³⁰

Desde este punto se puede ver, junto con el nuevo concepto de experiencia (que Benjamin traza en contraposición al kantiano), prefigurada otra concepción tanto de sujeto, como de conocimiento, y de historia. Pero retrocedamos un poco. Antes hemos señalado que la teoría de la experiencia de Benjamin se enraíza en su biografía. Esto significa dos cosas: tanto que a través de ésta está buscando dar respuesta a inquietudes muy concretas, como que su planteamiento y desarrollo tienen un origen personal. Hemos señalado ya su crítica en su juventud a la concepción de experiencia del mundo adulto; pues bien: éstos no son los orígenes más remotos de su teoría de la experiencia, ya que ésta se remonta a un recuerdo de infancia.

En una carta a Adorno, Benjamin relata que de niño, cuando iba de vacaciones de verano con su familia y visitaban algún lugar, su hermano solía apostillar: “ahora podemos decir que hemos estado en...”, repitiendo esta fórmula tras cada visita.³¹ De esta manera, su hermano le mostró la forma en la que el lenguaje concretiza, crea una huella en el interior del sujeto de aquello que le acontece, esto es, crea experiencia. Sin embargo, ésta es apenas una aproximación: el sentido de la frase recordada es, a consideración nuestra, bastante enigmático; en todo aquello a lo que dio lugar (es decir, su teoría de la experiencia y lo que de ésta se derivó) podemos sólo aproximarnos al sentido que tuvo para Benjamin, ya que como el mismo filósofo muestra, es un extravío intentar explicar una experiencia.³²

Autores como Martin Jay cuestionan el “humilde origen” de la teoría de la experiencia de Benjamin, que lejos de provenir de “una indagación filosófica sistemática”, viene de algo tan “anodino” como de

³⁰ Pedro Joel Reyes, *op. cit.*, p. 118.

³¹ *Apud* Martin Jay, *op. cit.*, p. 366.

³² La interpretación de Martin Jay del recuerdo de infancia del Benjamin que dio pie a su teoría de la experiencia, nos parece que bordea o apenas toca la superficie de lo que en Benjamin suscitó. Dice Jay: “Muchos elementos de su notable y tan discutida teoría de la experiencia (...) se hallan por cierto contenidos en esta anécdota: la insistencia de Benjamin en la importancia de los detalles aparentemente triviales, el atesoramiento de momentos placenteros de la niñez, la fascinación por la resonancia aurática de los nombres de ciertos lugares (...) su valoración de la mentalidad del coleccionista. También se torna explícitamente clara la importancia conferida a la enmarañada madeja de memoria y experiencia, sobre todo a los recuerdos de infancia impresos ‘de forma indeleble’ en la mente de Benjamin” (Jay, *op. cit.*, p. 366).

un recuerdo de infancia; sin embargo, coincidimos con Mariela Peller en que el surgimiento de dicha teoría:

...puede ser interpretado como una forma de experiencia auténtica tal como Benjamin la entendía. Si Proust parte de sus recuerdos infantiles para escribir su novela, Benjamin también se apoya en ellos para escribir sus textos y formular su teoría. Calificar de “humildes” esas experiencias y contraponerlas con una investigación sistemática, lleva en el texto de Jay cierta carga negativa. Sin embargo, desde la perspectiva del pensamiento de Benjamin, *es más bien toda una declaración de principios*. Benjamin, hizo de su obra la herramienta para poner en práctica sus ideas sobre la experiencia.³³

De hecho, no sólo en su origen la teoría de la experiencia de Benjamin está atravesada por la infancia, sino que su contenido mismo lo está. En su búsqueda por “dotar a la experiencia de un potencial redentor”,³⁴ la experiencia de la infancia es clave. Así por ejemplo, en su escrito “Experiencia y pobreza” de 1933, célebre por el crudo diagnóstico que hace de su época, Benjamin abre también un horizonte donde no dejan de haber guiños hacia la infancia.³⁵

Benjamin reconoce que el aluvión de estímulos, los vertiginosos cambios, y las catástrofes acumuladas han dejado a los seres humanos modernos disminuidos, incapaces de encontrar coherencia, fragmentados. Los hombres y mujeres modernos son cada vez más pobres en experiencia, diagnóstica —ésta les ha sido expropiada, agregaría Giorgio Agamben—. Hay una incapacidad para elaborarla, asimilarla y compartirla, y aún más: “añoran liberarse de las experiencias”.³⁶

En un momento en que se le quisiera imponer a una humanidad a la que de hecho le ha sido expropiada la experiencia, una experiencia manipulada y guiada como en un laberinto para ratas, cuando la única experiencia posible es horror o mentira, el rechazo a la experiencia puede entonces constituir —provisoriamente— una defensa legítima.³⁷

El diagnóstico crítico de Benjamin, que va al corazón de la vida moderna, si bien lanza un llamado de emergencia³⁸ y advierte de la oscuridad que se está cerniendo,³⁹ sabe reconocer las formas de resistencia

³³ Mariela Peller, “Un recuerdo de la infancia. Juego, experiencia y memoria en los escritos de Walter Benjamin”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 27, núm. 3, julio-diciembre de 2010, pp. 5-6. Sin cursivas en el original.

³⁴ Jay, *op. cit.*, p. 369.

³⁵ De hecho Benjamin escribió tanto su “Experiencia y pobreza” como sus memorias de infancia en la misma época. Los dos textos donde Benjamin vierte esos recuerdos son *Infancia en Berlín hacia 1900*, y su antecesor: *Crónica de Berlín*, escritos entre 1932 y 1933 (si bien su escritura data de aquella época, es importante acotar que en años posteriores Benjamin continuó trabajando sobre el primero).

³⁶ Benjamin, “Experiencia y pobreza”, Centro de Estudios Miguel Enríquez, “Archivo Chile”, <https://semioticaenlamla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf>, p. 3.

³⁷ Giorgio Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, p. 12.

³⁸ Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2012.

³⁹ Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2006.

y los puntos de fuga, sabe ver los “a pesar de todo”, las luces que aunque titilantes, alumbran por breves instantes la oscuridad, o bien aquellas luces que los reflectores de la “sociedad del espectáculo” no permite que se distingan bien, pero que continúan brillando.⁴⁰

Y no sólo sabe reconocer todo aquello, sino que él mismo crea esa “discreta pero significativa” “pequeña luz”.⁴¹ Su proceder mismo es ya un desafío: partiendo del reconocimiento del creciente empobrecimiento de la experiencia, propone “empezar desde el principio”, recuperando otras formas de percibir, de conocer, así como otras formas de relación y comunicación que traen a la presencia la experiencia de la infancia.

Benjamin abre así un remanso de esperanza, y da un paso más, porque el nuevo inicio que propone es una renovación al servicio de la modificación de la realidad.⁴² Y para ello propone un tipo de praxis que atraviesa su obra y su propia vida. Ciertamente es que pudiera parecer paradójica esta afirmación a la luz de su biografía; sin embargo, por el momento la multicitada frase “la esperanza sólo nos ha sido dada por los desesperanzados”,⁴³ puede ofrecer una aproximación hacia lo que me propongo mostrar.

Esperanza

La esperanza, cuando es devorada por el aparato moderno-capitalista y convertida en mercancía, es utilizada para dulcificar u ocultar la realidad y congelar o posponer la acción: “no importan ni el número ni la frecuencia de las catástrofes humanas pues siempre habrá un futuro de esperanza que restituya todos los sacrificios”, permite sostener.⁴⁴ Sin embargo, cuando se la arranca a ese aparato y se reconoce que “¡ahora! es posible la destrucción total”,⁴⁵ como Benjamin pudo prever y constatar, le es devuelta su función crítica.

La esperanza rebalsa la racionalidad, por lo que no es a través de explicaciones como podemos aproximarnosle. Son los relatos y las imágenes-palabra las que pueden permitir encontrarnos con ella.

⁴⁰ La imagen de las luces titilantes en la oscuridad y las que persisten aun bajo las cegadoras luces de los reflectores, así como el señalamiento del “a pesar de todo”, los extraigo de Georges Didi-Huberman, *Supervivencia de las luciérnagas*, trad. Juan Calatrava, Madrid, Abada, 2012.

⁴¹ Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 7.

⁴² Benjamin, “Experiencia y pobreza”, p. 2.

⁴³ Benjamin, “*Las afinidades electivas* de Goethe”, en *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 102.

⁴⁴ Pedro Joel Reyes, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁵ *Idem.*

A lo largo de su obra, Benjamin ofrece diversas imágenes de la esperanza, que como relámpagos, iluminan por un instante, y después retumban largamente.⁴⁶ Una de estas imágenes es la estrella fugaz.

Benjamin toma la imagen de la estrella fugaz de la novela de Goethe *Las afinidades electivas*. Se trata de una esperanza, si se quiere, paradójica, porque como dice Benjamin, “la última esperanza jamás lo es para quien la alberga sino sólo para aquellos para quienes es albergada”.⁴⁷ Y es que en la novela de Goethe, la estrella pasa inadvertida para los enamorados que protagonizan el relato, justo cuando lo que más necesitaban era aliviar su desesperanza.

Pero detengámonos en la frase de Benjamin. ¿Qué es lo que sugiere? Quizás, que la esperanza es una especie de regalo, que es una misteriosa intuición o conocimiento que no es para sí, sino que se ofrece o se comparte. *Otro*, sea divino o terrenal, sea individual o colectivo, la ofrece y es con quien se la sostiene. Entonces en soledad no se crea ni sostiene la esperanza, ni tampoco es posible regalarla a uno mismo; más bien es necesario recibir el regalo de *otro*, y para ello antes que nada es necesario tener disposición y apertura para recibirlo.

En este caso, ese *otro* que ofrece la esperanza es la estrella. En parte, que Eduard y Otilie, los enamorados de *Las afinidades electivas*, no pudieran recibir esa esperanza destinada para ellos pudo deberse a que no cabía en ellos la posibilidad de leer esas señales. ¿Cómo leerlas si esas señales se encuentran fuera del marco de la experiencia del *ego cogito*? La experiencia es identificada con el “‘conocimiento de la experiencia’, de suerte que aquellas experiencias que no admit[en] traducción ‘científica’ [han sido] expulsadas” por el racionalismo.⁴⁸

Eduard y Otilie, como nosotros, están en un mundo desencantado, en el que ni las piedras ni los astros “se preocupan más por el destino humano”. Como dice Leskov —considerado por Benjamin como uno de los exponentes modernos del en desuso arte de narrar—, “tanto en los cielos como bajo la

⁴⁶ Parafraseo a Benjamin: “En los terrenos de que tratamos, conocimiento sólo lo hay a modo de relámpago. El texto es el largo trueno que después retumba” (*Libro de los Pasajes*, ed. Rolf Tiedemann, trads. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005, p. 847).

⁴⁷ Walter Benjamin, “*Las afinidades electivas* de Goethe”, p. 101.

⁴⁸ Reyes Mate, *op. cit.*, p. 53. Dice Agamben: “En cierto sentido, la expropiación de la experiencia estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna. ‘La experiencia, si se encuentra espontáneamente, se llama «caso», si es expresamente buscada toma el nombre de «experimento». Pero la experiencia común no es más que una escoba rota, un proceder a tientas como quien de noche fuera merodeando aquí y allá con la esperanza de acertar el camino justo, cuando sería mucho más útil y prudente esperar el día, encender una luz y luego dar con la calle”. (*Infancia e historia*, p. 13 [Agamben cita aquí a Francis Bacon]).

tierra todo se ha vuelto indiferente al destino de los hijos del hombre, y ya de ninguna parte les habla una voz o les obedece”.⁴⁹ En este mundo desencantado se han acallado infinitas voces.

Puede parecer un extravío hablar de las voces del cielo y de la tierra; sin embargo aquí lo importante es la crítica a la razón ilustrada que esta observación lleva implícita.⁵⁰ En este tenor dice Reyes Mate:

Con esta reducción de la experiencia a experimento, las experiencias que no sirvieran en el laboratorio eran reexpedidas al negociado del sentimiento o de la literatura. Pero a Benjamin, a quien le interesan filosóficamente esos desechos, no se le escapa que han tenido cobijo en la religión.⁵¹

En la religión, como en un repositorio de desechos, han ido a parar elementos esenciales para la vida. Y es que como dice Georg Simmel:

...la Ilustración sería ciega si pensara que, con un par de siglos de crítica a los contenidos religiosos, ha destruido un anhelo que ha dominado a la humanidad desde el primer despertar de su historia (...) La extraordinaria seriedad de la situación actual consiste en que no se declara ilusorio este o aquel dogma, sino el contenido de creencia trascendente como tal; lo que sobrevive ahora ya no es la forma de la trascendencia, que busca una nueva satisfacción, sino algo más profundo y más desamparado: *la necesidad*.⁵²

Se trata de una necesidad sin objeto... Pero volvamos brevemente a la imagen de la estrella fugaz. La esperanza, mirada bajo la imagen de la estrella que cae, habla, como Benjamin mismo señala, de su naturaleza paradójica y misteriosa. Más como cuando en el caso de Eduard y Otilie, no se le logra advertir, a pesar de ser *para* ellos, a pesar de ser una “promesa de salvación” *dirigida a ellos*.

La estrella fugaz es una imagen que por su naturaleza da cuenta de la fragilidad y de lo efímero del fulgor de la esperanza. Puede que aquél que la espera y para el que está destinada no llegue a advertirla, como el caso de los amantes de la novela de Goethe. Es posible. Pero también puede ser que precisamente su fugacidad interpele a una cualidad opuesta en aquél que la alberga o al que va dirigida.

No advertir las señales de la esperanza, pasar de largo frente a aquello que salva y que es tan caro y añorado, es parte del misterio de la misma. Aquello tan anhelado está, de algún modo, “al alcance de la mano”, y más aún, pertenece ya de algún modo a aquél que va en su busca, sin embargo, es...

⁴⁹ Leskov *apud* Benjamin, *El narrador*, p. 78.

⁵⁰ La crítica a la razón ilustrada que puede hacerse desde Goethe y que Benjamin traza en su texto sobre *Las afinidades electivas*, sugiere una ampliación de la concepción de experiencia, que logre abarcar la dimensión simbólico-afectiva ampliamente desarrollada por el célebre escritor. En este aspecto Benjamin se aproxima mucho a la concepción de Simmel, expuesta en su texto *Kant y Goethe: para la historia de la concepción moderna del mundo*.

⁵¹ Reyes Mate, *op. cit.*, p. 53.

⁵² Simmel, “El problema de la situación religiosa”, en *Sobre la aventura*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Península, 1988, p. 189.

...como si todo el sentido de nuestra existencia residiera en una lejanía tan remota que no pudiéramos localizarlo (...) y, luego, por otro lado, como si lo tuviéramos a la vista y al alcance de la mano, si no fuera porque siempre nos falta un poquito de valor, de fuerza o de seguridad interna.⁵³

Valor, fuerza, seguridad es lo que el don de la esperanza demandaría en aquel a quien se dirige, pero precisamente por ofrecerse a los seres humanos, no puede dejar de ser ambivalente, de bascular entre una distancia remota y un pequeño impulso de la voluntad, siéndole atribuido lo que en ellos genera: acción y espera.

Otra de las imágenes que nos es ofrecida por Benjamin para acercarnos a este aspecto paradójico de la esperanza, es la labrada en bronce por Andrea Pisano en la puerta sur del baptisterio de San Juan en Florencia.

Benjamin describe a la *Spes* (esperanza) labrada por Pisano de este modo: “Sentada, alza los brazos con gesto desvalido hacia un fruto que le resulta inalcanzable. Y sin embargo es alada. Nada más verdadero”.⁵⁴ Como esta imagen expresa, proximidad y lejanía simultáneas son propias de la esperanza. Pero vayamos de la imagen que Benjamin crea con sus palabras hacia la imagen concreta por él descrita a fin de registrar esta simultaneidad, y completar el pensamiento-imagen con la imagen-pensamiento.

La esperanza de Pisano es un ángel que tiene tras de sí una especie de taburete. La presencia de este objeto y la posición de su cuerpo hacen que el ángel parezca, en parte, sentado; sin embargo el taburete está, si cabe, más atrás que en un segundo plano, casi como si se difuminara, y la posición del ángel con respecto al taburete no sugieren que esté del todo apoyado. Pero lo más importante: la posición del cuerpo —en particular la flexión de la pierna que queda al frente— muestra una tensión que no es del todo propia de la posición de estar sentado y sugiere que el ángel se está levantando. Entonces, en la posición del ángel, que al mismo tiempo que está sentado está incorporándose, queda sugerida la

⁵³ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, pp. 611-612.

⁵⁴ Walter Benjamin, “Florencia, baptisterio”, en *Dirección única*, trad. Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 42.

presencia simultánea de aquellos aspectos de la esperanza antes mencionados: distancia y proximidad, espera y acción.⁵⁵ El ángel está sentado y se incorpora, está esperando y al mismo tiempo, se mueve.⁵⁶



La frase con la que Benjamin habla de la *Spes* indica asimismo este doble sentido: el de la impotencia, el desvalimiento, pero también, el de posibilidad al alcance de la mano. En lo que podría interpretarse como la primera parte de la frase, Benjamin describe al ángel sentado y con un gesto patético; sin embargo en la segunda parte de la frase introduce una ruptura. La clave la podría dar la conjunción con la que inicia: “Y sin embargo es alada. Nada más verdadero”.⁵⁷ Si se lee como si fuera una pieza de un solo movimiento, la frase traza a la esperanza como una cruel ironía, pero si se lee como una pieza de dos movimientos, la esperanza aparece como una imagen brillante.

Es necesario, además, poner en contexto el fragmento donde Benjamin alude a la *Spes* de Pisano: la alusión aparece junto con una serie de fragmentos reunidos en *Dirección única* bajo el nombre de “Recuerdos de viaje”, que cierran con una viñeta que ofrece una imagen muy poderosa: el cielo iluminado por un “violento resplandor”. Se trata de un sueño de Benjamin, en el que sale de una casa,

⁵⁵ Intentaré justificar esta interpretación apoyándome brevemente en Simmel: en su ensayo sobre Rodin, Simmel muestra que en artes plásticas como la pintura y la escultura la unidad de los elementos dualistas de la vida puede hacerse visible. A través no sólo de la obra del escultor francés, sino también de la de Meunier y Miguel Ángel, Simmel encuentra que la clave para la expresión de esta unidad de la dualidad (por ejemplo la de espíritu-naturaleza) es la captación del movimiento como forma y como contenido (Cfr. Simmel, “Rodin”, en *Sobre la aventura*).

⁵⁶ Desde luego esta cuestión ameritaría una profundización que conduce hacia la historia del arte. Sin embargo ha de tenerse en cuenta que la *Spes* es una imagen que al tiempo que expresa la concepción de Benjamin acerca de la esperanza, también busca generar una reflexión.

⁵⁷ La manera en que la conjunción “y” puede significar en términos filosóficos la unión de dos elementos opuestos, aparentemente inconciliables, la muestra Simmel en su ensayo *Kant y Goethe*, en el que prefigura la posibilidad de que no se tenga que optar entre el “principio subjetivo” o el “principio objetivo” (el primero representado por Goethe y el segundo por Kant), sino que se pueda llegar a la unidad de ambos: el “principio subjetivo” y el “principio objetivo”.

mira hacia el cielo y se encuentra con una noche resplandeciente, cuajada de estrellas, a tal punto que las constelaciones se hacen “físicamente presentes”. Así, ve un león, una virgen, una balanza en el cielo, pero no como el resultado de la imaginación que une infinitos puntos luminosos y crea una figura, sino como una presencia real. Ésa es la imagen que sigue a la imagen de la esperanza del baptisterio de Florencia. Y es tan intensa aquella última, que alcanza a iluminar a la que le antecede.

“Recuerdos de viaje” recoge impresiones de elementos aparentemente nimios, de detalles que forman parte, en su mayoría, de recintos religiosos. Las imágenes-pensamiento ofrecidas por Benjamin están reunidas sin duda bajo una idea o intención. ¿Cuál podría ser ésta? Quizás, las diversas expresiones de la vida religiosa.⁵⁸ Esas formas, objetivadas en esculturas, figuras religiosas, grabados, edificaciones, y proyectadas en elementos de la naturaleza como el mar y el cielo,⁵⁹ son la forma visible de una manera de estar en el mundo y relacionarse, que puede o no estar vinculada a un contenido de creencia determinado.

La *Spes* de Pisano, si se le interpreta con relación a las otras imágenes grabadas en la puerta del baptisterio, habla de un contenido de creencia en particular: el de la Iglesia católica. Eso no anula la particular forma en que Andrea Pisano pudo haber experimentado su religiosidad o la interpretación que de tales contenidos pudiera tener, como se hace manifiesto en los grabados que integran la puerta, en donde el escultor grabó imágenes de la vida de San Juan Bautista, seguidas de las virtudes teologales y las virtudes cardinales. Llama la atención que haya alterado el orden de las virtudes teologales, quedando la esperanza en primer lugar, antes que la fe. La puerta del baptisterio narra entonces la vida del santo y a continuación la virtud que destaca es la esperanza, lo que sin duda debió tener algún sentido, sobre todo si se atiende a que, de acuerdo con la Biblia, ese santo se definió como “la voz que clama en el desierto”.⁶⁰

⁵⁸ Así por ejemplo, entre los fragmentos reunidos por Benjamin, está el recuerdo de un detalle de la catedral de San Basilio: el Cristo en brazos de la virgen, que a ojos de Benjamin hablaría de una especie de cosificación de la figura de Cristo, que en brazos de la *madonna* se convierte en un muñeco de madera, que vendría a ser, realmente, la figura a la cual se llora. Dice: “Lo que la ‘madonna’ bizantina sostiene en brazos no es más que un muñeco de madera de tamaño natural. Su expresión de dolor ante un Cristo cuya condición de niño queda sólo evocada, sugerida, es más intensa que la que sería capaz de exteriorizar ante la imagen real de un niño” (“Moscú, catedral de San Basilio”, viñeta dentro de “Recuerdos de viaje”, en Benjamin, *Dirección única*, p. 41).

⁵⁹ Detalles como estos son tomados por Benjamin como motivo en “Recuerdos de viaje”, integrado por los fragmentos “Atrani”, “Marina”, “Versalles, fachada”, “Castillo de Heidelberg”, “Sevilla, alcázar”, “Marsella, catedral”, “Catedral de Friburgo”, “Moscú, catedral de San Basilio”, “Boscotrecase”, “Nápoles, Museo nazionale”, “Florencia, baptisterio” y “Cielo”.

⁶⁰ Esa definición se encuentra en Juan 1:23. Desde luego no es mi intención profundizar en cuestiones teológicas, para las cuales además de no ser el espacio, no cuento con los elementos suficientes para argumentar. Sólo me ha interesado una línea que es interesante advertir.

Por su parte Benjamin, quien articula imágenes como la de Pisano y la del mencionado cielo constelado, expresa otra forma de la vida religiosa, que sin dejar de tener vínculos con los contenidos de creencia institucionalizados, estaría más en el sentido de la religiosidad, según la entiende Simmel.

Con el concepto de “religiosidad” el autor de *Filosofía del dinero* hace referencia a la elaboración de *un* punto de vista a partir del cual se interpreta el todo, a la forma en que los contenidos de la vida son tejidos como una totalidad, así como a un tono psicológico que sabe integrar con intensidad afectos aparentemente opuestos. Se trata, dice Simmel, de “una tonalidad propia e inconfundible en la que nuestra alma toca la melodía” de los contenidos vitales, una forma de comunión con la totalidad que tiene como fundamento el ser.⁶¹ La experiencia religiosa, en este sentido, no estaría ligada exclusivamente a “objetos trascendentes”, sino que puede encontrarse en “el modo en que a menudo el hombre estéticamente interesado se comporta con lo visiblemente bello”, por ejemplo.

Desde este punto quizás se hagan más comprensibles las imágenes articuladas por Benjamin, la manera en que tanto un cielo poblado de estrellas como un grabado representando a la esperanza se vinculan. Digamos que ambos son objetivación de sentimientos afines. Si bien desde luego un cielo estrellado en el que se distinguen las constelaciones no es creación humana, sí lo es aquello que se proyecta en éste, como da cuenta el sueño de Benjamin, donde se hacen físicamente presentes las figuras dibujadas en las constelaciones. Así, en imágenes como éstas Benjamin muestra su religiosidad.

Y es que precisamente en ese ámbito, el de la religiosidad, es donde se encuentra la esperanza.

El concepto de religiosidad de Simmel es lo suficientemente flexible para dar cabida a lo que Benjamin expresa. A sus lectores puede asistirnos en la tarea de comprender la rica y heterogénea obra del autor de *Infancia en Berlín*; al respecto, es necesario hacer notar la forma en la que en Benjamin esto se convierte en acto. Así, va de la teología al materialismo sin hacerse problema, para traspasar o ampliar las fronteras de una y otro. Desde ahí es que libremente, por ejemplo, Benjamin utiliza la figura del ángel.

Que Benjamin tome al ángel grabado por Andrea Pisano para representar la esperanza no es casual. La obra de Benjamin y su propia vida estuvieron pobladas por ángeles, entre los que se encuentran el ángel de la victoria (Siegessäule) que además de ser emblema de su ciudad fue uno de los íconos de su niñez; el ángel de la historia (Angelus Novus), con el que representa su concepto del devenir humano;

⁶¹ Simmel, “Contribuciones para una epistemología de la religión”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, p. 141.

y, entre otros más, *Agesilaus Santander*, el nombre que, de acuerdo con Benjamin, le fue dado secretamente por su padres.⁶²

Pero además de los ángeles que él extrajo del arte o de la iconografía política para usarlos como alegorías, Benjamin también se aproximó a los ángeles creados por Franz Kafka, a cuya obra fue muy cercano en parte quizás por los paralelos biográficos que tenía con el escritor praguense. Muchos son los ángeles de Kafka,⁶³ sin embargo a fin de continuar mostrando el sentido dual de la esperanza abordaré brevemente uno de ellos: el ángel que se le apareció a Kafka en 1914.

Kafka narra en su diario la majestuosa aparición de un ángel de ropajes “violeta azulado” y enormes y bellas alas. Tras la perplejidad del primer momento, relata haber caído en la cuenta de lo que estaba viendo y decirse para sus adentros: “Así que es un ángel (...) lleva todo el día volando hacia mí, y yo, en mi incredulidad, no lo sabía. Ahora me hablará”. Sin embargo, en cuanto vuelve a levantar los ojos encuentra que el ángel se ha convertido en un mascarón de proa... que finalmente le sirve como candelabro para cobijarse bajo su “tenue luz”.⁶⁴

Como se verá, el ángel de la aparición primero se muestra magnífico, impactante, para después convertirse en un humilde mascarón de proa que de la magnificencia original mantiene apenas una “luz penumbrosa” bajo la cual Kafka se alumbra, permaneciendo sentado “hasta muy entrada la noche”. ¿Qué interpretación se le puede dar a esta imagen? José María González señala que se trata del “ángel que enseña y educa en la espera y en la paciencia a los seres humanos”. En este ángel, dice González, “la revelación ya no existe más que como una débil luz en la larga noche de la vida”.⁶⁵

El ángel aparecido a Kafka entonces sería un ángel de la espera: de la esperanza como espera.⁶⁶ Sin embargo en el fondo quizás la luz no sea tan penumbrosa. Kafka refiere al mascarón de proa sólo

⁶² La vinculación de Benjamin con los ángeles ha sido estudiada por Gershom Scholem en *Walter Benjamin y su ángel* y en *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, así como por José María González García en sus artículos “Walter Benjamin: The Angel of Victory and the Angel of History”, “Walter Benjamin: ángel de la victoria y ángel de la historia”, “Walter Benjamin y los ángeles de la memoria en la ciudad de Berlín”, y “Los ángeles de Franz Kafka en Walter Benjamin”.

⁶³ José María González hace un recuento pormenorizado de la aparición de ángeles en la obra así como en los diarios y cartas de Franz Kafka (*vid.* “Los ángeles de Franz Kafka en Walter Benjamin”, capítulo del libro de J. A. Roche Cárcel (ed.), *La Sociología como una de las bellas artes. La influencia de la literatura y las artes en el pensamiento sociológico*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 79-128).

⁶⁴ Franz Kafka, *Diarios (1914-1918)*, *apud* José María González, “Los ángeles de Franz Kafka...”, pp. 168-169.

⁶⁵ José María González, “Los ángeles de Franz Kafka...”, p. 169.

⁶⁶ Aquí cabría preguntar: ¿de la espera esperanzada o de la espera sin esperanza? En Benjamin podemos encontrar ambos sentidos. Dice en “Lámpara de arco”, otra de las imágenes de *Dirección única*: “A una persona la conoce únicamente quien la ama sin esperanza”. Aunque cabría preguntar: ¿es posible esperar sin esperanza?

como un objeto “que cuelga del techo en las tabernas”, pero en cambio Benjamin reconoce una dignidad en ese objeto:

[En] estos seres maltratados de distancia y viaje (...) [t]odos los rostros están erosionados por lágrimas saladas, las miradas que salen de los huecos moldeados de madera dirigidas hacia arriba, los brazos, si todavía los tienen, cruzados sobre el pecho en actitud de conjura. ¿Quiénes son —tan indeciblemente desvalidas e irritantes— estas nióbides del mar? (...) Porque atravesaron cimas más blancas que las de Tracia y fueron golpeadas por garras más salvajes que las de las bestias, seguidoras de Artemisa —ellos, los mascarones de proa.⁶⁷

Quizás una vez desmontados de su sitio original, los mascarones de proa parezcan objetos inútiles, al punto de ser “irritantes” como dice Benjamin, sin embargo como también hace notar el filósofo de Berlín, estos objetos “erosionados por lágrimas saladas” han atravesado terribles batallas en las que se han mantenido siempre al frente; batallas libradas con una de las fuerzas más implacables y aún misteriosas de la naturaleza: el océano. Así, que un objeto como ese pase a ser emblema de la esperanza no la reduce ni opaca su fulgor: los mascarones de proa narran una lucha victoriosa, precisamente porque, digamos, viven para contarlo.⁶⁸ Y es que en la esperanza hay una sobrevivencia. Benjamin lo sugiere al señalar que “toda esperanza”, incluso “la más rica” proviene del “ínfimo destello” de luz que “sobrevive a la noche”: Venus, “la estrella vespertina”.⁶⁹

Otro astro, Venus, viene a ofrecer una imagen más de la esperanza. Y Venus, podría definírsele así, “es la que sobrevive”. “A medida que el sol se va apagando” —dice Benjamin— “sale en el crepúsculo la estrella vespertina”. Es la estrella de la mañana y también la estrella vespertina que anuncia que nuevamente saldrá el sol. Permanezca o no visible toda la noche, Venus ofrece un pequeño destello. Será de quienes la vean, guardar o no la esperanza y mantener en ellos ese destello.

La esperanza entonces no es inmovilidad, sino acción: un movimiento interno y un hacer. Otro la ofrece como don, pero el que desea recibirla y conservarla ha de perseverar. Es como si esa luz pidiera que se le mantuviera, pero adentro. La luz se mantiene prendida, pero no es ya visible. Es en este sentido una especie de prueba: no olvidarla, sostenerla, no claudicar. Ponerle combustible, cuidarla del viento. Un don ha sido dado, y se espera que aquél a quien toca sepa valorarlo. Es entonces un voto de confianza. Quizás lo que dice Benjamin acerca de que paradójicamente jamás es para quien la alberga

⁶⁷ Walter Benjamin, “Estatuas” viñeta en “Mar del norte”, en *Denkbilder. Epifanías en viajes*, trad. Susana Mayer, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011, p. 113.

⁶⁸ Al respecto, cabría recordar que para Benjamin una de las figuras que encarnan el arte de narrar son los marinos.

⁶⁹ Walter Benjamin, “*Las afinidades electivas* de Goethe”, p. 101.

sea porque es un misterio y su surgimiento o aparición son fortuitos, o tal vez porque aquél que produce luz, alumbra a otros, antes que a sí mismo. De ahí que Benjamin diga que “la esperanza sólo nos ha sido dada por los desesperanzados”. A ellos como a nadie les urgía hacer aparecer la luz, y es posible que no llegaran a disfrutarla, pero como también diría el filósofo de Berlín, la esperanza no es sólo de los vivos, sino también de los muertos.

La esperanza es, en parte, una fuerza de no rendición; fuerza que conduce a darle la vuelta a la lógica dominante. Por más “natural”, “absoluta”, “real” o “única posible” que pretenda ser esa lógica, aún podemos soñar que hay vías alternas, que hay otros modos de relacionarse con las cosas, con el espacio y el tiempo, con otros seres humanos, con la naturaleza. Y esos otros modos están presentes, aunque pasen inadvertidos. Al “nuevo bárbaro” en sentido positivo, como señala Benjamin, le toca “comenzar desde el principio”, y en este sentido, voltear hacia lo pequeño, lo invisibilizado, lo aparentemente nimio, no sólo en el mundo, sino también en él mismo. Hay herramientas que han pasado inadvertidas, y que como Benjamin muestra, es posible, con un golpe de suerte y voluntad, reactivar: de ahí su mirada vuelta hacia la infancia. Y es que ahí hay una otredad dentro de cada sujeto a la cual es posible recurrir; otredad en la que encuentra esperanza porque muestra nuevas posibilidades.

Hay entonces una potencia oculta en lo pequeño, en lo sutil. Pequeñas luces que pueden encender una llama. No es casual que sea lugar común equiparar la esperanza con una llama. Sin embargo esto no debe conducir a la idea de que es algo que simplemente está al alcance de la mano o se pueda producir de cualquier manera. Sí y no. Están cerca, efectivamente, más cerca de lo que podamos llegar a imaginar aquellas luces titilantes, pero solemos ser ciegos a ellas. Y no es sólo nuestra incapacidad o nuestro desdén; es también producto de la fantasmagoría: deliberadamente han sido ocultadas las relaciones de dominio, y nosotros hemos sido socializados para aprehender el mundo y la realidad de una manera, por una vía, y a partir de un valor, dirigidos a velar, denostar, o cuando lo anterior ya no es posible, a devorar, asimilar o bien neutralizar todo aquello que pudiera abrir una puerta hacia una realidad distinta.

“La modernidad es la época del infierno”, dice Benjamin.⁷⁰ La destructividad del modo de producción capitalista y de la clase que detenta el poder llega a un punto tal que amenaza la totalidad de la vida. Cuando Benjamin habla de la acumulación de ruinas, en su conocida Tesis IX sobre la historia, se refiere precisamente a esto, o al menos así resuenan sus palabras para muchos lectores de la actualidad; lectura que se ve reforzada por lo que Benjamin señala acerca de cómo ciertas palabras o imágenes pueden encontrar una más acabada interpretación en el futuro, más que en la época en que fueron

⁷⁰ Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, pp. 558 y 838-839 (se trata de la misma cita, sólo levemente modificada).

creadas.⁷¹ Así, desde este punto puede verse que Benjamin apuntó hacia la catástrofe de su época, que es también la nuestra, la cual ha venido gestándose desde mucho tiempo atrás, y que en su momento no se quiso o no se supo ver, tal como sucede ahora. Habría que advertir, dice este filósofo, “con qué cuidado y anticipación se ha preparado la miseria que se abate” sobre nosotros,⁷² sin embargo estamos sumergidos en un sueño.

Desde el registro de la catástrofe y del colapso quizás pueda ser hoy más asequible lo que significa la “destrucción de la experiencia”, en tanto manifestación subjetiva de lo que trae consigo el avance y persistencia de la modernidad capitalista y de su estilo de vida; en la medida en que dicha destrucción es la condición de posibilidad para su reproducción y para la neutralización de los intentos de subvertirla. Y es que la destrucción/empobrecimiento/atrofia de la experiencia habla de un sujeto dormido al cual es preciso despertar.

Despertar

Hablar de la esperanza es entonces hablar de la posibilidad del despertar; motivo que una y otra vez aparece en la obra de Benjamin desde sus escritos de juventud hasta sus últimas obras. Pareciera que ésta fuera una urgencia que lo habitó desde muy temprano en su vida, a tal punto que puede encontrarse explícitamente declarado este objetivo tanto en el *Libro de los Pasajes*, como en una de sus primeras publicaciones, en la que este llamado aparece como una arenga llena de ardor:⁷³

...nuestra revista *quiere contribuir con todas sus fuerzas* a que la juventud despierte, a que la juventud participe en la batalla que se está librando en torno a ella (...) Nuestra revista (...) Quiere mostrarle caminos para que despierte al sentimiento de comunidad, para que despierte a la consciencia de sí misma.⁷⁴

El texto aquí citado se llama “La bella durmiente”; imagen de cuento de hadas que en un inicio de su proyecto sobre el Libro de los Pasajes, Benjamin se planteó también utilizar, abandonándola después sólo en su explicitación, mas no en su contenido. Al respecto dice Susan Buck-Morss:

...el proyecto de las Arcadas fue concebido originalmente como una “escena férica de carácter dialéctico”, de manera que el [Libro de los Pasajes] se transforma en una nueva manera marxista de

⁷¹ Benjamin retoma las palabras de André Monglond: “El pasado ha dejado de sí en los textos literarios imágenes comparables a las que la luz imprime sobre una placa sensible. Sólo el porvenir posee reveladores lo suficientemente activos como para poner de manifiesto perfectamente tales clichés” (*apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 484).

⁷² Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 484.

⁷³ Precisamente “Ardor” fue el pseudónimo que utilizara para firmar esta contribución en la revista juvenil “Der Anfang” (el comienzo).

⁷⁴ Walter Benjamin, “La bella durmiente”, en *Obras*, libro II, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2005, p. 10. Sin cursivas en el original.

narrar La bella durmiente, puesto que se refería al “despertar” (...) del sueño colectivo de la fantasmagoría de la mercancía.⁷⁵

No es casual esta evocación al cuento de hadas y con éste, a la infancia. Y es que las ideas de Benjamin en torno al despertar se desprenden de iluminaciones experimentadas en su propia niñez así como de las “intuiciones filosóficas” elaboradas a partir de éstas.⁷⁶

Es necesario hacer notar, no obstante, que cuando Benjamin escribe sobre su infancia no lo hace en clave autobiográfica meramente. Las imágenes que ofrece son producto de una búsqueda que rebasa su individualidad: “mis recuerdos infantiles son la raíz de mi teoría de la experiencia”.⁷⁷ Teoría a través de la cual busca mostrar al ser humano alienado, al tiempo que apunta hacia la necesidad del despertar y las posibles vías para hacerlo.

Si “cada época sueña la siguiente”,⁷⁸ cada niño sueña con el adulto que quiere ser. Es posible que el adulto que haya devenido sea en parte la pesadilla del niño, si aquél olvidó sus sueños de infancia y creció “de manera equivocada”.⁷⁹ Sin embargo, al mismo tiempo es posible que algo de ese niño continúe vivo y pueda proveer al adulto de una forma de conocer y relacionarse con el mundo que abran una vía alternativa al infierno aluzado del mundo moderno.⁸⁰

Acceder a esas otras formas de conocer y relacionarse, a esa otra experiencia que está en la infancia, no es sencillo. Se accede por la puerta de la memoria, pero no de la voluntaria, sino por la que es despertada involuntariamente: “Los esfuerzos voluntarios de nuestra inteligencia no sirven para recuperar el pasado. Esta recuperación sólo es posible de manera fortuita, cuando por puro azar nos encontramos con un objeto que nos devuelve el tiempo perdido”.⁸¹

Para esta tarea las vías conocidas muestran su esterilidad. No es la vía de la razón, no es tampoco el esfuerzo deliberado lo que puede abrir el recuerdo. No. Su aparición es un hecho fortuito que demanda

⁷⁵ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Madrid, La balsa de la Medusa, 2001, p. 298.

⁷⁶ Cfr. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁷ Benjamin, *apud* Manuel E. Vázquez, *Ciudad de la memoria. Infancia de Walter Benjamin*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnànim, 1996, p. 13.

⁷⁸ Jules Michelet, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 173.

⁷⁹ Giulio Schiavoni, “Frente a un mundo de sueño. Walter Benjamin y la enciclopedia mágica de la infancia”, en Walter Benjamin, *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Bss. Ass., Nueva Visión, 1989, p. 17.

⁸⁰ La imagen del infierno aluzado, sobreiluminado por los reflectores del espectáculo en el que se ha convertido la vida moderna, la tomo de Georges Didi-Huberman.

⁸¹ José M. González García, “Walter Benjamin y los Ángeles de la Memoria en la ciudad de Berlín”, capítulo del libro de María Elena Cantarino Suñer y Faustino Oncina Coves (eds.), *Estética de la Memoria*, Valencia, Universitat de València, 2011, p. 80.

cierta “actitud del espíritu” para aprehenderlo y saber usufructuarlo. Es como la posibilidad de avistar un animal salvaje: hay que tener disposición a esperar, paciencia y a la vez la confianza de que en algún momento podría aparecer, reconociendo que es algo que está fuera de nuestro control y que puede suceder cuando menos se espera, o bien podría no suceder; cualidades que lejos de ser cultivadas por la cultura moderna, son poco valoradas, pues por el contrario, hombres y mujeres modernos vivimos en un estado de insatisfacción permanente que impele a una búsqueda frenética, al mismo tiempo que vivimos en un afán por controlarlo todo y por afirmar la imagen de nosotros mismos a través de las metas que alcanzamos y el reflejo de éstas que los ojos de los otros nos devuelven. De modo que estar abiertos al suceso, tener “presencia de espíritu”, como llama Benjamin a esta forma de disposición, es una condición de posibilidad que implica ya un hacer distinto. Es ésta “una de las formas más realistas de conducta” dice el filósofo,⁸² pues lejos de flotar en el mundo de las ideas, implica abocarse a lo concreto, situándose en el aquí y ahora. Implica, pues, “dedicación al momento actual”.⁸³ De ese modo es como podría advenir el recuerdo. Pero hay también otras vías.

José María González muestra cómo Benjamin, en forma similar a como lo hiciera Proust con la magdalena remojada en tila, descubrió ese objeto que despertó en él la memoria involuntaria durante uno de sus experimentos con hachís. Este objeto fue la columna de la victoria. Elemento icónico de su niñez (y de su ciudad) que dejó su lugar en el entonces poco concurrido espacio que tenía en el *Tiergarten*, para convertirse en un apetitoso pastel: “Oh columna de la victoria dorada al horno/ con azúcar de niebla en los días de invierno...”⁸⁴ Poema compuesto por Benjamin bajo los efectos del hachís y que precisamente abre su libro más representativo acerca de aquello desatado por su memoria involuntaria: su *Infancia en Berlín hacia 1900*.

El sabor dulce del ángel de la victoria de harina y azúcar tostada conecta a Benjamin con el “dios de la ciudad”⁸⁵ de Berlín, y éste, a su vez, pone a Benjamin, como una figura de papel en un escenario,⁸⁶ en su logia, ese umbral que demarcaba “las moradas de los berlineses” y en donde encuentra eso largamente buscado: su infancia.

⁸² Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 472.

⁸³ Claudio Naranjo, *El niño divino y el héroe*, España, Desclée de Brouwer, 2018, p. 22.

⁸⁴ José M. González García, “Walter Benjamin y los Ángeles...”, *op. cit.*, p. 78.

⁸⁵ *Vid.* Benjamin, “Logias”, en *Infancia en Berlín hacia 1900*, trad. Klaus Wagner, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 123-127.

⁸⁶ Intento aquí jugar con la fantasía que refiere haber tenido Benjamin de niño al estar en la parte más alta de la Columna de la victoria; fantasía consistente en tomar a las personas, que desde esa altura parecían figuras de papel, y reubicarlas en una posición en la que no perturbaran la vista.

En la logia Benjamin se encuentra con el niño que fue. Ésa es su cuna, reconoce. Abrazado por las cariátides, a resguardo bajo los arcos de las logias, parado en medio del patio, ahí está *su* niño. Un golpe de suerte le permitió encontrarlo, o quizás fue la venia concedida por la diosa Niké y por el “dios de la ciudad” de Berlín.

Una vez desatada la memoria y de la mano del niño, a Benjamin le llega el “aire” que une los momentos más significativos de su vida. Estaba guardado en las logias y en los patios que éstas coronaban. Ese “aire”, además, hace aparecer “las imágenes y alegorías que dominan [sus] pensamientos”.⁸⁷ Es la infancia “lo que busco realmente”,⁸⁸ reconoce.

Mas es necesario no olvidar el filo político de la propuesta benjaminiana. Recordar la infancia, para recuperar las propias dimensiones soterradas, no está dirigido meramente a abrir un remanso en la memoria en el cual encontrar refugio. Se trata de encender una esperanza que empuje hacia el despertar, pero no sólo individual, sino colectivo. Es decir, se plantea en términos no sólo ontogenéticos, sino también filogenéticos. De hecho el Libro de los Pasajes tenía la intención de despertar a los hombres y mujeres de su generación a través de la recordación del siglo XIX, en donde además de transcurrir la infancia de éstos, se encontraban los orígenes de la modernidad capitalista que en ese momento estaban vivenciando.

...si la historia futura no está determinada, y por tanto sus formas nos son aún desconocidas, y si la conciencia no puede trascender el horizonte de su contexto sociohistórico, ¿dónde podría recurrir la imaginación sino al pasado muerto para conceptualizar el mundo que-no-es-aún?⁸⁹

La realidad soñada, el mundo por construir se erigiría sobre los cimientos de lo que en algún momento fue, pero también de lo que pudo ser pero no llegó a materializarse. No se trata de una reedición, una repetición. Es una recuperación. Sin embargo, es necesario salir del registro del orden dominante para encontrar los materiales que le podrían dar forma. Si recurrimos a la historia tal como nos es transmitida no encontraremos más que lo ya conocido y padecido, que se impone tan violentamente y se hace tan apabullantemente presente que pareciera no haber más horizonte. Sin embargo, hay destellos que nos señalan dónde buscar: precisamente en aquello que ha sido aplastado, invisibilizado, denostado. Y que en el caso de Benjamin fue la infancia.

⁸⁷ Benjamin, “Logias”, en *Infancia en Berlín*, p. 123.

⁸⁸ Benjamin, “Juego de letras”, en *Infancia en Berlín*, p. 77.

⁸⁹ Buck-Morss, *op. cit.*, p. 143.

La experiencia de la infancia

Cuando Benjamin llega al Berlín de 1900, ciudad mágica poblada de demonios, náyades, fantasmas, hadas, monstruos y ángeles, además de personajes del panteón griego, se percata de los mensajes y presagios que se le habían ofrecido y había pasado por alto. Resultaba urgente recuperarlos, o cuando menos recuperar esa forma de ser y de hacer que habían permitido que tales mensajes y presagios aparecieran. Una de esas formas es un particular tipo de lectura.

Benjamin recuerda cómo de niño, literalmente, se sumergía en los libros: tan intensamente que se tapaba los oídos, como quien hace una inmersión en el agua y se tapa la nariz. “Sordo (...) recuerdo haber escuchado narrar”, dice Benjamin.⁹⁰ Pero no sólo el narrador se presentificaba. El libro mismo era ya una presencia, pues como recuerda, abrirlo era como abrir las entrañas de un organismo vivo, al mismo tiempo que lo que ahí le era narrado le permitía realizar viajes tan vívidos como los que también el panorama y luego el cine le posibilitaron.

Esta intensidad y carácter profundamente vívido de la lectura, no se limitaba a los libros. Benjamin se proponía “leer lo no escrito”.⁹¹ En este sentido, el filósofo retoma la concepción de Baudelaire de que “todo el universo visible no es nada más que una tienda de imágenes y signos”,⁹² aunque quizás Benjamin dé un paso adelante. Efectivamente el “universo visible” vehicula un sinfín de mensajes, algunos soterrados y otros más explícitos que exigen nuestra atención y nos dicen cómo vivir, qué desear, qué odiar, cómo ser, qué es verdad: literalmente somos un blanco de ataque, una tierra en permanente colonización, siendo nuestra mirada teledirigida hacia las pantallas que copan hoy nuestro mundo. Esos mensajes que nos sobresaturan, son los mensajes de la cultura dominante. Sin embargo hay espacios, hay seres, hay cosas que también nos hablan, pero con otros lenguajes. Para aprehenderlos requerimos de usar nuestros sentidos de forma distinta: la vista no es el sentido preponderante para aprehender esos seres, cosas, espacios; los cuales, además, apelan a otras facultades nuestras. No demandan nuestra pasividad; al contrario, cuando los logramos captar generan una acción, un movimiento interno, una innervación. Aquellos lenguajes, aquellos mensajes son lo que Benjamin nos propone leer.

Lo que encuentra el niño (y el hombre en un vago recuerdo) en los viejos pliegues del vestido en los que se metía al aferrarse a la falda de la madre: eso es lo que han de contener estas páginas.⁹³

⁹⁰ Benjamin, “Libros”, en *Infancia en Berlín*, p. 89.

⁹¹ Cita de Hoffmannsthal, en Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 421.

⁹² *Apud* Buck-Morss, *op. cit.*, p. 200.

⁹³ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 397.

Estamos aquí en la dimensión de lo sutil, de donde emergen las experiencias de infancia descritas por Benjamin. Ahí se encuentra lo “subestimado, ignorado, silenciado o rechazado por el mundo de los adultos por su ingenuidad, infantilidad, irrelevancia o ‘locura’”,⁹⁴ es decir, el niño y su tierra poblada de luces.

En algunas de sus reminiscencias así como en escritos en estados alterados de conciencia, Benjamin refiere la manera en que los niños encuentran mensajes en los lugares más inesperados, por ejemplo, en los pliegues de una cortina,⁹⁵ o bien, cómo son ellos mismos quienes los guardan en lugares que de tan anodinos, resultan insólitos.

Esconder significa dejar huellas. Pero unas que sean invisibles (...) cuanto más aéreo un escondrijo, también más ingenioso. Cuanto más a la vista está, mejor.⁹⁶

Pliegues, dobladillos, huecos, ranuras, grietas, rincones, suelen estar asociados en los escritos de Benjamin con la infancia; lugares inadvertidos, casi que inexistentes con los que los niños se vinculan, y en los que encuentran o bien dejan mensajes. Por ejemplo, en uno de sus apuntes durante una prueba de mesalina, Benjamin relaciona a los niños con “el arte de hacer dobladillos”, que es, digamos, el arte de crear un espacio, sí, ínfimo, pero cargado de sentido, como lo sugiere en la citada frase sobre “los pliegues de la falda de la madre” en los que se infiere, encontró consuelo.⁹⁷ O el mencionado pliegue de la cortina, donde Benjamin encontró el siguiente mensaje: “¿Por qué hay algo en el mundo? ¿Por qué existe el mundo?”⁹⁸

Relacionar la infancia con esos espacios ínfimos pareciera sugerir que ésta es una especie de interludio, un espacio intermedio entre dos mundos. Por eso Benjamin dice que para los antiguos, el recién nacido era “la figura cósmica del ser”, además de tener la “más perfecta concepción de la forma sensorial

⁹⁴ Naranjo, *op. cit.*, p. 48.

⁹⁵ Benjamin, “La Luna”, *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*, en *Obras*, libro IV, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2010, pp. 243-245.

⁹⁶ Benjamin, “La liebre de Pascua puesta al descubierto o pequeña teoría del escondrijo”, en *Obras*, libro IV, vol. 1, p. 348.

⁹⁷ Además de la fuerza de la imagen, que en sí misma transmite una sensación más que invitar a una elaboración intelectual, la inferencia aquí expuesta se desprende de uno de los apuntes de sus pruebas de mesalina, en donde Benjamin abre haciendo mención a la madre “como la que lava la vida”, para a continuación asentar: “Labores femeninas: dobladillos, nudos, trenzas, tejidos”; lo que lleva a hacer la relación: “en el dobladillo o pliegues de la falda de su madre encontró consuelo”. Y es que dice Benjamin al abrir los apuntes: “Esencia de la madre: hacer que no haya pasado lo que pasó” (*Cfr.* “Apuntes sobre la prueba de mesalina”, en *Materiales para un autorretrato*, trad. Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 158).

⁹⁸ Benjamin, “La Luna”, p. 244.

cósmica”,⁹⁹ por su cercanía con “el espíritu”,¹⁰⁰ es decir, porque está situado entre el mundo del “espíritu” y el mundo de los adultos, siendo en este sentido un intermediario entre ambos.¹⁰¹

De manera que como intermediario del “espíritu”, el niño va dejando huellas en el mundo adulto con la esperanza de que los mensajes sean recuperados. Tiene, pues, una sabiduría innata: “la sabiduría es una cualidad innata antes que adquirida; nace con toda pureza en el niño, quien luego la olvida”.¹⁰²

Y es que como sugiere el propio Benjamin, en la infancia están las preguntas y respuestas que vertebran su vida y que mientras su niñez transcurría no tuvo necesidad de preservar, en tanto eran parte de su experiencia cotidiana. En *Crónica de Berlín* —el antecedente de *Infancia en Berlín*— Benjamin formula el deseo de recuperar su álbum de tarjetas postales de la niñez,¹⁰³ pues ahí, asegura, vería el curso de su vida reflejado, las respuestas que no logra darse, el sentido de lo aparentemente gratuito...

Benjamin señala que los niños “deshilachan las vivencias, las ovillan”¹⁰⁴. Si las vivencias se caracterizan precisamente por acumularse sin algún sentido que las articule, la tarea del niño, al ovillarlas, es darles

⁹⁹ Benjamin, “Sobre la facultad mimética”, en *Obras*, libro II, vol. 1, p. 214, y “Sobre la astrología”, en *Materiales para un autorretrato*, p. 148.

¹⁰⁰ En “Experiencia”, un texto de juventud de Benjamin, desarrolla de forma muy personal aquello por lo que se siente llamado, articula sus valores y es a la vez lo que lo impele a la búsqueda que da sentido a su vida: el espíritu. En contraparte a la “experiencia gris” del filisteo, es decir, el adulto. De forma apasionada Benjamin aquí defiende sus sueños de juventud, y aquello que los vertebra: el espíritu; sueños que al parecer nunca dejó de lado. Estudiosos de la obra de Benjamin como Giulio Schiavoni refieren la resistencia de Benjamin a crecer, su insistencia a permanecer joven, en el sentido hacia el que apunta en el citado texto de 1913, que tiene que ver con continuar escuchando “la voz del espíritu”. Nos parece que aun cuando no lo hiciera explícito en sus textos posteriores, aquella voz está presente a lo largo de su obra.

¹⁰¹ María Belforte, siguiendo a Benjamin en uno de sus escritos de juventud señala que “los niños son concebidos como capaces de una percepción de lo espiritual vedada a los adultos” (*Política de la embriaguez: Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 2016, p. 84).

¹⁰² Claudio Naranjo, *op. cit.*, pp. 40-41. Jordi Nomen, profesor de Filosofía y autor de una trilogía de libros sobre la filosofía y la infancia, dice en una entrevista: “De entrada, aún no hemos superado ese viejo prejuicio de que los niños están a medio hacer y que no tienen criterio, así que les miramos desde un cierto paternalismo rancio. Para mí eso es un grave error, porque no permite escuchar su voz, que se sepa qué piensan, qué sienten. Y además es que mi experiencia es justo la contraria. Llevo 30 años dando clases de Filosofía para niños y niñas y la verdad es que en todo ese tiempo nunca han dejado de sorprenderme en cada nueva idea que aportan. Yo aprendo muchísimo de ellos (...) Justo el otro día en una clase de 5º de Primaria tuvimos un debate sobre para qué sirve la imaginación. Una niña, con el debate ya avanzado, dijo: ‘lo malo es que todo esto que estamos diciendo lo perderemos cuando nos hacemos mayores, porque como tenemos tanta prisa y tantas obligaciones no nos queda tiempo para pensar y para imaginar’. Esa es una verdad como un templo y te la dicen los niños con una facilidad pasmosa” (Adrián Cordellat, “Jordi Nomen: ‘Escuchamos poco a los niños y eso es un grave error’”, en *El País*, <https://elpais.com/mamas-papas/expertos/2021-12-20/jordi-nomen-escuchamos-poco-a-los-ninos-y-eso-es-un-grave-error.html>).

¹⁰³ Benjamin, “Crónica de Berlín”, en *Escritos autobiográficos*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza, 1996, pp. 223 y 227.

¹⁰⁴ Benjamin, “Apuntes sobre la prueba de mescalina”, en *Materiales para un autorretrato*, p. 158.

coherencia y continuidad, otorgarles un sentido, reunir las alrededor de un centro —el carrito—. ¹⁰⁵ Hace, pues, de las vivencias, experiencias.

Pero ¿cómo logra hacer esto el niño? Deshilachando el hilo enmarañado de vivencias, separando cada elemento sin hacer distinciones sobre su relevancia o irrelevancia, y haciendo además un rescate de lo desechado, lo denostado, para, al establecer correspondencias y semejanzas, ordenar las vivencias, otorgándoles coherencia y sentido. Una labor muy similar a la del coleccionista, o bien a la del trapero.

Hay, dice Benjamin, una facultad en el ser humano para establecer semejanzas y correspondencias entre las cosas, la capacidad de hacer “analogías mágicas”. ¹⁰⁶ Esta facultad innata que se despliega y ejercita a través del juego, Benjamin la llama “facultad mimética”, la cual va diluyéndose conforme el niño va creciendo, y en consonancia, va entrando en decrepitud a nivel histórico con el paso del tiempo.

Los antiguos buscaban imitar a los astros, a la naturaleza no sólo a través de sus ritos, sino también en los aspectos más cotidianos de su vida; había, digamos, una mutua compenetración: la vida humana fluía al mismo ritmo de la naturaleza, adoptaba formas similares. Remanentes de esto se manifiestan en el niño: “El juego infantil está lleno de comportamientos miméticos, y su ámbito no se limita en absoluto a lo que una persona imita de otra. El niño no juega solamente a ser un maestro o un vendedor, sino también a ser un ferrocarril o un molino de viento”. ¹⁰⁷

Precisamente la facultad mimética, es decir, la capacidad de percibir y producir semejanzas es lo que permite leer (y escribir). El lenguaje es, dice Benjamin, un trasvasamiento de la semejanza sensorial a la no sensorial; esto puede verificarse en los orígenes tanto del lenguaje oral como del escrito. En el primero, en su origen onomatopéyico, y en el segundo, en la similitud entre la imagen y su significado (desde las runas y jeroglíficos hasta los signos lingüísticos o letras). Pero aquí es necesario advertir: la facultad mimética permite antes que nada “‘leer lo nunca escrito’ (...) leer antes del lenguaje”; leer no sólo lo que subyace en el lenguaje, sino leer lo que no es lenguaje, tal como los antiguos leían “a partir de las vísceras, o de las danzas o de las estrellas”. ¹⁰⁸

Hacia lo que aquí apunta Benjamin es el reconocimiento de una facultad, en parte emparentada con la magia que permite crear constelaciones de sentido, algunas de las cuales son de factura humana, y otras

¹⁰⁵ Al respecto, es interesante el personaje kafkiano de Odradek (quien es un carrito de hilo), hacia el cual Benjamin prestó particular atención y menciona tanto en su ensayo sobre Kafka como en uno de los apuntes reunidos en *Escritos autobiográficos*.

¹⁰⁶ Cfr. Benjamin, “Sobre la facultad mimética”, en *Obras*, libro II, vol. 1, pp. 213-216.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 213-214.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 216.

no, en la medida en que abre la posibilidad de descifrar otros lenguajes. Así por ejemplo Benjamin describe cómo en su infancia, al cazar mariposas, se volvía uno con estos seres alados, al punto de adquirir “ciertas leyes del extraño lenguaje en que [éstas] (...) iba[n] conversando con las flores”.¹⁰⁹ En un episodio similar, Benjamin evoca cómo la lectura de un libro se entreveraba con la lectura de lo que tras la ventana le decía “la ventisca de nieve”:

A veces (...) en invierno, cuando estaba frente a la ventana en el cuarto caliente, los remolinos de la nieve, allí fuera, me contaban cosas en silencio. Lo que me contaban no lo pude comprender nunca con exactitud, pues era demasiado denso y sin cesar se mezclaba presuroso lo nuevo entre lo conocido. Apenas me había unido con fervor a un grupo de copos de nieve cuando me di cuenta que tenía que entregarme a otro que de repente se había metido en medio.¹¹⁰

Existencias tan sutiles y efímeras como las de la mariposa y el copo de nieve tienen desde la perspectiva del niño —de acuerdo con Benjamin—, algo que comunicar. En este sentido la tajante división entre sujeto y objeto va disolviéndose, no sólo en el caso de seres o elementos de la naturaleza, sino que las cosas mismas desde este punto, adquieren dignidad. Así por ejemplo, Benjamin relata lo que evocaba en él la vistosa alhaja que usaba su madre en las reuniones de sociedad; cómo ésta le llevaba a escuchar la música de las veladas donde su madre la lucía, al mismo tiempo que se le presentaba como un talismán que la cuidaba a ella e incluso a él. En ese mismo relato, Benjamin habla también del dibujo que adornaba la vajilla que cotidianamente usaban en su casa: una cebolla de color azul flanqueada por flores, volutas, hilos y ramificaciones. Ese elemento tan aparentemente anodino, tenía para Benjamin una presencia tangible; tanto que muchas veces intentó granjearse su amistad para tener algo en qué apoyarse durante los altercados que tenían lugar durante las comidas.¹¹¹ Sin embargo, la cebolla nunca le devolvió la mirada ni respondió a sus solicitudes, recuerda.¹¹²

¹⁰⁹ Benjamin, “Caza de mariposas”, *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*, en Obras, libro IV, vol. I, p. 187, y “Caza de mariposas” en *Infancia en Berlín hacia 1900*, Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 29-30 (en este caso y en algunas menciones que siguen, se cotejaron las traducciones publicadas por Abada y por Alfaguara. Se indican los números de página que corresponden a las dos distintas ediciones, las cuales presentan diversas variaciones en la traducción, incluso en algunos casos del título. La edición asentada en primer lugar corresponde a la que es citada en el cuerpo del texto, y la segunda a la edición con la que fue cotejada).

¹¹⁰ Benjamin, “Libros”, en *Infancia en Berlín*, pp. 89-90, y “Novelones”, *Infancia en Berlín*, en Obras, libro IV, vol. 1, p. 218.

¹¹¹ Según se puede inferir, con su padre. Además de abordarse en textos biográficos como el de Bernd Witte, en varios de sus textos Benjamin deja traslucir que la relación con su padre era ríspida, llegando incluso a sugerir que sólo era visto por su padre como “heredero”, y jamás ser reconocido o valorado (*cf.* María Belforte, *op. cit.*, p. 91). Acerca del lugar marginal que ocupaba en su casa es elocuente su relato “El Teléfono”, dentro de su *Infancia en Berlín*, donde refiere que este aparato estaba en el lugar más lúgubre y aislado de la casa, junto a los cacharros, tal como él mismo se sentía al interior de su familia, al punto de decir que dicho aparato era su “hermano gemelo” (ver “Infancia en Berlín” en Obras, pp. 185-186).

¹¹² Benjamin, “Veladas”, en *Infancia en Berlín*, pp. 71-75, y “Sociedad”, *Infancia en Berlín*, en Obras, pp. 207-209.

Esta entrega al objeto a través de una intensa contemplación hasta el punto de encontrar su mirada — o la evasión de ésta—, da cuenta de una relación completamente distinta con los objetos, a los que en primer término se les reconoce su dignidad: no sólo nosotros los miramos; ellos también nos miran.

En un sentido práctico, puedo comportarme humanamente hacia un objeto sólo en tanto el objeto se comporta de manera humana hacia los seres humanos.¹¹³

Y viceversa: los objetos se comportan de forma humana con nosotros en tanto nosotros nos comportamos humanamente con éstos.¹¹⁴ Como se verá más adelante, este es uno de los muchos elementos de la “cognición infantil”¹¹⁵ que Benjamin rescata para la construcción de un nuevo tipo de filosofía que conduzca hacia el despertar colectivo. Por lo pronto, aquí adelantaremos que así como las mercancías son expresión de la alienación del ser humano, también “almacenan en una forma codificada, el potencial de fantasía para la transformación social”.¹¹⁶

La mercancía es un jeroglífico social, señala Benjamin siguiendo a Marx, quien dice de ésta: “su análisis muestra que es algo desconcertante repleto de sutilezas metafísicas y travesuras teológicas”.¹¹⁷ Si bien aparece como un objeto cuyo significado es evidente en sí mismo, es todo lo contrario si se sabe leer y encontrar sus sutilezas, los enigmas que entraña. Y esto sólo es posible si dejamos que nos muestre lo que nos tiene que mostrar, si nos compenetramos con el objeto y aprendemos a conocerlo de una forma distinta, tal como nos enseña el niño.

Benjamin da cuenta de las diversas experiencias en las que, siendo niño, se mimetizaba con objetos y con otros seres, como cuando adoptaba los colores de los cristales del ruinoso pabellón que había en su jardín:

...estando en su interior (...) yo me transformaba por completo; me coloreaba igual que ese paisaje que se veía ante la ventana, ahora llameante, ahora polvoriento, ya ardiente, ya exuberante. Allí me sentía igual que al pintar, cuando todas las cosas me abrían su seno cuando las atrapaba en una húmeda nube. Algo parecido me sucedía al jugar con las pompas de jabón. Viajaba en ellas por la habitación y me mezclaba en el juego de colores que se transfiguraban en la cúpula, hasta que estallaban. Y también me perdía en los colores del cielo, de una joya, de un libro.¹¹⁸

¹¹³ Karl Marx, *apud* Walter Benjamin en Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, p. 381.

¹¹⁴ En correspondencia con ello, Carlos Lenkendorf muestra cómo desde el punto de vista de la filosofía tojolabal, todas las cosas tienen corazón. La partícula “tik” con la que terminan los sustantivos y nombres propios, que significa corazón y es la onomatopeya del latido, da cuenta de una relación con los objetos completamente distinta a la Occidental moderna; visión del mundo tan profundamente arraigada que se hace patente en el lenguaje mismo (*Cfr. Filosofar en clave tojolabal*).

¹¹⁵ Expresión utilizada por Susan Buck-Morss.

¹¹⁶ Buck-Morss, *op. cit.*, p. 47.

¹¹⁷ Karl Marx, *apud* Buck-Morss, *op. cit.*, p. 204.

¹¹⁸ Aquí hemos intercalado algunos fragmentos de las dos traducciones de que disponemos: Benjamin, “Los colores”, *Infancia en Berlín*, en Obras, libro IV, vol. 1, p. 206 y Benjamin, “Los colores”, en *Infancia en Berlín*, p. 69.

En ese mismo relato, Benjamin rememora también la ausencia de fronteras entre los sentidos: vista, gusto y tacto podían fusionarse. Comer los colores de la envoltura de un chocolate, envolverse en el dulzor, teñirse de color.¹¹⁹ “Perderse” en el objeto... las de Benjamin, como podrá verse, son experiencias de inmersión.

El sujeto, que dictatorialmente le imprime su marca al objeto,¹²⁰ aquí no está. Tampoco está el que fetichiza al objeto y busca en éste satisfacciones que no le puede dar. Está, en cambio, otro sujeto que se compenetra con el objeto, que le reconoce —como ya hemos mencionado— dignidad: la dignidad que en sí mismo posee y la que tiene en tanto producto de la praxis humana. Y es que en el objeto la praxis está como “un paisaje petrificado que (...) trata de volver a la vida”.¹²¹

Pero además de abrir y usar de otras formas los sentidos, la sensibilidad y el entendimiento, saber leer lo no escrito permite captar señales de otros tiempos y de otros mundos, los cuales, según muestra Benjamin en sus experiencias de infancia, se encuentran en los lugares olvidados, en los márgenes, en las cosas invisibilizadas, desechadas, despreciadas.

Benjamin recuerda la morada de la nutria en el zoológico que, situada en una de “las regiones más solitarias del parque”, era a sus ojos un “rincón profético”:

Pues, al igual que hay plantas de las cuales se dice que poseen el don de hacer ver el futuro, existen también lugares que tienen la misma facultad. En su mayoría son lugares abandonados, como copas de árboles que están junto a los muros, callejones sin salida, jardines delante de las casas donde jamás persona alguna se detiene. En esos lugares parece haber pasado todo lo que aún nos espera.¹²²

Ya este lugar aparentemente abandonado demasiado le decía a Benjamin, pero con la aparición de su “morador resplandeciente” acababa de cobrar significación. Mucho tenía que esperar el niño para ver a la escurridiza nutria, pero no importaba: “hubiera podido apretar durante días y días la frente contra la reja sin cansarme de mirarlo”, recuerda.

Era un animal delicado el que tenía aquí su morada, y la gruta vacía y húmeda le servía más de templo que de refugio. Era el animal sagrado de las aguas de la lluvia (...) Siempre estaba ocupadísimo, como si fuera indispensable en las profundidades.¹²³

¹¹⁹ Benjamin, “Los colores”, en *Infancia en Berlín*, pp. 69-70.

¹²⁰ Ricardo Forster, *W. Benjamin – Th. Adorno: el ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 111.

¹²¹ Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, p. 185.

¹²² Benjamin, “La nutria”, en *Infancia en Berlín*, p. 55.

¹²³ *Ibid.*, p. 56.

La nutria se presentaba así como animal “misterioso”.¹²⁴ Hecho de agua, y ocupado en las profundidades donde se decide el destino, se dejaba ver sólo por instantes. Del mismo modo como la verdad fulgura de forma efímera para pronto desaparecer, a menos que se la logre aprehender.

La facultad mimética, de acuerdo con Benjamin, en tanto permite leer lo no escrito, se vincula con las prácticas adivinatorias, que si bien, hasta cierto punto, han perdido legitimidad, muestran su vitalidad cuando menos a nivel intuitivo en el caso de los niños, como el recuerdo del rincón de la nutria muestra.

Las mencionadas prácticas adivinatorias si bien parecieran ser meras supercherías que de ningún modo cabrían en el ámbito de la filosofía, son tomadas con seriedad por Benjamin. Si bien no les dedica un amplio espacio a estos temas en su obra, hace menciones o bien deja hacia éstas vías abiertas. Un breve texto de 1932 que dialoga con el texto sobre la facultad mimética de 1933, titulado “Sobre la astrología”, hace una sugerente aserción: “surge la pregunta acerca de cuándo se formaron los conceptos de un humanismo concreto en el transcurso de la historia. Acaso nunca más vastamente que en la astrología”.¹²⁵

La conciencia de que hay “una fuerza mimética” y que ésta produce “todo un cosmos de la semejanza” permite hacer de la totalidad un texto y así construir un profundo conocimiento del ser humano, desde sus aspectos más palpables hasta los más sutiles; de ahí el “humanismo concreto” que de acuerdo con Benjamin se condensa en la astrología. Desde ese punto nada resulta caprichoso o banal, sino que se encuentra urdido en una trama que tiene sentido. La atención al detalle y la capacidad de capturar indicios abren otras vías de conocimiento de la realidad e incluso permiten prever el porvenir.

Así por ejemplo Benjamin relata haber tenido de niño un sueño premonitorio. A través de la captura de indicios, luego elaborados en el sueño, pudo percatarse de que la casa donde estaba pasando el verano con su familia iba a ser robada, lo cual sucedió a la noche siguiente. Aun cuando se percató de la verdad que le había sido transmitida a través del sueño, Benjamin relata haberse sentido horrorizado por hacerles saber a los adultos su sueño, aun cuando logró captar con ello su atención; como si fuera necesario mantener aquello en silencio, quizás por no tener cabida en el mundo de los adultos tal clase de revelaciones.¹²⁶

¹²⁴ Término utilizado por Agamben para caracterizar lo inefable de la infancia, manifiesto, entre otros aspectos, en la íntima relación que existe entre juego y rito (*Cfr.*, Agamben, *op. cit.*, pp. 95-128).

¹²⁵ Benjamin, “Sobre la astrología”, en *Materiales para un autorretrato*, p. 147.

¹²⁶ Benjamin, “Un fantasma”, en *Infancia en Berlín*, pp. 92-94, y “Un fantasma”, *Infancia en Berlín*, en *Obras*, libro IV, vol. 1, pp. 221-223. Es curioso que en *Crónica de Berlín*, el final de este relato sea completamente distinto. Mientras que en *Infancia en Berlín* refiere haberse arrepentido por revelar su sueño premonitorio, en *Crónica* dice: “Pero más aún me enorgullecí la pregunta de por qué me había callado mi sueño que por supuesto, como profecía que era, conté entonces” (“Crónica de

Un ejemplo más de la capacidad infantil para captar lo soterrado se encuentra en el recuerdo de Benjamin donde refiere cómo durante un diálogo con su padre pudo captar en sus palabras, gestos y pausas los mensajes que éste prefería ocultar.¹²⁷ En esa ocasión el padre de Benjamin le comunicó la muerte de un familiar, y aunque fue profuso en muchos detalles, el futuro filósofo logró percibir que su padre le estaba ocultando algo que con el curso de los años llegó a descubrir, gracias a las huellas que dejó su intuición de niño en el espacio donde se encontraba al momento de recibir la noticia.

...probablemente aquella noche grabé en la memoria mi habitación, del mismo modo que uno se da cuenta con más detalle de un lugar en el que sospecha que un día tendrá que buscar algo olvidado. Muchos años después, descubrí qué. Aquí, en esta habitación, mi padre había “olvidado” una parte de la noticia de la muerte: que la enfermedad se llamaba sífilis.¹²⁸

Esta capacidad de escuchar lo no dicho, de leer lo no escrito, también se manifiesta en la conciencia temprana que tuvo Benjamin sobre las relaciones de poder y las jerarquías sociales, incluso al interior de su casa. Aun a pesar de haber crecido en un medio privilegiado —especie de gueto que lo mantenía aislado en una zona muy específica de la ciudad de Berlín—, lejos de tener arraigo e identificarse con la clase burguesa a la que pertenecía por nacimiento, muestra cómo desde sus primeros años comenzó a sentir curiosidad y simpatía hacia la clase trabajadora, al parecer como resultado del aplastante poder que ejercían sus padres. Y es que si bien son numerosos los pasajes donde deja traslucir las desavenencias con su padre, haciéndose patente que tenía mucha más cercanía con su madre que con éste, Benjamin refiere también varios episodios de desencuentro con su madre, quien solía reprocharle o hacer sorna sobre su aparente lentitud y torpeza; lo que más tarde daría lugar, a decir del filósofo, a su poca “aptitud para la vida práctica”;¹²⁹ a tal punto que tras el relato de un episodio de éstos, Benjamin

Berlín”, en *Escritos autobiográficos*, p. 237). Sabiendo que *Crónica de Berlín* es el antecedente de *Infancia en Berlín*, y que la primera fue redactada en 1932 durante una fuerte crisis personal que llevó a Benjamin a intentar suicidarse, llama la atención que este relato tenga en *Infancia en Berlín* un final mucho menos luminoso, habiendo sido redactado una vez pasada la crisis (Cfr. Bernd Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 146-148).

¹²⁷ Benjamin, “Noticia de un fallecimiento”, en *Infancia en Berlín*, pp. 45-46 y “Noticia de una muerte”, *Infancia en Berlín*, en Obras, libro IV, vol. 1, pp. 194-195.

¹²⁸ Benjamin, “Crónica de Berlín”, en *Escritos autobiográficos*, p. 242.

¹²⁹ De una “torpeza total” califica Hannah Arendt a Benjamin en el cuadro que traza del filósofo, a decir de Irving Wohlfarth. Arendt llega al punto de atribuir a éste la misma caracterización que el mismo filósofo berlinés recuperara para hablar de Proust: “Murió de ignorancia del mundo y porque no sabía cómo cambiar las condiciones de su vida, que habían empezado a aplastarlo; murió porque no sabía cómo hacer fuego o abrir una ventana”. Y remata Wohlfarth señalando lo que Lisa Fittko —la mujer que ayudó a Benjamin a llegar a Port Bou a través de las montañas para huir de la gestapo— dijo de Benjamin: “No sabía cómo protegerse del frío o de la lluvia” (Wohlfarth, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeo-alemán*, trads, Esther Cohen y Patricia Villaseñor, México, D.F., Taurus, 1999, pp. 145 y 151). Apreciaciones como ésta ayudan a trazar un cuadro más completo de Benjamin. Sin embargo cuando son exacerbadas, lejos de aprehender la complejidad de su vida y obra, la simplifican, despojando además de dignidad al filósofo, sobre quien pesa también el estigma de haber decidido quitarse la vida a los 48 años.

remata: “este sentimiento de abuso de confianza y humillación ha sobrevivido a todos los siguientes de ese día”.¹³⁰

Este extrañamiento respecto a su clase social incluso llevó a Benjamin a experimentar desde muy temprano cierta vergüenza ante su situación de privilegio,¹³¹ y en los hechos a renunciar a esta situación, como resultado tanto de decisiones personales como acontecimientos en su vida que lo fueron conduciendo a una posición marginal, llegando a convertirse en objeto de asistencia.¹³²

Pero hay otra cara de la situación: ahí donde aparentemente hay un objeto, se encuentra un sujeto posicionado.

...el niño se coloca cada vez del lado de los dominados y de los vencidos y así choca de frente con la representación canónica de los valores. En “Un ángel de Navidad”, se ve que el niño sólo se siente atraído por el árbol de Navidad cuando éste, habiendo perdido sus agujas y habiendo sido despojado de sus adornos, está en el patio interior (donde viven los habitantes pobres y en el cual se siente a sus anchas), siendo así que el árbol “en toda su gloria” le era extraño (...) A los ojos anarquistas del niño, aquello que está sancionado por la sociedad es negativo y *aquello que es despreciado y olvidado es lo que permite abrigar la esperanza*.¹³³

Al respecto es necesario advertir que lo que inicia como una intuición, se consolida en la adultez como un posicionamiento político por los “sin nombre”. Pero volvamos a sus primeros años: numerosos son los relatos donde Benjamin da cuenta de su temprana irreverencia ante la autoridad, su capacidad de detectar que aquello que se quiere hacer ver como natural e inamovible es contingente y susceptible de ser subvertido.

Así por ejemplo Benjamin recuerda el pupitre que tenía en su habitación y que le permitía reproducir en su casa, su salón de clases. Ahí, a diferencia de en la escuela —que suele referir como algo torturante y desolador— él podía hacer lo que le viniera en gana, y más: viene a su memoria la satisfacción que tuvo al sustraerle sus cuadernos al profesor, quien “tenía derecho sobre ellos”. Benjamin recuerda cómo en su casa miraba con sorna las notas hechas con rojo y que ya no podían afectarle por ser de

¹³⁰ Benjamin, “Crónica de Berlín”, p. 229.

¹³¹ *Cfr.* “Crónica de Berlín”, p. 241.

¹³² Al respecto cabría un análisis profundo de la manera en que “amigos” como Theodor Adorno se beneficiaron de esta situación, no sólo intentando imponer a Benjamin sus propias orientaciones teóricas a cambio de ser publicado y recibir ingresos por ello —aprovechándose de su necesidad económica—, sino usufructuando la obra del filósofo incluso en los mismos espacios donde le había sido denegada a Benjamin la posibilidad de obtener una plaza. Esta crítica además podría extenderse al uso que se le ha dado y se le da en la academia a la obra de Benjamin, que hasta la fecha es objeto de disputas entre quienes se arrogan el “verdadero” conocimiento de ésta; pretensión absolutamente contraria al espíritu de quien se proponía desaparecer tras su obra.

¹³³ Bernd Witte, *Walter Benjamin*, p. 152. Sin cursivas en el original.

un curso pasado. De representar un juicio investido con el rojo de la gravedad, se convertían así en nada, burlando Benjamin de ese modo a la autoridad y constatando cuán fácil podía ser desmontarla.

En esta línea de recuerdos sobre la irreverencia infantil, Benjamin evoca la ocasión en que debía asistir, obligado por sus padres, a la ceremonia del Año Nuevo judío. Se suponía que debía ir acompañado por un familiar, por quien debía pasar a su casa; sin embargo, Benjamin se perdió en el camino, entrando en un debate interno: simultáneo al apuro por no poder llegar a la ceremonia y cumplir su compromiso con sus padres y parientes, refiere haberse repetido a sí mismo “que pase lo que quiera, ¡qué me importa!”. Al final, esto último fue lo que terminó tomando primacía, junto con el placer que a decir suyo le causaba la mezcla entre la “profanación del día festivo (...) con lo rufianesco de la calle”. Y es que se había perdido en la zona de la ciudad donde se ejercía la prostitución.¹³⁴

En una viñeta que tiene muchas similitudes con la anterior, Benjamin habla de su temprana búsqueda de escapar del dominio de su madre, manifiesta en su reticencia a caminar a su lado, quedándose medio paso atrás al caminar deliberadamente lento o bien fingiendo desorientación. En una ocasión, ante los reproches de ésta, relata Benjamin, “comencé a percibir borrosamente la posibilidad de aliarme a aquellas calles...”

En todo caso, no cabe duda alguna de que un sentimiento —engañoso, sin duda, por desgracia— de renunciar a [mi madre] (...) como a su clase y a mi propia clase, tuvo toda la culpa de que hablar con una prostituta en plena calle tuviera un atractivo incomparable.¹³⁵

Junto con el tema de la irreverencia, vuelve a aparecer el de su extrañamiento respecto a su clase social, manifiesto también en otros relatos en la espontánea subversión de los valores que se le intentaba inculcar: Benjamin recuerda que cada navidad o cada cumpleaños que recibía regalos, su madre le pedía que guardara en un gran armario algo de lo que le había sido obsequiado para que así “permaneciera nuevo por más tiempo”. Sin embargo, testimonia “Yo, en cambio, no pensaba conservar lo nuevo, sino renovar lo antiguo. Renovar lo antiguo mediante su posesión era el objeto de la colección que se me amontonaba en los cajones”.¹³⁶

Como se ha mostrado, en los recuerdos de niñez de Benjamin abundan referencias que hablan desde distintos registros de la contingencia del orden establecido, de cómo otra mirada puede fisurar lo pretendidamente único, bueno y verdadero. Y es que el niño habita un mundo donde la espontaneidad,

¹³⁴ Cfr. Benjamin, “El despertar del sexo”, *Infancia en Berlín*, en Obras, libro IV, vol. 1, pp. 193-194.

¹³⁵ Benjamin, “Putas y mendigos”, *Infancia en Berlín*, en Obras, pp. 230-231.

¹³⁶ Benjamin, “Armarios”, en *Infancia en Berlín*, p. 105.

la irreverencia, la astucia, la alegría, son la tónica; en contraste con la esclerotización, la ciega obediencia o el conformismo, así como el tedio y la melancolía del mundo adulto.

Despertar a través de la experiencia de la infancia

Benjamin se sumerge en los recuerdos de su infancia para encontrar claves para el despertar, y lo que ahí encuentra son otras formas de cognición que le conducen a replantearse tanto la manera de hacer filosofía como la tarea del filósofo. Si las imágenes recuperadas de la infancia abren la posibilidad para el despertar individual, ¿es posible, haciendo un símil, encontrar imágenes de los orígenes de la modernidad capitalista para despertar de ésta? Benjamin se empeñó en encontrar la infancia de su época y extraer/crear imágenes que pudieran no sólo dar cuenta de aquellos orígenes, sino de mostrar un reflejo del presente para precipitar el despertar. Benjamin estaba convencido, de acuerdo con Susan Buck-Morss, de que “se necesitaba una lógica visual, no lineal; los conceptos debían ser construidos en imágenes, según los principios cognoscitivos de montaje”.¹³⁷ Se trata de las conocidas “imágenes dialécticas” benjaminianas.

Imágenes dialécticas

Según muestra Benjamin, las imágenes dialécticas pueden ser captadas intuitivamente y también ser construidas filosóficamente, lo que no implica en ninguno de los dos casos que se encuentren meramente en el plano de las ideas o que sólo convoquen el sentido de la vista. De acuerdo con Benjamin, estas imágenes, en tanto están destinadas al despertar, buscan generar una inervación, una acción que compromete todo el cuerpo y que contiene toda la fuerza de la conciencia histórica acerca de lo sofisticadas y diversas que son las formas de dominación y de lo mucho que lleva preparándose nuestra miseria,¹³⁸ para conducir toda esa fuerza hacia la construcción de un nuevo comienzo.

La revolución no es, desde esta perspectiva, resultado de un desarrollo histórico determinado, ni producto del progreso: además de constituir esta concepción del devenir humano uno de los principales mitos de la modernidad capitalista, la experiencia histórica cruelmente ha demostrado que la burguesía no está dispuesta a abandonar el poder; antes al contrario desde los imaginarios que ésta promueve, parecería más plausible la destrucción del planeta antes que un auténtico cambio.¹³⁹ De

¹³⁷ Buck-Morss, *op. cit.*, p. 244.

¹³⁸ Parfraseo aquí una conocida frase de Benjamin (*apud* Buck-Morss, p. 315).

¹³⁹ Parfraseo aquí a Fredric Jameson: “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”.

modo que la revolución desde la visión de Benjamin se distancia de las concepciones tanto de la derecha como de las izquierdas, atravesadas por la idea de progreso. Y es que para Benjamin la revolución no tiene que ver con el progreso, sino con la redención.

Hablar de la redención, dice Reyes Mate, “no es más que el reconocimiento de un derecho a la felicidad de lo frustrado”,¹⁴⁰ es decir, de aquello que quedó en el camino, de lo que ha intentado ser borrado, minimizado, negado, aniquilado. Ahí están los muertos y la tradición de los oprimidos. Pero, ¿cómo hablar de redención y al mismo tiempo sostener que la revolución es un nuevo comienzo?

De acuerdo con Benjamin, ésta representaría un punto de convergencia entre el presente, el pasado y el futuro, porque en ella se conjuga la recordación y la creación, que entran en un juego dialéctico, tanto en su preparación, como en su estallido y consumación, siempre inacabada. En este sentido no respondería al movimiento de una locomotora —metáfora tan gustada en el siglo XIX y aun en el XX—, sino más bien a una danza en la que participan no sólo los vivos, sino también los muertos.

En el Libro de los Pasajes, Benjamin ofrece una luminosa imagen:

Escena en el dormitorio de una prisión, a principios de los años treinta. El autor cita sin consignar la fuente: “Por la tarde, en el dormitorio en voz baja, los obreros republicanos, antes de acostarse, jugaban a *la Revolución de 1830*, especie de charada compuesta por ellos; ella reproducía todas las escenas de la gloriosa semana, desde la liberación de Charles X y de los ministros que firmaron las Ordenanzas hasta el triunfo del pueblo; se representaba el combate de las barricadas mediante una batalla a golpes de cabezales detrás de las camas y los colchones amontonados; finalmente los vencedores y los vencidos se reconciliaban para cantar *La Marsellesa*”.¹⁴¹

No sólo en términos simbólicos, sino concretos se muestra aquí el carácter lúdico que entraña la revolución. En el pasaje citado, aquellos que la realizaron —y que se podría deducir que se encuentran en prisión por ello—, la representan y la vuelven a experimentar una y otra vez, de manera similar a como los niños repiten sus mismos juegos o buscan repetir sus experiencias. Sin embargo, no es que sólo este segundo momento, el de volverla a poner en escena, sea el lúdico, sino que ésta en sí misma lo es.

La revolución es una ruptura del tiempo y del espacio dominantes; la conocida imagen expuesta por Benjamin en sus *Tesis sobre la historia* sobre el gesto revolucionario de disparar contra los relojes, es elocuente al respecto. Pero esta ruptura de las coordenadas básicas que ordenan la realidad es menos producto de una elaboración intelectual que un impulso creativo. Sin embargo, ¿cómo hacer surgir

¹⁴⁰ Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, p. 72.

¹⁴¹ Charles Benoist, “L’homme de 1848”, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 807. Seguido de esta cita Benjamin señala que “probablemente el pasaje citado [por Benoist] sea de Chateaubriand”.

estas respuestas creativas cuando la socialización burguesa se ha encargado de destruirlas.¹⁴² Recuperando la cognición infantil, aquella contra la cual las pedagogías burguesas apuntan sin descanso sus baterías. Como hemos mencionado, hay una otredad en nosotros mismos que recuperar, la cual si bien en buena medida ha sido devorada, hay sobrevivencias que es posible desenterrar.

En esta nueva vuelta del espiral nos encontramos una vez más con la recuperación de las memorias de la infancia. En ellas no sólo anida la posibilidad de una “resolución totalmente nueva”, sino también la de la redención. Sin embargo, antes de proseguir es necesario señalar que si bien a lo largo del capítulo hemos abordado el tema de la esperanza y del despertar en Benjamin, y que sólo en las últimas líneas hemos introducido el tema de la revolución —que Benjamin nombra de formas diversas—, es importante considerar que en el mismo despertar se encuentra ya prefigurada la nueva realidad que se quiere crear; en este sentido el despertar representaría un primer momento de la revolución.

Hemos expuesto ya que Benjamin, siguiendo a Proust, sostiene que abrimos paso con mayor autenticidad y profundidad a esa dimensión oculta u olvidada de nosotros mismos que es la infancia, se logra a través de la memoria involuntaria. Si sabemos introducirnos a esa puerta que se abre por unos instantes, se hace posible acceder a nuestro pasado, que no es meramente individual, sino que es un pasado compartido también y en este sentido no solamente tiene relevancia para nosotros, sino que posee un sentido histórico y político.

Así lo entendía Benjamin cuando buscaba remontarse a su propia infancia: la puerta a su pasado le permitiría conocer también la infancia de su generación, y en este sentido aproximarse a los orígenes de la modernidad capitalista, porque en esa excavación podía incluso llegar más lejos de lo esperado:

...la infancia capturaba los objetos históricos en una red de significados, de manera que la generación adulta tuviera, subsecuentemente, un interés psíquico en ellos, dotándolos del “mayor grado de actualidad” ahora que en el pasado. Es más (...) ante los objetos históricos que habitan la ciudad, esta generación no sólo “reconoce” su “propia juventud, la más reciente”. También “le habla una infancia anterior”, como si a través del “doble piso” del pavimento de las calles uno pudiera ser lanzado en el tiempo como a través de una puerta falsa y “ser afectado incluso por el conocimiento de viejas fechas como algo experimentado y vivido”: es entonces “lo mismo” si la experiencia de reconocimiento provocada por los objetos pertenece a “una infancia anterior o a la propia”.¹⁴³

Dice Benjamin: “Es difícil saber hasta dónde es capaz un niño de remontarse”, para a continuación sugerir la “unión” de éstos con el “reino de los muertos”, lo que implica la recuperación de memorias

¹⁴² Sigo aquí el razonamiento de Susan Buck-Morss, *op. cit.*

¹⁴³ Susan Buck-Morss, *op. cit.*, p. 304.

anteriores a las de su propia vida, siempre que sean las de sus ancestros. Así por ejemplo Benjamin señala que carece de sensibilidad hacia ciertas tradiciones de la ciudad de Berlín porque las familias de sus padres no eran nativas de ahí.¹⁴⁴ La memoria entonces se encuentra vinculada —y condicionada— por el espacio en que los recuerdos fueron generados y en donde volvieron a emerger.

Y es que en el caso de Benjamin, Berlín, la ciudad donde creció, es protagonista de sus recuerdos; digamos que es un personaje que contiene otros personajes. El filósofo va a la caza de las huellas dejadas en Berlín durante su infancia, y no es sólo su mente la que recuerda, sino también su cuerpo:

Las plantas de los pies seguramente serían las primeras que, una vez cerrada la puerta de la casa detrás de mí, me avisarían de que habían encontrado en mi propio interior la distancia y el número de los ya pisados escalones, de que al entrar en esta pisada escalera que une las plantas del edificio habían encontrado viejos rastros, y si no vuelvo a cruzar el umbral de esa casa es por miedo a un encuentro con ese interior de la escalera que, en su retiro, ha conservado la capacidad de reconocermelo...¹⁴⁵

Mas es necesario advertir que el hecho de que fortuitamente se abra la puerta de la memoria, no es garantía de que ésta vaya a abrirse de par en par ni de que se encontrará aquello indecible que se va buscando y que Benjamin describe como aquellos pliegues de la falda de su madre a los que se aferraba cuando niño. Porque no sólo desempeña aquí un importante papel la intuición; también es necesario ejercitar la “disciplina del recordar”.¹⁴⁶

Para encontrar el “filo” de los recuerdos de infancia es necesario que éstos entren en diálogo con el presente de quien recuerda. En este sentido es como la elaboración de un sueño: no es el material “crudo” en sí mismo el que aporta las revelaciones para el soñante; si bien algunas imágenes ofrecidas por los sueños pueden tener tal fuerza y elocuencia que ya son en sí mismas claros mensajes del inconsciente, las más de las veces los sueños se presentan de forma enigmática, como un jeroglífico a descifrar.

La elaboración del sueño, que no deja de estar en diálogo con el material “crudo” de éste, ni con el presente del soñante así como con su historia de vida, es lo que puede ofrecer el material que permita que algo que está pugnando desde el inconsciente por emerger, finalmente lo haga y devenga

¹⁴⁴ Cfr. Benjamin, “Crónica de Berlín”, p. 213.

¹⁴⁵ Benjamin, “Crónica de Berlín”, p. 211.

¹⁴⁶ Buck-Morss, *op. cit.*, p. 300. Una imagen que parece aproximarse a lo que propone Benjamin es la de Bastián Baltasar Bux —el protagonista de *La historia interminable* de Michael Ende— buscando en una mina una imagen que le permitiera volver a su casa con su padre. Bastián se encuentra atrapado en Fantasia porque ha olvidado su vida pasada, y tras varios intentos fallidos por volver, finalmente llega a una mina en donde quizás podría encontrar lo que necesita. Debe buscar en completa oscuridad, teniendo como única compañía a un viejo invidente que ha dedicado su vida a esta labor. Bastián pasa tanto tiempo buscando en la mina que pierde conciencia de éste, hasta que un día, casi sin advertirlo, encuentra un fragmento que parece no tener mayor importancia, el cual, precisamente es el que le posibilita volver.

consciente. En forma similar, las imágenes dialécticas dirigidas al despertar colectivo se alimentan de intuiciones y revelaciones, pero requieren de una elaboración para lograr su cometido.

Llegados a este punto se hace necesaria una aclaración: propiamente, no son los recuerdos de la infancia los que Benjamin utiliza para elaborar sus imágenes dialécticas.¹⁴⁷ Una inmensa variedad de información de todo tipo sobre la vida en París durante el siglo XIX y sobre los orígenes del capitalismo industrial —desde tratados filosóficos, crítica literaria, hasta fragmentos sobre la vida cotidiana, literatura, fotografías y publicidad de la época— es la parte más visible del material que se proponía utilizar, cuyo repositorio fue el *Libro de los Pasajes*, alimentado por las miles de citas que extrajo el filósofo en la Biblioteca Nacional de Francia.

Este libro, en verdad enigmático, es fundamental porque hacia éste converge el resto de su obra. No sólo porque el repositorio de citas que es este libro sirvió de base para los textos y ensayos que escribió en su última década de vida,¹⁴⁸ demostrando así las múltiples constelaciones de sentido a que estas citas podían dar lugar, sino porque esta obra puede entenderse como la concreción de la tarea de su vida, siendo de algún modo sus otras obras y textos, peldaños que conducen hacia este libro-meta, que paradójicamente podría parecer todo lo contrario a una concreción, por estar compuesto en su totalidad por notas y citas.

¿Entonces qué papel desempeñan los recuerdos de infancia en la tarea que el *Libro de los Pasajes* se proponía realizar, es decir, en el despertar colectivo a través de la construcción filosófica de imágenes dialécticas? Si bien Benjamin mismo señala dos fases distintas en la elaboración del *Libro de los Pasajes*,¹⁴⁹ puede ser más útil pensar en términos de “capas”: los recuerdos de la niñez se encuentran debajo de lo que es explícito o visible actuando de múltiples maneras.

Así por ejemplo ofrecen aprendizajes sobre cómo acceder al pasado por vías distintas a las de la crasa racionalidad, como por ejemplo la intuición, los dejà vu, las epifanías, o bien a través de objetos, espacios, sensaciones y otro uso de los sentidos. Asimismo enseñan formas de cognición distintas que

¹⁴⁷ En sí mismas no lo son, pero retomando la argumentación anterior, sí son parte del “material crudo” a partir del cual éstas se elaboran.

¹⁴⁸ Susan Buck-Morss señala que el *Libro de los Pasajes* ocupó a Benjamin “desde 1927 hasta su suicidio en 1940”, es decir, los últimos 13 años de su vida (“El *Libro de los Pasajes* de Benjamin: redimiendo la cultura de masas para la revolución”, en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Interzona Editora, 2005, p. 79).

¹⁴⁹ La elaboración del *Libro de los pasajes* tuvo dos fases, siendo la primera, como ya hemos mencionado, en donde más explícitamente se encuentra presente el tema de la infancia, al punto de que Benjamin pensó en subtitularlo: “Un cuento de hadas dialéctico”. Sin embargo no debe entenderse que la existencia de estas dos fases significa que la segunda anule la primera. Dice Benjamin: “hay que constatar lo siguiente: de este ‘primer’ proyecto nada se ha abandonado y ninguna palabra se ha perdido (...) Estos dos proyectos guardan entre sí una relación de polaridad. Representan la tesis y la antítesis de la obra” (Carta a Gretel Karplus [agosto de 1935], en Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 936).

pueden ser recuperadas no sólo para la elaboración de imágenes dialécticas, sino para el replanteamiento de la tarea del filósofo. De igual modo, muestran formas de subjetividad alternativas, incluso una versión distinta de sujeto revolucionario. Y también potencian las imágenes dialécticas, ya que actuando en el fondo de éstas, coadyuvan a que lejos de aparecer como fríos datos históricos, muestren su íntima conexión no sólo con la vida pasada, sino con la vida actual de la colectividad a la que se dirigen, al estar atravesadas en este sentido por una particular sensibilidad y fuerza.

María Belforte sintetiza de la siguiente manera los usos de la noción de infancia en el *Libro de los Pasajes*:

- La infancia cumple una función dentro del marco conceptual metodológico y procedimental
- La infancia tiene un carácter utópico referencial
- Por último, la infancia posee un valor político que se rescata especialmente en este proyecto¹⁵⁰

Y continúa Belforte: “El primer punto es referido de forma explícita por Benjamin y se encuentra vinculado a la idea de despertar. Lo que hace Proust por la infancia individual debe ser el método de exposición de todo comienzo de la historia”.¹⁵¹ Aquí entra a colación la historia porque es a partir de imágenes históricas, como recién hemos mencionado, que Benjamin se propone construir las imágenes dialécticas, en primer lugar, dirigiéndose hacia el material histórico de un modo muy distinto al del historicismo.

El despertar era sinónimo de conocimiento histórico: “En la imagen dialéctica, el pasado de una época particular (...) aparece ante los ojos de (...una época actual particular) en la que la humanidad, restregándose los ojos, reconoce precisamente a este sueño *en tanto* sueño. Es en este momento que el historiador asume la tarea de interpretación del sueño”.¹⁵²

Aquí se entreveran filosofía e historia. De acuerdo con Buck-Morss, Benjamin se propone “una construcción histórica de la filosofía que sea simultáneamente (dialécticamente) una reconstrucción filosófica de la historia”,¹⁵³ es decir, que al mismo tiempo que refleje el espíritu de una época, muestre también el sentido de esta historia.

Para despertar, primero se necesita mostrar que se está durmiendo; que la modernidad capitalista, a través del trabajo alienado, el estilo de vida y los mitos y fetiches que la sostienen, ha instilado en la colectividad un sueño que oculta la enorme destrucción que va dejando a su paso. Se trata de conectar

¹⁵⁰ María Belforte, *Política de la embriaguez*, p. 114.

¹⁵¹ Belforte, *op. cit.*, p. 115.

¹⁵² Benjamin *apud* Buck-Morss, p. 287.

¹⁵³ Buck-Morss, *op. cit.*, p. 73.

los orígenes del capitalismo y sus promesas utópicas con la catástrofe actual. Se trata, pues, de provocar “un corto-circuito en el aparato histórico-literario burgués” y revelar sus grietas.¹⁵⁴

La construcción filosófica de imágenes dialécticas no puede partir de los mismos métodos que han producido ese aparato histórico-literario. Se necesitan otras bases. Otras formas de conocer. De ahí la importancia de la cognición infantil.

Aquí si bien la pedagogía podría hacer aportes, por estar generalmente construida desde la atalaya superior del adulto que toma como objeto al niño, resulta al final poco útil. La vía de la recordación permite en cambio volver, aunque sea por instantes, a experimentar la infancia, a conectarse con el propio mundo infantil y de ese modo rescatar las dimensiones olvidadas, denostadas, silenciadas de nosotros mismos. Y es que somos habitantes de una gran casa, de la que conocemos una sola habitación.

Cognición infantil

A lo largo del capítulo, a través de los recuerdos de infancia de Benjamin hemos podido asomarnos hacia esas otras formas de cognición, fundamentales para la construcción filosófica de imágenes dialécticas. En concreto, ¿qué ofrecen metodológicamente?

En primer término podríamos señalar lo relativo a la actitud del sujeto cognoscente, con qué disposición del cuerpo y de ánimo se dirige al mundo. Benjamin destaca las siguientes actitudes en el niño: astucia, irreverencia, confianza, presencia de espíritu, alegría. La astucia permite abrirse paso entre las apariencias que intentan engañar o disuadir de la empresa de obtener un conocimiento profundo y auténtico de la realidad; aunque no es sólo no dejarse engañar, sino avanzar tomando las oportunidades que se presenten, así signifique burlar a aquellas fuerzas dirigidas a neutralizar. Por su parte, la irreverencia permite relativizar los valores dominantes, caricaturizarlos incluso, sacando a la luz que son contingentes no obstante presentarse como absolutos y eternos.

La confianza a la que alude Benjamin es confianza en sí mismo, además de referirse a una relación innata con la naturaleza y la vida, a partir de la cual se cuenta, más allá de cualquier duda, que la vida, a pesar de todo, se abrirá camino y tomará su curso. Guarda una íntima relación entonces con la

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 318.

capacidad de sostener la esperanza y reconocer en la vida cotidiana las “pequeñas, inexplicables y, sin embargo (...) indestructibles alegrías”,¹⁵⁵ las pequeñas luces que aún titilan.

La presencia de espíritu tiene un lugar destacado, en tanto supone que aquél que busque conocer la realidad esté despierto, o cuando menos esté en la búsqueda de despertar. Además de no estar alienado, implica que el sujeto se involucre, se juegue a sí mismo no sólo al conocer, estando dispuesto a relativizar los propios presupuestos y abrirse de tal modo a la realidad que se haga posible leer lo no escrito. Se trata de una “recuperación de la conciencia del presente”,¹⁵⁶ para la cual resulta fundamental también una conciencia histórica, sin que esto signifique estar mirando permanentemente atrás sin habitar el aquí y el ahora. Convoca, pues, a un sujeto situado.

Hablar de la alegría en este contexto implicaría una mezcla de las actitudes antes descritas, junto con el empeño por mantener un buen ánimo. Impedir ser devorado por la destructividad del capitalismo que va horadando al sujeto poco a poco, introduciéndose en su psique al generar emociones como la melancolía y el tedio, o a través de representaciones como la del eterno retorno, que es un infernal callejón sin salida que se repite sin fin. Para el despertar es necesario que “la humanidad se separe con *alegría* de su pasado”.¹⁵⁷

Tras señalar lo relativo a la actitud toca ahora abordar la percepción. Benjamin en sus recuerdos de infancia muestra el “mirar desconceptualizado” del niño, el uso distinto que éste hace de los sentidos, desbordando los límites que han sido socialmente construidos. Como señala María Belforte, en la infancia “el ser humano está, provisoriamente, libre de la imposición de las formas burguesas de cognición, representación y comunicación”,¹⁵⁸ y en lo tocante a la percepción, esta libertad puede manifestarse en fenómenos como la sinestesia, presente en varios de los relatos de Benjamin.

En términos del sujeto que busca conocer la realidad, este “mirar desconceptualizado” tiene menos que ver con el acercarse al fenómeno sin prenociones —como dicta el paradigma positivista—, que con la mencionada “presencia de espíritu”, que en este sentido puede abrir la percepción de formas distintas a aquellas a las que hemos sido socializados. Tiene que ver también con la embriaguez.

Vinculada a la percepción está también la atención al detalle, que Benjamin muestra en aquellas experiencias infantiles en las que capturaban su atención cosas sutiles, apenas sugeridas, casi invisibles

¹⁵⁵ Benjamin *apud* Buck-Morss, p. 303.

¹⁵⁶ Belforte, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁷ Marx *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 469.

¹⁵⁸ María Belforte, *op. cit.*, p. 81.

o tenidas por insignificantes, en las cuales refiere haber encontrado importantes revelaciones. Benjamin en este aspecto sigue de cerca a quien fuera su profesor: Georg Simmel, quien sostiene que a partir de un fragmento de la realidad es posible “lanzar una sonda a las profundidades de lo humano”, conocer la totalidad. En términos cognoscitivos esta experiencia se puede aterrizar, por ejemplo, en el paradigma indicial expuesto por Carlo Ginzburg.

Un elemento más que aporta en términos metodológicos la cognición infantil es la capacidad que tiene de conectar o unir distintos órdenes, o visto desde otro ángulo, mantenerlos indiferenciados, no separados —considerando que es la razón moderna la que los ha escindido—, como por ejemplo, teoría y práctica, percepción y acción, impulso receptivo e impulso creativo, imaginación e inervación. Las imágenes dialécticas benjaminianas precisamente se proponían unir teoría y práctica, movilizar, llevar a la acción, concretar la Tesis 11 sobre Feuerbach de Marx, lo cual ha de suponer que en su misma construcción esta unión de teoría y práctica esté siendo realizada. Quizá en este sentido el *Libro de los Pasajes* sea concreción de ese cometido, en tanto empuja al lector a un impulso creativo, a elaborar sus propias constelaciones de sentido a partir de las “imágenes factuales concretas” sobre los orígenes de la modernidad capitalista que ofrece.¹⁵⁹

Otro aporte más de la cognición infantil es la llamada por Benjamin “facultad mimética”, que como ya hemos expuesto, supone encontrar las correspondencias entre los fenómenos, sus secretas simetrías. No hay que olvidar que para Benjamin la facultad mimética es tanto receptiva como productiva, en tanto implica encontrar las afinidades entre los fenómenos o bien construirlas. La cuestión es abordar la realidad como un texto o como un jeroglífico que se ha de descifrar, cuyos elementos poseen, cada uno en particular, su propio lenguaje. Derivada de ésta, está la “improvisación mimética”, que emerge en la conexión entre el impulso receptivo y el impulso creativo;¹⁶⁰ es el emerger espontáneo de la creatividad, provocada por el reconocimiento del microcosmos y del macrocosmos.¹⁶¹

La creatividad es una facultad que en la infancia se hace manifiesta en el acto mismo de conocer. El niño conoce los objetos “asiéndolos y usándolos de manera creativa”;¹⁶² en este sentido no es la pasividad sino el movimiento lo que permite conocer, un movimiento tanto del cuerpo como de la mente y el espíritu. La imaginación es aquí fundamental, la cual se manifiesta en una inervación, señala

¹⁵⁹ Cfr. Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 365-366.

¹⁶⁰ Benjamin, a través de un personaje de un diálogo imaginario, dice: “crear recibiendo es la consumación del artista” (“El arco iris. Diálogo sobre la fantasía”, en *Materiales para un autorretrato*, p. 50).

¹⁶¹ Cfr. Benjamin, “Doctrina de lo semejante”, en *Obras*, libro II, vol. 1, p. 208.

¹⁶² Buck-Morss, *op. cit.*, p. 291.

Benjamin. La fantasía, por su parte, es una forma de aprehensión y creación previa a la forma, es digamos, la captación pura del espíritu, que de acuerdo con Benjamin, tiene su expresión más clara en el color y la experiencia de inmersión que permite, donde tanto sujeto como objeto se diluyen en aquel enigma que la naturaleza ofrece a los sentidos y que el ser humano recrea en un juego dialéctico entre interior y exterior.¹⁶³ Si la forma es la objetivación de los límites creados por el ser humano, la fantasía es la facultad que puede rebasarlos y traer a la presencia aquello “nunca antes visto ni aún oído”.¹⁶⁴ Es crear escuchando la voz del espíritu para el despertar.

Otro aspecto más de la cognición infantil a ser recuperado es el relacional. Hemos señalado ya la conexión entre distintos órdenes, pero falta apuntar hacia la forma de relación tanto con objetos, como con la naturaleza y los seres humanos. En primer lugar se encuentra el reconocimiento auténtico de la otredad, lo que entre otras cuestiones supone ponerse en pie de igualdad con todo aquello con lo que se entre en relación; al no existir jerarquías se hace posible una apertura al otro o a lo otro sin pretender neutralizarlo a partir de una “traducción” o “encasillamiento” de éste/esto en las categorías bajo las cuales cotidianamente se interpreta y experimenta el mundo. Se permite entonces hablar al otro y ser tocado o modificado por éste.

Además de lo anterior, que podríamos denominar como horizontalidad, está lo que en forma aproximada podríamos definir como empatía. Como muestra María Belforte siguiendo a Benjamin, los niños otorgan “un valor puramente afectivo y mágico” a los objetos para comprender el mundo:

...la niñez es una etapa real de la vida humana que recuerda un momento que está allí como una huella de lo desaparecido, un momento en el que el valor de las cosas para el hombre estaba dado por su significado humano.¹⁶⁵

¿Cómo sería, quizás sólo por unos instantes, abandonar la imagen de mercancía que tienen los objetos? Es probable que redescubriríamos el mundo y encontraríamos una multiplicidad que no podemos percibir, ya que nuestros sentidos están cada vez más parcializados como resultado de igualar todos los objetos y todo lo existente bajo la forma mercancía. Es posible que lejos de oponérsenos de forma hostil, pudiera haber un encuentro con el mundo de los objetos, surgiendo incluso empatía y una mirada recíproca. De forma similar a como el niño intenta “atrapar los espíritus cuya huella se encuentra en las cosas”,¹⁶⁶ encontraríamos no sólo que éstas también nos miran, sino que, además, nos

¹⁶³ Cfr. Benjamin, “El arco iris. Diálogo sobre la fantasía”, pp. 45-53.

¹⁶⁴ Parafraseo la conocida frase de Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*.

¹⁶⁵ María Belforte, *op. cit.*, p. 95.

¹⁶⁶ María Belforte, *op. cit.*, p. 94.

hablan de nosotros, de nuestra forma de vida, de nuestros sueños y deseos, y nuestras miserias. El despertar supone también descorrer el velo de la forma mercancía; de ese modo podemos llegar a avistar el proceso de producción y al productor de donde éstas han surgido.

Si los objetos tienen un valor y un sentido más allá de la forma mercancía, entonces la definición de lo que es desecho queda trastocada, y con ella, la de valor. Bajo esta otra mirada la vida del objeto se expande, pudiendo ser valorado, respetado, usado, reutilizado y recuperado de múltiples formas. Pero no solamente el objeto: al dignificar el objeto, el sujeto también se dignifica. Salir del registro de la forma mercancía significa revertir la cosificación del mundo y de la vida. Y junto con ello, salir del registro de la moda.

El fenómeno de la moda satisface la necesidad humana de cambio, de novedad, de revolución, pero lo hace a través de un simulacro: bajo la apariencia de novedad aparece lo mismo una y otra vez. Lo muerto suplanta aquí a lo vivo; eso es lo que tiene capacidad productiva y reproductiva, lo que cambia y “evoluciona”, no lo vivo. Sin embargo el niño puede enseñar algo de vital importancia:

Tarea de la infancia: introducir el nuevo mundo en el espacio simbólico. Pues el niño puede hacer aquello de lo que el adulto es completamente incapaz: reconocer lo nuevo.¹⁶⁷

Reconocer lo auténticamente nuevo y salir del círculo del eterno retorno que traza la moda es otra de las posibilidades que abre al historiador y filósofo materialista, la cognición infantil: “el niño es para Benjamin un pequeño historiador materialista en el sentido de que logra aquello que el adulto no puede: unir lo material y lo espiritual, el pasado y el presente”. En este sentido, “el historiador materialista debe actuar como un niño, pero conociendo su condición”.¹⁶⁸

Esto no significa que Benjamin sostuviera una visión romántica de la infancia. Dice Susan Buck-Morss: “Por el contrario, estaba convencido que sólo quienes habían podido vivir su infancia eran realmente capaces de crecer, y llegar a adultos era en efecto, la meta”.¹⁶⁹ Sin embargo, recuperando los escritos de juventud de Benjamin, es necesario acotar que efectivamente se trata de llegar a adultos, pero no de la manera en que se suele llegar, poniéndose “serios y crueles”, habituándose a “la falta de sentido de la vida” por haber abandonado y finalmente ridiculizado los sueños de infancia y juventud. “Pobreza de ideas”, “falta de brío” y “desesperanza arrogante”: esa es la “experiencia” que ofrece el mundo adulto, denuncia Benjamin en sus años de estudiante, como señalamos al inicio del capítulo.

¹⁶⁷ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 395.

¹⁶⁸ María Belforte, *op. cit.*, p. 121.

¹⁶⁹ Buck-Morss, *op. cit.*, p. 292.

La máscara del adulto se llama “experiencia”. Siempre igual, inexpresiva, impenetrable. Este adulto ya lo ha vivido todo: la juventud, los ideales, las esperanzas, la mujer. Y todo era sólo una ilusión (...)

¿Qué ha experimentado este adulto? ¿Qué quiere demostrarnos? Sobre todo, una cosa: que también él fue joven, que también él quiso lo que nosotros queremos, que tampoco él creyó a sus padres, pero que también a él la vida le ha enseñado que sus padres tenían razón. El adulto sonrío con superioridad al decirnos que nos sucederá lo mismo a nosotros (...)

Pero el filisteo no comprende que existe algo más que la experiencia, que hay valores (inexperimentables) a cuyo servicio nosotros estamos.

Así, ¿por qué la vida carece para el filisteo de consuelo y sentido? Porque el filisteo conoce sólo la experiencia, nada más. Porque está abandonado por el consuelo y carece de espíritu. Y porque no guarda con nada una relación tan interior como con lo grosero y lo común.

Pero nosotros conocemos otra cosa que la experiencia ni nos otorga ni nos quita: que existe la verdad, aunque todo lo que se haya pensado hasta ahora resultara un error. O que hay que ser leal, aunque nadie lo haya sido aún hasta ahora. La experiencia no puede arrebatarnos esa voluntad.¹⁷⁰

Otra experiencia

Entonces se trata de llegar a adultos, pero sin abandonar la voz del espíritu. En este sentido, según nos parece, Benjamin se mantuvo joven,¹⁷¹ porque no le dio la espalda a sus sueños de infancia y juventud.

Al respecto, Adorno sostiene:

Lo que Benjamin dijo y escribió sonaba como si, en lugar de rechazar las promesas de los cuentos de hadas y los libros infantiles desde una elegante “madurez”, su pensamiento los tomaba tan literalmente que su cumplimiento parecía posible al conocimiento.¹⁷²

Una postura así no es producto de la ingenuidad. Por el contrario: una clara conciencia del presente y de la historia se requiere para encontrar aquellas fisuras que puedan permitir crear otras realidades. Precisamente la infancia y su forma de conocer y experimentar el mundo representan espacios aún no del todo colonizados, que es necesario continuar disputando al capital, cuya maquinaria busca cooptar, distraer, embrutecer, alienar, deshumanizar, cosificar, cuando no directamente aniquilar. Sin embargo, las flores aun crecen en el asfalto.

¹⁷⁰ Benjamin, “Experiencia”, en *Obras*, libro II, vol. 1, pp. 54-55. En *Crónica de Berlín*, Benjamin hace un guiño a lo que expresa en “Experiencia”. Cuando habla de Fritz Heinle, su amigo entrañable de juventud (quien se suicidó al iniciar la Primera Guerra Mundial), así como de los años en que fue miembro de “Movimiento de la Juventud”, y del *Heim* [“hogar”] (lugar donde se reunían los jóvenes activistas), señala que no obstante se hubiera comprobado que lo que sostenía junto con sus jóvenes compañeros era un error, él ni éstos habrían dado un paso atrás, porque estaban al servicio de un ideal, y en este sentido éste se encontraba más allá de lo comprobable: “apenas había uno entre nosotros al que tal conocimiento le hubiese podido hacer cambiar de opinión” (p. 203). Llevando esto un poco más allá podríamos ver en el suicidio de Benjamin un gesto muy similar al de su amigo Fritz Heinle: el compromiso con el ideal que sostuvo su vida fue, al igual que el del joven poeta, también póstumo. Sólo que Benjamin no pudo yacer en el *Heim*.

¹⁷¹ Dice Benjamin en “Experiencia”: “nunca carecerá de espíritu [nuestra experiencia] si es que nosotros permanecemos jóvenes” (p. 56).

¹⁷² Theodor Adorno *apud* Susan Buck-Morss, *op. cit.*, p. 302.

Y es que en su pequeñez, en su casi invisibilidad, los niños se oponen al mundo adulto, a sus leyes y preceptos, a sus instituciones:

La falsa legalidad en la que los adultos arman su mundo es concebida como incompatible con el universo infantil: los niños conocen lo sagrado, pero lo pierden luego frente al concepto de legalidad.

De acuerdo con esta concepción del niño, más materialista y política, *el tiempo de la infancia es interpretado como tiempo de rebeldía* (...) el niño no es objeto de la educación, sino su opositor. Esta resistencia del niño al estado de cosas fundado en la legalidad es parte de una genealogía paralela al mundo adulto que se manifiesta como otredad.¹⁷³

Justicia y legalidad no son equivalentes. El filósofo e historiador materialista ha de reconocer la contingencia del orden legal y la manera en que éste legitima a quienes detentan el poder, haciendo de su mera volición, deber ser. Desde esta perspectiva, que los vencidos subviertan el orden legal no es más que la reivindicación de su derecho a la vida.

El niño, en éste y más sentidos, es un rupturista, y Benjamin lo supo identificar. Por eso, por los programas de radio que creó para el público infantil, hizo que desfilara toda una galería de personajes que burlaban o subvertían las leyes y la autoridad, buscando quizás de esa manera que los niños no dejaran de mirar atrás del espejo.¹⁷⁴

“La Ciudad-Espejo, donde la multitud misma se transformó en espectáculo (...) mantenía virtualmente invisibles las relaciones de producción del otro lado del espejo”.¹⁷⁵ Sin embargo, es posible mirar atrás de éste, y más aún, resquebrajarlo... para finalmente salir del sueño y reconocer que hasta ahora hemos sido sólo un reflejo.¹⁷⁶

¹⁷³ María Belforte, *op. cit.*, p. 112. Sin cursivas en el original.

¹⁷⁴ (*Vid.* Benjamin, *El Berlín demoníaco. Relatos radiofónicos*, trad. Joan Parra Contreras, Barcelona, Icaria, 1987 y Benjamin, *Radio Benjamin*, trad. Joaquín Chamorro, Madrid, Akal, 2015).

¹⁷⁵ Buck-Morss, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷⁶ “Los adultos (...) en cambio, sólo viven para reflejarse en las mentes de los demás, o en sus propias mentes. Son un reflejo” (Naranjo, *op. cit.*, p. 65).

CAPÍTULO 2

El niño rebelde y las subjetidades subversivas

En los márgenes, en los lugares más despreciados y olvidados reside una fuerza: la fuerza de lo pequeño. A los ojos de la gran mayoría resulta invisible, y de ser advertida, de inmediato es denostada, ridiculizada, anulada; sin embargo, ésta no mengua, no desaparece, su luz no se deja extinguir. En ocasiones esta fuerza puede provocar un chispazo y alumbrar por unos instantes con intensidad todo lo que está a su alrededor, y en otras puede incluso llegar a incendiar todo a su paso para que las cenizas de lo que ha fenecido preparen el suelo para nuevos brotes.

La fuerza de lo pequeño es silenciosa, su melodía es inaudible la mayor parte del tiempo y es paciente y confiada porque sabe que a pesar de todo en algún momento se ha de manifestar y florecer. Es la que permite que un pequeño tallo se levante en una grieta en el concreto. Es la que en la oscuridad actúa incansable buscando la luz.

Reconocer esta fuerza, visibilizarla, fue una de las tareas que se propuso Walter Benjamin. La modernidad capitalista que se autoerige fastuosos y colosales monumentos que copan el paisaje, intenta aplastar bajo su enorme peso las sutiles manifestaciones de esta fuerza, pero ésta se escapa como el agua entre las manos, no se deja reducir.

Los nadie, los sin nombre encarnan esa fuerza de lo pequeño. El sujeto de la historia, dice Benjamin, son “los oprimidos, no la humanidad”.¹ No es hacia aquella entidad abstracta, de alcances universales, hacia la que necesita dirigir su mirada la historia, sino a las mujeres y hombres concretos cuyo sacrificio día a día va alimentando lo que llamamos civilización.

Esclavitud y sufrimiento son la contracara de la reluciente superficie de las mercancías, que aparecen fantasmagóricamente, como si no tuvieran productor, como si fueran producto de la generación espontánea operada en aparadores y anaqueles.² Pero esa esclavitud y sufrimiento, aunque en primera instancia aparezcan como anónimos, tienen nombres, tienen rostros, tienen historias, la gran mayoría de las cuales no inician en el presente, o en el pasado reciente: se remontan a un pasado remoto, porque

¹ Walter Benjamin, “Fragmentos sueltos”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, introducción y traducción de Bolívar Echeverría, México, D.F., UACM/Itaca, p. 99.

² En la actualidad se hace cada vez más patente que la explotación, la esclavitud y el sufrimiento son consustanciales al proceso de producción de las mercancías, a tal punto que el valor de cambio de éstas aumenta en función del costo de vidas humanas, explotación y sufrimiento implicados; este tipo de valorización del valor se encuentra presente no sólo en la industria de los estupefacientes, sino en la alimenticia, la textil, la tecnológica, etcétera, es decir, en buena parte de lo que consumimos cotidianamente.

los esclavos y explotados de hoy son descendientes de los de ayer, formando una cadena que data de muy atrás en el tiempo.

El opresor “no ha cesado de vencer”,³ dice Benjamin. Pero ninguna victoria es absoluta. Algo de los que fueron derrotados persiste, hay sobrevivencias, y aunque presente en forma discontinua, soterrada, está la tradición de los oprimidos, que es hacia donde el materialista histórico necesita dirigirse. La fuerza de lo pequeño está ahí, al igual que lo está en el presente: su encuentro es lo que permite la formación de imágenes dialécticas para el despertar.

En su *Libro de los Pasajes* Benjamin ofrece un vasto material para la creación de imágenes dialécticas. Se trata de imágenes del París del siglo XIX, que es donde el filósofo encuentra los orígenes de la modernidad capitalista: en ese siglo la capital francesa fue punto neurálgico donde confluyeron desarrollo industrial; explotación laboral; cambios en las formas y medios de producción; desaparición de sectores económicos y aparición de otros nuevos; creciente pauperización de la población y exponencial acumulación de riqueza de un pequeño sector; polarización social; enorme concentración de la población y el consiguiente surgimiento del fenómeno de la masa; nuevos espacios de exhibición y consumo de mercancías; moda y culto a la mercancía; nuevos medios de transporte y adelantos tecnológicos; reconfiguración del espacio social, de las ciudades; nuevos estilos arquitectónicos y artes decorativas; desarrollo de pensamiento político y social; despliegue de utopías sociales y agrupaciones políticas; desarrollo de nuevas formas literarias; formas de entretenimiento y medios de información masificados; surgimiento de vanguardias artísticas; nuevas formas de relación, organizaciones, tipos sociales e instituciones, y movimientos emancipatorios.

La tarea que nos proponemos emprender en este capítulo tiene el cometido de ponerle rostro a la masa de los oprimidos que como Benjamin muestra, tienen en sus manos la posibilidad de transformar la realidad. Entre esta masa, que encarna la fuerza de lo pequeño, surge una alteridad cuya sola existencia cuestiona la lógica dominante; sujetidades subversivas entre las que destaca una en particular por su potencia: la del niño rebelde.

Las citas reunidas en el *Libro de los Pasajes* se encuentran clasificadas por temas, y uno de estos grandes apartados, Benjamin lo dedica a los movimientos sociales, que es donde consideramos es posible avistar con más claridad a las sujetidades subversivas, en tanto las encontramos desplegando una praxis transformadora. Para ello nos apoyaremos también en uno de los textos escritos por Benjamin a partir

³ Benjamin, “Tesis VI”, en *Tesis sobre la historia*, p. 40.

del repositorio de citas reunidas en el apartado “Movimiento social” del *Libro de los Pasajes: El París del Segundo Imperio en Baudelaire*; ensayo que en buena medida nos ha ayudado a leer el texto o discurso que subyace en las citas y notas dejadas por Benjamin. Desde luego, la que aquí exponemos se trata de *una* interpretación entre las muchas posibles, ya que como bien señala Susan Buck-Morss, si por algo se define el legado benjaminiano es por no ser autoritario.⁴

Tomamos entonces la invitación que Benjamin lanza para leer lo no escrito; reto frente al cual pone al lector de su *Libro de los Pasajes*. Y es que muy probablemente todo aquel que se haya sumergido en ese mar que Benjamin formó gota a gota a partir del océano de letras de la gran biblioteca de París, haya encontrado que en los pliegues que se encuentran entre citas y notas, hay oculto un texto.

Las sujetidades subversivas en el París del siglo XIX

En el apartado “a” “Movimiento social” del *Libro de los Pasajes* se hace manifiesto un texto en el que se escuchan dos voces: las del proletariado y la de la burguesía. A través de citas de muy diverso tipo Benjamin nos hace saber la sobreexplotada y paupérrima situación del proletariado de la Francia del siglo XIX: las jornadas extenuantes,⁵ los salarios raquíticos, la ausencia de derechos laborales, las condiciones miserables de vida y la hambruna de los proletarios y sus familias. Por otro lado, nos presenta también las concepciones que sobre el proletariado tenía la burguesía y quienes formaban parte de sus instituciones, donde se hace patente además de un brutal desprecio (“los proletarios descienden de ladrones y prostitutas”⁶), la naturalización de la dominación ejercida por esta clase, al punto de considerar la absoluta conformidad de la clase proletaria con su situación (“el pobre es feliz cuando el rico se divierte”⁷).

Hay sin embargo una tercera voz que no habla directamente, pero que Benjamin hace escuchar: la de los desclasados, los desempleados, los mendigos, los vagabundos, que si bien desde la mirada del poder eran y son las más de las veces homologados a la clase trabajadora, es necesario distinguir, como muestra Benjamin.

⁴ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Madrid, La balsa de la Medusa, 2001, p. 366.

⁵ Por ejemplo, tejedores de seda de Lyon trabajaban de quince a dieciséis horas diarias en 1831 (A. Mallet y P. Grillet, *Siglo XIX apud Benjamin, Libro de los Pasajes*, ed. Rolf Tiedemann, trads. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005, p. 716).

⁶ Granier de Cassagnac, *Historia de las clases obreras y las clases burguesas apud Benjamin, Libro de los Pasajes*, p. 719.

⁷ Delphine Gay, “Los obreros de Lyon” *apud Benjamin, Libro de los Pasajes*, p. 723. Benjamin califica a esta poetisa como “precursora de la filosofía barata”.

Esta distinción permite desnaturalizar conceptos y reconocer su contingencia. Al dirigir la mirada hacia el siglo XIX en Francia, y en particular en París, Benjamin nos permite reconocer que aun cuando la división de clases fuera una realidad incontrastable, fue sólo tras un proceso que involucró toma de conciencia, acción política, movilizaciones, organización, debates y desarrollos teóricos y movimientos emancipatorios, como se formó la clase obrera y su concepto, así como el de burguesía.

Pero no fue solamente la distinción entre burguesía y proletariado; el trabajo asalariado bajo su forma capitalista fue una innovación —sobre todo cuando este modo de producción entró en su fase industrial— que supuso el emprendimiento de toda una cruzada para someter a la población. A fuerza de despojo, hambre, violencia, y moralización en la que confluyeron el poder político, eclesiástico y económico fue posible meter a hombres, mujeres y niños en las fábricas.⁸

Como permite ver Benjamin a través de los fragmentos que nos ofrece, el proceso de modernización y el capitalismo en su fase industrial no supusieron simplemente un cambio tecnológico; para desplegarse requirieron operar profundos cambios en la forma y estilo de vida de la población, lo que significa que en buena medida no fueron espontáneos o resultado de un proceso de adaptación, sino conscientemente dirigidos.

Instilar en la población por ejemplo la “ética del trabajo”,⁹ supuso una enorme tarea de adoctrinamiento, para la cual el discurso del progreso y del nacionalismo sostenidos por el Estado-nación fueron punta de lanza: el trabajo era un “deber patriótico” que engrandecía a las naciones al generar riqueza y bienestar para las generaciones presentes y futuras. Pero la vía de la violencia resultó ser el medio de disuasión más utilizado por su efectividad: se eliminaron radicalmente las opciones para reproducir la vida, la cual se convirtió en un derecho que se había de ganar a través del trabajo.¹⁰ Esto significó que aquellos reacios a vender su fuerza de trabajo o bien que no habían alcanzado el privilegio de ser explotados, fueran definidos como problema social.

El que los pobres que no pertenecían a la clase trabajadora fueran inclasificables, y en el fondo, inutilizables —por no querer o no poder poner a la venta la mercancía fuerza de trabajo— ponía en

⁸ De ese modo, el proceso que a partir del siglo XVI inició en los territorios colonizados de América (África y Asia también), se propagó en la propia Europa. Así como a sangre y fuego se hizo que las poblaciones indígenas hicieran productivas para los colonizadores las tierras y recursos de los que habían sido despojados, así se empujó a las fábricas a las poblaciones despojadas y pauperizadas de Europa.

⁹ Zygmunt Bauman denomina así a este principio que dio lugar al proceso de “transformación racional de la sociedad” dirigido a que los seres humanos aceptaran “un régimen de trabajo que no deseaba[n] ni entendía[n]”, es decir el trabajo industrial (ver *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, trad. Victoria Boschiroli, Barcelona, Gedisa, 2000).

¹⁰ Bauman, *op. cit.*, pp. 26 y 31.

entredicho los fundamentos de la naciente sociedad moderna; su sola presencia, según muestra Benjamin, resultaba perturbadora, por lo que había que desaparecerlos de la vista en primera instancia.¹¹ La mendicidad y la vagancia fue así severamente castigada, incluso con la deportación en casos de reincidencia: de ese modo a las “clases peligrosas” se les podía encontrar algún uso, en este caso por ejemplo, como instrumentos para la colonización de los territorios de ultramar; propuestas de “solución” como éstas al “problema” de los pobres que surgieron en aquel momento en el que el científico social, el fisonomista y el agente de policía podían coincidir en una sola persona.¹²

Y es que el “problema” que representaban los pobres, y más aún aquellos que no querían sumarse a la clase trabajadora, no se limitaba a su contravención del “deber moral, misión y vocación” a través del cual la sociedad lograba conservarse y reproducirse, es decir el trabajo,¹³ sino que además eran propensos a la insurrección.

París en el siglo XIX era “un volcán”.¹⁴ Había un “ambiente conspirador”¹⁵ creado por la confluencia de líderes sociales de gran peso como Augusto Blanqui, pensadores como Proudhon, utopistas como Fourier y Saint-Simon y sus seguidores, a la par que un gran número y amplio espectro de organizaciones políticas y sociales de signo socialista, anarquista, comunista, feminista, sumado todo esto a una masa de pobres en constante aumento y una clase proletaria cada vez más consciente de las condiciones de explotación a las que era sometida. Incluso Federico Engels fue atraído a la capital francesa por su efervescencia política; ambiente de agitación sobre el que Marx escribió:

Al formarse las conspiraciones proletarias, hace su aparición la necesidad de la división del trabajo; quienes eran miembros se repartían en conspiradores de ocasión, esto es, trabajadores que ejercían la conjura sólo a la par que sus otras ocupaciones, que nada más asistían a las reuniones y que estaban

¹¹ El reordenamiento urbano de París emprendido por Haussmann tuvo también este cometido. Su empresa, de magnas dimensiones y que supuso una destrucción de la ciudad aún mayor que la que hubiera podido suceder con una invasión extranjera —como señala Benjamin retomando los dichos de aquella época—, se abocó a expulsar a los pobres del centro de la ciudad, formando así cinturones de pobreza alrededor de la que entonces se erigiera como la capital mundial; estrategia retomada en todas aquellas partes del mundo donde se quiere “eliminar” la pobreza.

¹² Ante el fenómeno enigmático de la masa surgieron una multiplicidad de teorías para abordarla, conocerla, cuantificarla, y desagregarla en partes para clasificarla. Las fisiologías, hacia las que Benjamin apunta en varias de sus obras, representan, al igual que las mencionadas teorías, un esfuerzo por aprehender y definir a la masa, pero sobre todo, para controlarla, en particular a las clases definidas como “peligrosas”. Al respecto, llama la atención que apunte hacia dos casos en los que fisonomistas que publicaron sus teorías sobre los pobres-peligrosos sociales se desempeñaban también como agentes de policía: uno de ellos es Frégier, autor de *Clases peligrosas*, que Benjamin cita en su apartado “Movimiento social” del *Libro de los Pasajes* (p. 712 y 721), y el otro es De la Hodde, cuyas memorias reseñó el propio Marx, como señala Benjamin en “La bohemia” (en *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*, en *Iluminaciones II*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1999, pp. 23-27).

¹³ Bauman, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴ “Sobre la tierra es una infernal cuba,/Se la llama París; es una amplia estufa,/Una fosa de piedra de inmensos contornos/Que agua amarilla y terrosa encierra en triples vueltas;/Es un volcán humeante y siempre en vilo/Que remueve a raudales la materia humana” (Auguste Barbier, *Yambos y poemas*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 744).

¹⁵ Benjamin, “La bohemia”, en *El París del Segundo Imperio en Baudelaire* p. 28.

dispuestos a aparecer, si lo mandaba el jefe, en el sitio convenido para la cita, y en conspiradores profesionales que dedicaban toda su actividad a la conjura y que vivían de ella.¹⁶

Los conspiradores profesionales, que como señala Marx, vivían de la conjura, formaban junto con toda “la ralea de gentes equívocas”, lo que se denominó como “la bohemia”, en la que desde luego confluían además artistas y literatos. Este grupo de “vida desarreglada” solía reunirse en torno al vino en tabernas, donde embriagados inventaban las conflagraciones más delirantes, a decir del autor de *El Capital*.

Se lanzan a invenciones que han de lograr milagros revolucionarios; bombas incendiarias, máquinas destructivas de mágica eficacia. Motines que han de sorprender tanto más maravillosamente cuanto menor es su motivación racional. Ocupados con semejantes trebejos proyectivos, no tienen otra meta que la próxima de derribar al gobierno existente, *despreciando en lo más hondo la ilustración teórica de los trabajadores acerca de sus intereses de clase*. De ahí les viene su *irritación no proletaria, sino plebeya*, contra los “habits noirs” (levitas oscuras), gentes más o menos cultivadas, que representan ese lado del movimiento, del cual los otros sin embargo, igual que de los representantes oficiales del partido, jamás podrán independizarse por entero.¹⁷

Sin embargo, a pesar de lo “descabellado” de los proyectos de los conspiradores profesionales, Marx concede que “ellos son los que alzan y dirigen las primeras barricadas”, que como le interesa destacar a Benjamin, representan “el punto fijo del movimiento conspirador”, y en este sentido fueron fundamentales en la estrategia de lucha de las revueltas más importantes que atravesaron el siglo XIX francés: la revolución de julio (1830), la insurrección de junio (1832), las insurrecciones de abril (1834), la revolución de febrero (1848), la insurrección de junio de 1848 y la Comuna de París (1871).

Es de llamar la atención que el propio Marx se exprese de forma despreciativa sobre los “conspiradores profesionales” e incluso sobre sus lugares de reunión (“las tabernuchas en las que el conjurado inferior se sentía como en casa”).¹⁸ Y es que si bien dentro de la tipología que construye dentro de la lucha proletaria —a partir de la división del trabajo en su interior—, distingue a conspiradores ocasionales de conspiradores profesionales, hay un tercer tipo que Marx muestra sin hablar de él explícitamente: el intelectual-conspirador, el tipo al que él mismo pertenecía, del cual el conspirador profesional se distanciaba desde su plebeyez.

Que el conspirador profesional rechazara a los teóricos ilustrados que pretendían representar sus intereses de clase y menos aún se dejara dirigir por estos “levitas oscuras”, lo convertía muy probablemente en un elemento casi tan irritante como debió serlo para la clase dominante, quizás sobre todo por la irreverencia propia de su carácter plebeyo.

¹⁶ Karl Marx *apud* Benjamin, “La bohemia”, p. 23.

¹⁷ Marx *apud* Benjamin, “La bohemia”, p. 25. Sin cursivas en el original.

¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

Entre las diversas insurrecciones que aborda en su apartado “Movimiento social” del *Libro de los Pasajes*, Benjamin dedica varios espacios a un levantamiento ocurrido en Lyon en 1831 que “asustó” a la opinión pública y a las propias organizaciones políticas: se trataba de una insurrección “sin carácter político” iniciada por obreros textiles, la cual fue vista como “una sublevación de la miseria”, y lo que es más, “una guerra de pobres contra ricos” porque en ésta no hubo organización política que pudiera arrogarse la representación del movimiento ni una ideología a través de la cual expresaran sus demandas. De hecho, como muestra Benjamin, el levantamiento no armonizó con los intereses coyunturales ni de legitimistas ni de republicanos; fue simplemente un movimiento de obreros actuando por cuenta propia.¹⁹ Benjamin ofrece otro ejemplo más de este tipo de insurrecciones:

Hacia 1840 cierto número de obreros tomó la resolución de abogar directamente por su causa ante la opinión pública...; desde ese momento... el comunismo, que había llevado la ofensiva hasta ese momento, se mantuvo prudentemente a la defensiva.²⁰

Según nos muestra Benjamin, para la clase dominante decimonónica había algo aún peor que las organizaciones proletarias de signo comunista: las organizaciones proletarias sin cabeza; siendo éste último punto de vista, al parecer, también compartido por el propio comunismo. Respecto al levantamiento de Lyon, Benjamin expone una cita que da cuenta del miedo que generó la novedad de ver a los obreros organizarse sin mediación de partido alguno; miedo a tal punto intenso que se condenó a aquel que reparó en la novedad y aún tuvo la imprudencia de publicarlo.

¡No habría sido sino una guerra de pobres contra ricos, de aquellos que nada tenían que perder contra aquellos que poseían algo! ¡Y esta terrible verdad que, por serlo, tendría que arrojarse al más profundo pozo, la ensalzó este loco, mostrándosela a todo el mundo!²¹

El miedo a las masas empobrecidas fue, como permite ver Benjamin, una constante de la burguesía; de ahí el interés de generar conocimiento sobre éstas²² y emprender acciones para someterlas desde

¹⁹ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, pp. 716-717.

²⁰ *Ibid.*, p. 720.

²¹ E. Tarlé, *El levantamiento obrero de Lyon apud Benjamin, Libro de los Pasajes*, p. 717.

²² Al respecto es interesante el surgimiento de las encuestas; herramienta sociométrica y demográfica de cuyo uso da cuenta Benjamin (*vid. Libro de los Pasajes*, p. 733).

diversos frentes: a través del trabajo, del adoctrinamiento, de la seducción,²³ de la violencia, a través del reordenamiento urbano²⁴ y de instituciones disciplinarias.

Desde el panorama que Benjamin nos ofrece, podemos ver que en la Francia del siglo XIX los pobres-peligrosos sociales se convirtieron en capital político para las organizaciones; en objeto de estudio por parte de las nascentes ciencias sociales; en objeto de asistencia por parte de organizaciones filantrópicas y después de instituciones de asistencia social; y como acabamos de mencionar, en cuerpos sobre los cuales afirmar el poder dominante a través de la represión.

Esta cosificación del pobre se hace manifiesta también en la forma en que la burguesía, sus teóricos y aliados buscaron prescribir el deber ser del proletario, quien es sumado al enorme contingente de masas empobrecidas: antes que solidaridad con sus semejantes, debía procurar el interés del patrón;²⁵ su única ocupación y misión debía ser el trabajo, ya que a través de éste ennoblecería su naturaleza desviada;²⁶ debía evitar reunirse,²⁷ etcétera. Y es que el pobre en general y el proletario en particular eran en el siglo XIX un campo en disputa: tanto la burguesía como las organizaciones políticas buscaban definirlos (al formarlos, moldearlos y utilizarlos), y que su definición fuera la que primara.

Entretanto, de parte del proletariado y sus aliados surgían espontáneamente manifiestos²⁸ y panfletos que llamaban a cobrar conciencia sobre las características del nuevo tipo de dominación, y que sobre

²³ Los Pasajes comerciales y las Exposiciones universales cumplieron una importante función para entretener, distraer y seducir a la población, en particular a pobres y proletarios, quienes sólo de ese modo (como espectadores) podían participar de la riqueza y bonanza que les eran prometidas desde el discurso del progreso. Es en ese sentido que, de acuerdo con Benjamin, los Pasajes fueron para las primeras generaciones que se pasearon por sus vitrinas y aparadores, espacios de ensueño. Por su parte, las Exposiciones universales fueron aparadores de magnitud aún mayor, en donde los Estados-nación exhibieron las glorias que la modernización les había permitido alcanzar. El objetivo pedagógico de estas exposiciones es manifiesto en el hecho de que los países anfitriones invitaban contingentes de la clase obrera local e internacional (con gastos incluidos); sin olvidar, claro, de mantener vigiladas a estas comitivas en todo momento (*cf.* Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, pp. 102-103).

²⁴ El reordenamiento urbano emprendido por Haussmann, además de expulsarlas del centro de París, reconfiguró radicalmente el espacio para evitar el levantamiento de barricadas, las cuales, no obstante, volvieron a levantarse en esas anchas calles, llegando a tener la altura de hasta un piso durante la Comuna de París. El “embellecimiento estratégico” en ese sentido no fue del todo efectivo (Benjamin, “Haussmann o las barricadas”, París, capital del siglo XIX, en *Iluminaciones II*, p. 188).

²⁵ “La abnegación que se revela a través del deseo de hacerlo bien, a través de la solicitud hacia el interés del patrón, a través del sacrificio de los gustos y de las pasiones inconciliables con la regularidad del trabajo, es en efecto más accesible al obrero que la abnegación que consiste en asistir a los suyos” (Le Play, *Los obreros europeos apud Benjamin, Libro de los Pasajes*, p. 709).

²⁶ “No tenéis, contra esta disposición revolucionaria de las clases pobres, no tenéis hoy en día, independientemente de la fuerza legal, sino una única garantía eficaz y potente: el trabajo, la necesidad incesante del trabajo” (Guizot en el Parlamento, año de 1837, citado por Jean Cassou, *Cuarenta y ocho, apud Benjamin, Libro de los Pasajes*, p. 744).

²⁷ “La legislación sobre represión de los trabajadores se remonta a la Revolución francesa. Lo que se prohibió fue toda reunión o asociación de trabajadores destinada a pedir colectivamente subidas salariales y plantear huelgas” (Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 734).

²⁸ Dice Benjamin: “Hay muchos manifiestos que precedieron al comunista. (1843: *Manifiesto de la democracia pacífica*, de Considérant.)” (*Libro de los Pasajes*, p. 738).

todo, urgían a organizarse.²⁹ Pero además surgió una gran cantidad de poesía lírica, que por lo variado de los temas³⁰ permite percatarse de la importancia que tenía en la época la expresión literaria. Se hizo poesía sobre el trabajo, las barricadas, las revueltas, el progreso, la República, la hambruna, el vino, la bandera, la guillotina, París, la clase obrera, los héroes de la Revolución de 1789, la industria, el ferrocarril y otros adelantos tecnológicos, entre otros temas sociales y políticos; además, a través de la poesía organizaciones y grupos políticos expusieron y debatieron sus ideas.

Desde luego, no sólo el proletariado hizo poesía,³¹ sin embargo este despliegue de creatividad por parte de la clase trabajadora³² cobra aún mayor relevancia porque representa en sí mismo una forma de resistencia, expresión de la fuerza de lo pequeño, que por esta misma razón fue fuertemente atacado: “si [el trabajador] pretende conciliar el ejercicio de su estado con estudios literarios, experimentará que las grandes fatigas del cuerpo perjudican al desarrollo del espíritu [...] la división del trabajo, que a unos les asigna la acción y a otros el pensamiento, está por tanto siempre en la naturaleza de las cosas”.³³

A partir de juicios sobre su valor estético y literario que echaban mano de alusiones acerca de la diferencia entre el trabajo manual e intelectual —los cuales desde luego estaban atravesados por posicionamientos de clase—, se intentó denostar la poesía obrera. Sin embargo ni ésta ni las canciones populares cesaron de inflamar a la población:

Amotinaré al pueblo con mis crudas verdades,
Profetizaré sobre el trípode de las calles...³⁴

Oh, fuerza, reina de las barricadas...
tú que brillas en el relámpago y en la alcantarilla...
hacia ti los prisioneros tienden sus manos encadenadas³⁵

Como hace notar Benjamin, a través de las palabras de otro escritor, “la poesía... ha consagrado el gran error de separación entre la fuerza del Trabajo y el Arte [...] No ha sabido ver que en cualquier actividad humana el arte tiene elementos para escoger y que se debilita cuando niega todo lo que le

²⁹ “Los panfletos de 1848 están dominados por el concepto de la organización” (Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 730).

³⁰ Según puede observarse en la selección ofrecida por Benjamin en el apartado “Movimiento social” del *Libro de los Pasajes*.

³¹ ¡Pandilla de hombres sin fe, sin alma, sin patria,/Que quiere matar las artes, el trabajo, la industria,/Aplatar bajo sus pies el culto de la cruz,/Que quiere, en un mar de sangre y de llamas,/Cuyas olas París ha visto ascender ante sí,/Anegar templos, palacios, sacerdotes, pueblos y reyes! (Édouard D'Anglemont, “La internacional” *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 707).

³² Es de llamar la atención el trabajo realizado por E. P. Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, quien emprendió una tarea muy similar a la que hizo Benjamin con la clase obrera en Francia.

³³ Lerminier, “De la literatura de los obreros” *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, pp. 730 y 731.

³⁴ Hégésippe Moreau, *cit. pos.* Jean Skerlicht, *La opinión pública en Francia según la poesía política y social de 1830 a 1848*, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 725.

³⁵ Tridon, *cit. pos.* Charles Benoist, *El “mito” de la clase obrera*, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 729.

limita la posibilidad de inspirar”.³⁶ Es de suponerse, no obstante, que tanto los puntos de vista hostiles como aquellos que reconocían la legitimidad de la creación literaria de la clase trabajadora no tenían mayor impacto, quedándose en ámbitos cerrados y alejados de la cotidianidad de las grandes masas.

Pero además de la poesía, había otros géneros populares: “las lecturas favoritas del obrero textil son las historias de la Revolución de 1789; le gusta ver desplegarse en ellas el pensamiento de que esta revolución era deseable y que ha mejorado la condición de las clases populares”.³⁷ Siendo, además de dichos relatos, enormemente populares también las novelas de folletín, a tal punto que gracias a éstas los periódicos pudieron aumentar su tiraje y número de suscriptores.³⁸

Escritores y poetas ofrecían a la población espejos en los cuales reflejarse, consejo, orientación, inspiración, sentido. Como señala Benjamin, “la novela notifica la profunda perplejidad del viviente”, en virtud de lo cual, “el sentido de la vida es de hecho el centro alrededor del cual se mueve la novela”.³⁹ Y vaya que los escritores lograron un enorme impacto social: Benjamin menciona que un obrero se colgó en casa de Eugenio Sue, dejando una nota póstuma que decía “Me mato por desesperación: me ha parecido que la muerte me resultaría menos dura si muriera bajo el techo de quien nos ama y nos defiende”,⁴⁰ o también que en el cumpleaños setenta de Víctor Hugo “se apiñaba el pueblo de la capital frente a su casa”,⁴¹ y que era tal el respeto y admiración que se le prodigaban, que fue nombrado como “el hombre del siglo XIX”.⁴²

Las imágenes de las creaciones literarias, tanto las provenientes del propio proletariado como de profesionales de la pluma, proveían sin duda de asideros a la población en medio de una época de constantes cambios, como ha mostrado ser desde entonces la modernidad capitalista. Como Benjamin pudo advertir, en esas imágenes, profusas en detalles, se encontraba lo que era auténticamente relevante

³⁶ Pierre Hamp, “La literatura, imagen de la sociedad”, en *Enciclopedia francesa*, XVI, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 738.

³⁷ Le Play, *Los obreros europeos*, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 708.

³⁸ Se convirtió en una verdadera industria que generó enormes ganancias y enriqueció a sus principales exponentes. Así por ejemplo se decía de Alejandro Dumas que fue tanto su éxito y la demanda de sus novelas que montó un taller en el que tenía a su servicio una gran cantidad de escritores pobres que anónimamente hacían por él el trabajo. Sólo así fue posible que escribiera tal cantidad de obras, de las que se decía, ni él mismo llevaba la cuenta, por ser en realidad de autoría colectiva (*cf.* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, pp. 751 y 755, y Benjamin, “La bohemia”, *El París del Segundo Imperio* en Baudelaire, en *Iluminaciones II*, pp. 42-43).

³⁹ Benjamin, *El narrador*, trad. Pablo Oyarzun, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008, pp. 65 y 82.

⁴⁰ Incidente relatado por Charles Benoist, “El hombre de 1848” *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 728. Este incidente, que además de impactante, es elocuente acerca de la relevancia que la literatura en general y la obra de Sue en particular alcanzó en el París de aquella época, debió ser significativo para Benjamin, quien lo refiere en dos citas dentro de su *Libro de los Pasajes* así como en el apartado III “Lo moderno” de *El París del Segundo Imperio* en Baudelaire (*Iluminaciones II*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1999, p. 94).

⁴¹ Benjamin, “El flâneur”, *El París del Segundo Imperio* en Baudelaire, en *Iluminaciones II*, p. 81.

⁴² Obituario de Hugo, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, *cit. pos.*, Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, p. 107.

a nivel histórico, contrario a lo que sostenía el historicismo, cuyo punto de vista ejemplifica Benjamin a través de una crítica que desde aquella perspectiva se hiciera a la manera en que Flaubert describió las insurrecciones de febrero y junio de 1848 en *La educación sentimental*: “Nada de movimientos generales, nada de grandes choques; una serie de detalles, que nunca pueden formar un todo”.⁴³

Precisamente de esos detalles están hechos los grandes acontecimientos y la vida cotidiana. Es por eso que la historia desde el historicismo se presenta como un cuerpo desprovisto de cualquier indicio de vida, impotente para hablarle a aquél que se le aproxima. Así, en una cita que Benjamin asienta a continuación de la crítica a la novela de Flaubert, y que en ese sentido parece dialogar con ésta, ofrece la imagen que sigue:

Escena de la revolución de julio. Una mujer se viste de hombre y se lanza a la lucha para luego, vestida como mujer, cuidar a los enfermos que habían sido alojados en la Bolsa. “El sábado por la tarde los artilleros que condujeron al Ayuntamiento las piezas de artillería que quedaron en la Bolsa pusieron a nuestra joven heroína sobre una cañón rodeado de laureles y la llevaron con ellos. Por la noche, hacia las diez, la condujeron en triunfo a la Bolsa, al fulgor de las llamas; ella estaba sentada en un sillón adornado con guirnaldas y laureles”.⁴⁴

La innegable fuerza de esta imagen muestra a qué se refería Benjamin cuando hablaba de historia... y de imágenes dialécticas. En esta imagen en particular hay una festividad, un desparpajo que desborda los límites de lo que podría entenderse como movimiento social desde la perspectiva de las organizaciones políticas con sus estructuras, programas, formas de relación. Ésta es tan fuerte porque en ella hace irrupción “la canalla”, que canta:

El gran populacho y la santa canalla
Se enrolaron en la inmortalidad.⁴⁵

Volvemos a encontrarnos con la masa de pobres, la “raza de Caín”, como la definió Charles Baudelaire, aquella que por no tener propiedad ni industria era tenida por peligrosa.⁴⁶ Y sí; a ella pertenecían los conspiradores profesionales y la bohemia, aunque no solamente en ellos habitaba ese permanente afán sedicioso: en el vagabundo, el mendigo, el ladrón, el obrero desempleado, el niño en situación de calle, el trapero, también se encontraba.

⁴³ Nescio, *La literatura bajo los dos imperios, 1804-1852*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 721.

⁴⁴ Tricotel, *Esbozo de algunas escenas del interior de la Bolsa durante los días 28, 29, 30 y 31 del pasado julio. A beneficio de los heridos*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 721. La primera parte de la cita aquí asentada corresponde a un comentario de Benjamin, mientras que las líneas que empiezan tras las comillas corresponden a Tricotel.

⁴⁵ Canción revolucionaria de 1830, cit. pos. Charles Benoist, “El hombre de 1848”, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 728.

⁴⁶ “Cualquier hombre, con una inteligencia por encima de la media, que no tiene ni propiedad ni industria, es decir, que ni quiere ni puede pagar un tributo al Estado, debe ser considerado como peligroso desde el punto de vista político” (Guizot, cit. pos. Cassou, *Cuarenta y ocho*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 744).

Todos aquellos que querían ver en ruinas ese mundo erigido a costa suya por quienes los explotaban y humillaban, mantenían una sorda protesta pronta a estallar en cualquier momento.

...no creían que un gato pudiese convertirse en león; pero éste es el milagro del pueblo de París [...] No es [...] tan buena “canalla” como se creía. El parisiense es al francés lo que el ateniense al griego; nadie duerme mejor que él; nadie es más francamente frívolo, ni más perezoso; nadie tiene aspecto más olvidadizo; pero no hay que fiarse. Es dejado, pero cuando tiene enfrente la gloria, es admirable en su furia [...] ¿Se trata de patria? Se alista. ¿Se trata de la libertad? Levanta barricadas. ¡Cuidado! Sus cabellos encolerizados son capaces de la epopeya [...] Mucho cuidado [...] cuando suena la hora, este hombre tan pequeño crece, se levanta, mira de un modo terrible y su aliento es una tempestad; de su delgado pecho sale un viento bastante fuerte para deshacer las arrugas de los Alpes⁴⁷

Cuando esa protesta sorda finalmente estallaba, como hace notar también Benjamin, lo hacía de forma estruendosa, manifestándose así la “ira sañuda”⁴⁸ que fue el alimento de la lucha en las barricadas, donde llegaron a dar feroz combate familias enteras. De ahí el miedo permanente de la burguesía, que aun cuando en momentos parecía amainar, les condujo siempre a decidir desplegar una brutal represión contra los insurrectos, como puede verse en los diversos levantamientos que atravesaron el siglo XIX francés, y que además fueran buscadas “soluciones” al problema del pauperismo —problema desde luego compartido por todos aquellos países en donde la modernidad capitalista estaba afincándose—, lo que dio lugar por ejemplo a la eugenesia,⁴⁹ antecedente de la “solución final”.

Muerte, cárcel, deportación, miseria, oprobio y olvido era el destino deparado no sólo a los insurrectos, sino a las masas empobrecidas en general, a las cuales únicamente les era permitido “disputarse el derecho a padecer”,⁵⁰ esto es, a vender su fuerza de trabajo, a ser explotadas. Es desde este punto que Benjamin, de la mano de Baudelaire, habla del “heroísmo de la vida moderna”.

...sea cual sea el partido al que se pertenezca, sean cuales fueren los prejuicios que le hayan alimentado a uno, no conmoverse ante el espectáculo de esa multitud enfermiza que respira el polvo de los talleres, tragando algodón, impregnándose de cerusa, de mercurio y de todos los demás venenos necesarios a la creación de las obras maestras... Esa multitud suspirante y lánguida a la que la tierra debe sus maravillas, y que siente correr por sus venas una sangre purpúrea e impetuosa, lanza una mirada larga y cargada de tristeza al sol y a la sombra de los grandes parques.⁵¹

⁴⁷ Victor Hugo, *Los miserables*, trad. Nemesio Fernández Cuesta, Barcelona, Planeta, 2018, pp. 121-122.

⁴⁸ Benjamin, “La bohemia”, p. 27.

⁴⁹ En aquella época comenzó a llegar incluso a oídos de los mismos sectores populares “soluciones” como la de asfixiar a los niños de mujeres indigentes que tuvieran más de tres hijos (propuesta atribuida a Malthus), o también la de promover el celibato entre pobres y proletarios (Burdy, *Presente y futuro de los obreros*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 744).

⁵⁰ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1968, p. 28.

⁵¹ Baudelaire apud Benjamin, “Lo moderno”, *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*, p. 92. De este modo definió Baudelaire lo moderno; tal fue la tarea que él mismo se impuso de “configurar lo moderno” (*Ibid.*, p. 100).

Héroes de la vida moderna

Vivir en un contexto tan hostil a la vida “precisa una constitución heroica”.⁵² El proletario, que desde la mirada de Baudelaire es la versión moderna del gladiador esclavo por las proezas que tiene que emprender para ganarse el pan —comenzando por el hecho de ponerse a sí mismo a la venta, y tener que reponerse a las “resistencias que lo moderno opone a [su] natural impulso productivo” —, es uno de estos héroes.⁵³ Otro de estos héroes es el desposeído, aquél que tiene que aprender a vérselas con muy poco, cuya miseria salta a la vista y no obstante no pierde la dignidad; es el que vive ingeniándose para llegar al día siguiente, para alimentarse con lo menos, para vestirse con harapos, y no morir de hambre ni frío.⁵⁴

Héroes modernos, desde la perspectiva de Baudelaire y Benjamin, son también aquellas personas que pertenecen al submundo criminal: estafadores, ladrones, jóvenes pandilleros, muchachas “arrimadas” y falsificadores, que Benjamin y Baudelaire identifican como “apaches”; nombre con el que fue conocida una banda que desde el siglo XIX y entrado el XX habitó los arrabales de París: “El apache abjura de las virtudes y de las leyes. Rescinde de una vez por todas el contrato social. Y así se cree separado del burgués por todo un mundo”. Y es que, como dice Benjamin, “la de criminal es una carrera como las otras”;⁵⁵ anularlo no es más que negar una realidad que aun desde su radical otredad, actúa en el corazón mismo de la sociedad burguesa.

El trapero es otro héroe más de la vida moderna que “gasta un día tras otro todo lo que gana”⁵⁶ y se encuentra en el límite de la sobrevivencia. Vive de los desechos de una sociedad que desecha aún más de lo que produce, y por eso la conoce bien: sabe lo que es la superfluidad, sabe que lo que hoy está en un nicho, mañana estará mezclado entre las basuras; pero también sabe que aun lo que parece más insalvable, es susceptible de ser salvado, reaprovechado, vuelto a la vida.⁵⁷

El conspirador profesional es también un héroe moderno. Ocupado día y noche en su tarea, compensa su falta de ilustración con su enorme resolución a emprender cualquier empresa que pudiera conducir al derrocamiento de la clase dominante. Para las organizaciones obreras y en particular para sus dirigentes e intelectuales resulta, sin embargo, sospechoso: consideran que su falta de conciencia de

⁵² Benjamin, “Lo moderno”, *El París del Segundo Imperio* en Baudelaire, p. 93.

⁵³ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁶ Le Play, *Los obreros europeos*, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 709.

⁵⁷ *Cfr.* Irving Wohlfarth, “Et Cetera? The Historian as Chiffonier”, *New German Critique*, núm. 39, otoño 1986, p. 148.

clase y claridad política lo hace susceptible de ser reclutado también por el patrón.⁵⁸ En cambio, para Baudelaire, éste es el hombre que hermana sus sueños con la acción, mientras que para Benjamin, representa la acción no mediada, sino directa y espontánea, aquella que sabe que aun cuando tiene todas las de perder, no recula.

Tras el recuento de estos tipos sociales que Benjamin extrae de la poesía de Baudelaire, héroes de la vida moderna,⁵⁹ el filósofo lanza la siguiente pregunta: “¿los héroes de la gran ciudad son inmundicia?”. Desde la perspectiva del burgués, sin duda lo son; para el terrorista⁶⁰ el otro es mercancía en camino de ser desechada o bien ya inmundicia. Sin embargo para el filósofo e historiador materialista no lo son; por el contrario, ellos encarnan los muchos rostros del oprimido, formas alternas de construirse como sujetos, y en su otredad, dotados de aquella fuerza de lo pequeño que puede subvertir la realidad. Pero en el recuento hasta aquí hecho hay uno faltante. El verso con el que cierra Benjamin su apartado “Movimiento social” nos muestra quién es:

La raza de París es el pálido granuja
De cuerpo enclenque, de tez amarilla como un viejo céntimo;
Es el niño chillón que vemos a todas horas
Perezoso y callejero, y lejos de su casa
Pegando al perro flaco, o a lo largo de los grandes muros
Dibujando mientras silba mil croquis defectuosos;
Este niño no crece, escupe a su madre,
El nombre del cielo es para él una amarga farsa.⁶¹

⁵⁸ De acuerdo con Benjamin, al señalarlo como lumpenproletariado, Marx “acaba con su existencia política” (Benjamin, “Baudelaire o las calles de París”, París, capital del siglo XIX, en *Iluminaciones II*, p. 184. Lo mismo afirma en “Hausmann o las barricadas”, p. 188).

⁵⁹ Benjamin, siguiendo a Baudelaire igualmente menciona a la lesbiana como heroína de la vida moderna (“Lo moderno”, pp. 109-113). Benjamin comienza hablando de las características atribuidas por Baudelaire a la lesbiana (quien ante todo apunta hacia la masculinización de ésta, en virtud de lo cual se convierte en una especie de ser andrógino con las cualidades de ambos sexos), para a continuación hablar de la feminista y sansimoniana Claire Demar (quien cuestionaba la maternidad y el parentesco, es decir a la familia patriarcal), así como del grupo feminista de las vesubianas, cerrando con el tema de la mujer obrera y de la cultura femenina. De ese modo, según consideramos, mezcla tópicos que debieran ser diferenciados y cuyo común denominador es la mujer. En su *Libro de los Pasajes* (en “Materialismo antropológico. Historia de las sectas”) Benjamin incluye varias notas sobre el matriarcado, y aunque en éste como en su abordaje del tema de la lesbiana, nos parece que bordea una crítica al patriarcado, se queda en un trazo un tanto confuso. Es por eso que en el cuerpo de la argumentación hemos decidido no incluir a la lesbiana. Y es que, según consideramos, la mujer en general es quien hubiera merecido mención aparte como “la” heroína de la vida moderna.

⁶⁰ “Que tres hombres estén en la calle a causa del salario, que le pidan al empresario, rico por su trabajo, aumento de sueldo: el burgués se espanta, grita, reclama mano dura... La mayoría de los gobiernos... ha especulado sobre ese triste progreso del miedo... Todo lo que puedo decir de ello es que... nuestros mayores terroristas no son de ningún modo hombres del pueblo, sino burgueses, nobles, espíritus cultos, sutiles, raros, sofistas y escolásticos” (Michelet, *El pueblo*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 721).

⁶¹ Auguste Barbier, “La Cuba” apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 745.

El último héroe es pues, el niño rebelde.

“En el personaje de Gavroche, Hugo retocó ya estos rasgos”,⁶² apostilla Benjamin tras el verso.

El niño rebelde

¿Un personaje literario?

Habitante de las calles, proletario, desposeído, apache, trapero y conspirador a la vez, Gavroche, entrañable personaje de *Los miserables*, encarna a los ojos de Benjamin, “la raza de París”. Y es que en este niño se condensa lo más noble y también lo más feroz de “la canalla”.

Gavroche, quien parecería el más débil y vulnerable de entre la galería de tipos que integran la masa de pobres y oprimidos descrita por Hugo, deviene en uno de los personajes más heroicos de la gesta de junio de 1832 en la narración del célebre escritor. Insurrección violentamente acallada que se ha hecho icónica en la cultura de masas a través de *Los miserables*.⁶³

Pero antes de proseguir, es necesario señalar que aun cuando estamos hablando de un personaje de ficción, éste en realidad representa a un tipo social de la época,⁶⁴ que no fue menor en número y que generó, no sólo en Francia, esfuerzos múltiples para abordarlo, al ser definido como problema social: los niños mendigos, los niños vagabundos, los niños ladrones, los niños proletarios, y en general los niños en situación de calle fueron un “problema” que se intentó paliar antes que nada con la violencia, y después a través de organizaciones filantrópicas e instituciones disciplinarias.

Como señala Benjamin, las creaciones literarias de Victor Hugo parten de personajes y situaciones de la vida real;⁶⁵ lo que no significa desde luego que haya existido como tal un Gavroche o un Jean Valjean,

⁶² Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 745.

⁶³ Que un episodio histórico se haya hecho tan popular, al punto de llamar la atención de empresarios del espectáculo para hacer de la novela, comedia musical (como aquellas de las que tanto disfrutó Hitler e intentó replicar en sus actos políticos masivos, *cf.* Buck-Morss, *op. cit.*, p. 339-340n), habla, a nuestro parecer, de la fuerza de esta obra literaria escrita hace 160 años, al igual que de la manera en que el capitalismo incorpora dentro de sí aquellos elementos que le son amenazantes. Convertir una insurrección popular en espectáculo es una de las mejores maneras de desvirtuarla. Como artículo de consumo, tan pronto como seduce, cansa, al mismo tiempo que se crea la sensación de haber sido partícipes, así haya sido como meros consumidores. Sin embargo, como Benjamin hace notar, es posible darle un uso distinto a los medios masivos e incluso hacer de éstos, instrumentos de emancipación. Su esperanza es también la nuestra.

⁶⁴ “Galería de tipos, desde el guarda nacional Mayeux, pasando por Gavroche, hasta llegar al trapero, a Vireloque y a Ratapoil” (Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 345); lo cual se puede corroborar con datos históricos.

⁶⁵ “Los hechos decisivos de *Los miserables* se apoyan en casos reales. El juicio de Jean Valjean se basa en el caso de un hombre que robó pan para los hijos de su hermana, y fue condenado a cinco años de galeras. Hugo se había documentado bien sobre estos temas” (Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 769).

sino que en sus personajes de ficción, Hugo aglutinó rasgos de personas reales;⁶⁶ de igual modo, las situaciones por las que éstos atraviesan en la novela, o bien efectivamente sucedieron o eran completamente plausibles en aquella época y contexto; de ahí el enorme éxito de *Los miserables*; obra por la que Hugo, a decir de Benjamin, hizo fortuna.⁶⁷ Así, cuando Benjamin señala que Hugo “retocó los rasgos” del pilluelo descrito en el verso de Barbier arriba citado, se refiere a que perfiló con detalle este personaje que a grandes rasgos traza el verso, tomando como base personas y situaciones reales. Y es que a tal punto las situaciones descritas por Hugo —además de detallada y bellamente narradas— eran apegadas a la realidad, que Benjamin las retoma como imágenes históricas. Así, en su apartado “Movimiento social” la lucha de barricadas es abordada en buena medida a partir de citas de *Los miserables*.

Finalmente queremos reiterar el importante papel que desempeñó la literatura en el siglo XIX en la formación intelectual y afectiva de la población⁶⁸ así como su impacto social, al generar incluso fenómenos de masa, y aún más. Al respecto, llama la atención las citas que Benjamin asienta en su *Libro de los Pasajes* acerca de otro gran literato: Balzac, de quien se llegó a decir que pareció “menos haber observado la sociedad de su época que haber contribuido a formar una”,⁶⁹ o que su obra *La comedia humana* tuvo tal influencia, que se formaron círculos de hombres y mujeres en los que se distribuían los papeles de los personajes con la intención de que vivieran a semejanza suya.⁷⁰

Gavroche

Gavroche es un niño de once o doce años que vive a sus anchas y bajo su propia ley en las calles de la ciudad de París. Decir que vive a sus anchas no significa que no pase hambre y frío, sino que sabe ingeniárselas para sacar provecho de cada situación que se le presenta, al mismo tiempo que tiene la confianza y paciencia para saber que aun en la mayor adversidad podrá encontrar, de un modo u otro, comida y abrigo, o bien generar aquello que él o los suyos lleguen a necesitar. Como todo pilluelo,

⁶⁶ En su *Libro de los Pasajes*, Benjamin menciona en varias ocasiones el cuplé de “Jenny la obrera”, que describía las cuitas de una mujer proletaria que por desesperación termina por prostituirse para sostener a su familia. Esta canción, según muestra Benjamin, fue sumamente popular en la época y censurada por lo explícito de la descripción de la miseria e infortunios de la mujer. En “Jenny la obrera” son claros los rasgos de Fantine, personaje de *Los miserables*, lo cual a su vez muestra que historias como éstas no eran extraordinarias en la época, sino destino común de muchas jóvenes obreras.

⁶⁷ “En casi todos los románticos, el arquetipo del héroe es el bohemio; en Hugo es el mendigo. No hay que olvidar a este respecto que con la literatura Hugo llegó a ser rico” (Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 773).

⁶⁸ Lejos de ver a ésta como mero entretenimiento o como arte (si se entiende como una esfera separada de la vida), la literatura en el XIX fue el equivalente de la televisión, el cine, o las series y demás contenidos de plataformas digitales de la actualidad.

⁶⁹ Bourget *cit. pos.*, Clouzot y Valensi, *El París de La comedia humana*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 762.

⁷⁰ Caillois, *París, mito moderno*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 628.

conoce París como nadie, pues no hay lugar que esté vedado para él. Posee también un conocimiento privilegiado de los habitantes de la ciudad, además de por su roce continuo, por su atenta observación, agudizada por el hecho de que puede pasar desapercibido y porque ante él pareciera no importarles a éstos descubrirse, como si ante el más débil se pudiera perder todo recato sin padecer consecuencia alguna... sus ojos son como los de la ciudad misma. Tiene plena conciencia del lugar social que le es asignado, pero no lo acepta de ningún modo, antes al contrario hace gala de su irreverencia subvirtiendo permanentemente y con socarronería las convenciones, límites y jerarquías sociales. Entre otras transgresiones a la ley, roba ocasionalmente, pero logra no ser pillado porque mantiene en permanente vigilancia a los vigilantes de la ley.⁷¹ Como amigo de conspiradores profesionales, él mismo se convierte en un elemento valioso de la gesta revolucionaria de junio de 1832. Es agudo e ingenioso: inventa versos, juega con las palabras, y aún más, hace despliegue de una natural sabiduría. Es heroicamente generoso: presta ayuda a menesterosos como él, aun a costa de sí mismo, llegando incluso a hacerse cargo de dos niños pequeños lanzados a la calle. Nada parece afectar su ánimo cantarín; no hay circunstancia suficientemente adversa para hacerlo, ni siquiera la muerte. Gavroche “no tenía casa, ni pan, ni lumbre, ni amor, pero estaba contento porque era libre”.⁷²

...aquel ser intrépido e ingenioso, vagabundo [...] aislado [...] miserable [...] tenía algo admirable y poderoso, que [...] parecía sobrenatural y cuya fisonomía se componía de todos los gestos de un viejo saltimbanquí, mezclados con la más sencilla y la más encantadora sonrisa.⁷³



⁷¹ “El pilluelo, en el estado perfecto conoce a todos los agentes de policía de París [...] lee como en un libro abierto en las almas de la policía” (Hugo, *Los miserables*, p. 512).

⁷² Hugo, *Los miserables*, p. 519.

⁷³ *Ibid.*, p. 835.

Incluso la vivienda de Gavroche tiene su singularidad: vive en el interior de la gran maqueta del monumento que Napoleón Bonaparte había planeado construir como símbolo de su grandeza, y que quedó como proyecto inacabado. El gran elefante situado en el lugar donde estuviera la icónica Bastilla, hecho de madera y yeso y de dimensiones menores al monumento de bronce originalmente proyectado, servía de refugio y habitación a Gavroche, al mismo tiempo que le permitía ocultarse de la policía que estaba a la caza de aquellos que dormían en la calle. El elefante de la Bastilla, testimonio material de lo efímero del poder y la gloria, víctima del olvido y del tiempo, se había convertido en un desecho de dimensiones colosales a los ojos de los parisinos, pero no para los del niño.

Los ciudadanos que pasaban los domingos por delante del elefante de la Bastilla decían [...] con desprecio: “¿De qué sirve eso?” Pues servía para salvar del frío [...] Servía para refugiar al inocente rechazado por la sociedad. Servía para disminuir una falta pública. Era una cueva abierta para el que encontraba cerradas todas las puertas. Parecía que el viejo mastodonte, miserable invadido por la carcoma y por el olvido, cubierto de verrugas, de putrefacción y de úlceras, ruinoso, carcomido, abandonado, condenado; especie de mendigo colosal, que pedía en vano la limosna de una mirada compasiva en medio de aquella explanada, había tenido piedad de aquel otro mendigo, del pobre pigmeo que andaba sin zapatos en los pies, sin techo sobre la cabeza, soplándose los dedos, vestido de harapos, alimentándose de desperdicios [...] El emperador había tenido un pensamiento digno del genio [...] quería formar la encarnación del pueblo; Dios había hecho una cosa más grande: alojaba allí a un niño.⁷⁴



Gavroche es un personaje secundario de *Los miserables* que, como nos hace saber Hugo, pertenece al tipo social de los pilluelos; lo que significa que no es enteramente ficcional. Si bien la especial manera en que Gavroche imprime aún más vida y colorido al relato pareciera más propio de la fantasía que de la realidad, Hugo no deja de advertirnos que lo que está relatando es completamente factible. Así lo

⁷⁴ Hugo, *Los miserables*, p. 832.

hace en un pasaje en donde está abocado a la descripción del personaje y en el que abruptamente se detiene para señalar lo siguiente:

Permítasenos detenernos aquí un momento y recordar que estamos en la realidad; que hace veinte años los tribunales correccionales juzgaron por delito de vagancia y de desperfectos en un monumento público, a un muchacho que había sido sorprendido durmiendo en el interior mismo del elefante de la Bastilla.⁷⁵

Niños mendigos y vagabundos en el París del XIX

Durante el siglo XIX las élites francesas manifestaron un particular interés hacia los niños pobres, el cual se dirigía concretamente al papel de éstos como futura fuerza de trabajo. De la mano de este interés surgieron teorías sobre la delincuencia juvenil, que a su vez tenían como marco las teorías de la infancia surgidas con la Ilustración,⁷⁶ que continuaron desarrollándose junto con las teorías pedagógicas durante el XIX.

Hacia 1810 el código penal napoleónico hizo de la mendicidad un crimen que se castigaba con prisión,⁷⁷ y como no fue sino hasta 1850 que en la ley penal francesa se estableció que a los jóvenes detenidos se les diera un tratamiento distinto que a los adultos,⁷⁸ durante la primera mitad de ese siglo los niños que se dedicaban a la mendicidad al igual que los niños vagabundos eran detenidos (si bien separados de los adultos) y severamente castigados, incluso más que aquellos que habían cometido robo; representando estos cargos (mendicidad y vagancia), el 53 % de los delitos por los que se reclusa a los niños en el reformativo,⁷⁹ de acuerdo con un estudio que analizó los registros de ingreso al correccional de Petit Roquette entre los años 1834 y 1862.⁸⁰

El severo tratamiento hacia los niños que mendigaban y vivían como vagabundos se debía a que en ese momento histórico en el que se estaba buscando que la ética del trabajo vertebrara la vida de la clase trabajadora, resultaba alarmante que tan precozmente los niños encontraran maneras de subsistir

⁷⁵ *Ibid.*, p. 830. La novela fue publicada en 1862.

⁷⁶ Al respecto Rafael Gumucio señala que en su *Emilio o la educación*, Rousseau creó ese periodo de la vida (“El sistema Gavroche”, *Letras Libres*, núm. 215, 2 de agosto de 2019, p. 43. Recuperado de <https://letraslibres.com/revista/el-sistema-gavroche/>).

⁷⁷ Miranda Sachs, “‘A Sad and... Odius Industry’: The Problem of Child Begging in Late Nineteenth-Century Paris”, *Journal of the History of Childhood and Youth*, vol. 10, núm. 2, primavera de 2017, p. 190. En este código penal no se hacía distinción de la edad de los mendigos.

⁷⁸ Lenard Berlanstein, “Vagrants, Beggars, and Thieves: Delinquent Boys in Mid-Nineteenth Century Paris”, en *Journal of Social History*, vol. 12, núm. 4, verano de 1979, p. 531.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 534.

⁸⁰ Nos referimos al estudio de Lenard Berlanstein

a través de la mendicidad (y del sinfín de estrategias que debe desarrollar quien vive como vagabundo), en lugar de capacitarse como futura fuerza de trabajo.⁸¹

Y es que aun cuando las concepciones sobre la niñez y el tratamiento de la delincuencia juvenil fueron cambiando en el curso de ese siglo en Francia, el juicio social acerca de la mendicidad y la vagancia no cambió, siendo considerados como problemas sociales graves, si bien cambió la forma de abordar este problema: de castigarse en los primeras décadas del XIX con cárcel, se pasó a recluir a los niños mendigos y vagabundos en colonias agrícolas primero y luego en espacios de capacitación para el trabajo industrial.

Sin embargo, tanto la prisión como las colonias agrícolas (como la de Mettray) instrumentaban en realidad la misma “solución”: “rehabilitar” a los niños a través del trabajo. En un primer momento se consideró al niño como culpable y luego como víctima de la avaricia de los adultos —cuando a mediados del XIX la burguesía condescendió con la idea de proteger a la infancia—,⁸² pero la concepción de lo que en el fondo era problemático no cambió: la negativa de los niños a trabajar o bien a capacitarse como futuros trabajadores.

Médicos, políticos, juristas, filántropos y la burguesía en general, es decir, aquellos ocupados directamente en “dar solución” al problema de la delincuencia juvenil, querían ante todo asegurarse de que los niños pobres y de familias proletarias se convirtieran en trabajadores.⁸³ Y es que la alteración del orden público por parte de los niños considerados como delincuentes no se relacionaba con la violencia que éstos pudieran ejercer, sino con la violación “a una norma social básica, la obligación de participar en la fuerza de trabajo; esto era lo que los convertía en criminales”.⁸⁴

Que los niños que eran considerados como delincuentes “no representaban en realidad una seria amenaza a las personas o a su propiedad”,⁸⁵ se hace patente en el hecho de que aun cuando la incidencia de delitos (o lo que así era considerado) cometidos por niños era alta en el París decimonónico, su comisión no solía ir acompañada de violencia, incluso en los hurtos cometidos en grupo contra una sola persona:⁸⁶ los actos de violencia representaban poco más del 1 % de los delitos cometidos, en

⁸¹ Cfr. Miranda Sachs, “‘A Sad and... Odious Industry’: The Problem of Child Begging in Late Nineteenth-Century Paris”, p. 198.

⁸² *Ibid.*, p. 189.

⁸³ *Ibid.*, pp. 188 y 189.

⁸⁴ Miranda Sachs, *op. cit.*, p. 190. La traducción es nuestra.

⁸⁵ Berlanstein, *op. cit.*, p. 534. La traducción es nuestra.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 544.

comparación con los “delitos” de vagancia y mendicidad, que representaban alrededor de un 53 % de los casos.⁸⁷

En el curso del siglo XIX los vertiginosos cambios que trajo consigo el capitalismo en su fase industrial, generaron que los gremios de artes y oficios entraran en decadencia, y en consecuencia la figura del aprendiz fuera desapareciendo, lo que impactó también en la niñez y juventud, al no contar ya con esa institución que los formaba, disciplinaba y les ofrecía capacitación para la subsistencia. Este espacio vacío dejado por los gremios no pudo tampoco ser ocupado por la escuela;⁸⁸ ello, sumado a la “pobreza masiva” de la población de París,⁸⁹ empujó a niños y jóvenes a desempeñar trabajos sumamente explotados y sin ninguna perspectiva de futuro, o bien los lanzó a las calles, en donde las “escuelas de pordioseros” los esperaban, haciendo de ellos, según los prejuicios de la época, futuros criminales.

De modo que entraron en disputa, en el fondo, dos concepciones de ser humano: la primera, la de la modernidad capitalista, estructurada, institucionalizada y con el curso del tiempo perfeccionada en su instrumentación, y otra, la de la tradición de los oprimidos, vaga, desestructurada, fragmentaria, pero que apuntaba hacia una posibilidad de vivir y ser de otro modo; para empezar, fuera de la ética del trabajo de la que precisaba el capitalismo para transfigurar en valor la explotación del hombre por el hombre.

Pero la mendicidad y la vagancia no sólo cuestionaban con su sola existencia este fundamento de la modernidad capitalista: la ética del trabajo; sino que también a otro de sus pilares: la familia, la cual tuvo que haber experimentado una profunda crisis en su seno, considerando que de entre los niños reclusos en el reformatorio —que como hemos mostrado, siguiendo el estudio de Berlanstein, en su mayoría habían cometido el “delito” de vagancia y mendicidad— la mayoría (54 %) tenían padres vivos y que estaban casados.⁹⁰ Es decir, que estos niños preferían vivir en la calle que en la casa familiar. La pobreza y la desesperación desde luego debieron representar un importante papel en la generación de esta situación, sin embargo también es posible leer este dato como una resistencia de los niños a aceptar y adaptarse a una forma de vida que se estaba imponiendo con suma violencia. Si bien con el curso del tiempo se aprendió a disimular, o bien a dulcificar y a ocultar esta violencia —lo que llama Benjamin

⁸⁷ Los porcentajes aquí mencionados corresponden a la página 538 del artículo de Berlanstein. Es importante señalar que se trata del ingreso exclusivamente de niños, no de niñas. A éstas se les recluía en la prisión de Saint-Lazare, cuyos registros no fueron preservados (p. 532).

⁸⁸ Según los datos ofrecidos por Berlanstein, la escolarización era deficiente; lo que se demuestra en el alto número de niños reclusos en el reformatorio de Petit Roquette que no habían pasado por la escuela o bien habían estado menos de un año (48 % de los 17 mil niños ingresados entre 1834 y 1862).

⁸⁹ Berlanstein, *op. cit.*, p. 532.

⁹⁰ Berlanstein, *op. cit.*, p. 536.

la “fantasmagoría de la vida moderna”—, ésta no ha dejado de estar presente. Es de suponer que en el tiempo en que la modernidad capitalista en su fase industrial estaba afianzándose, las resistencias — muchas de las cuales podrían ser identificadas como premodernas— se hicieron presentes con especial fuerza, y que en particular debió ser escandaloso que estas resistencias provinieran también del sector más minimizado: la infancia. Y es que si algo se tenía claro era que la formación de una nueva sociedad se sustentaba en buena medida en la educación de la infancia,⁹¹ y en el fondo en su disciplinamiento. Tanto la cárcel como las colonias agrarias y luego los espacios de capacitación industrial fueron en ese sentido, escuelas, en las que como en la escuela propiamente dicha se desplegó una pedagogía carcelaria, es decir, dirigida a formar fuerza de trabajo conforme.

Pero vayamos de vuelta a la ficción para encontrarnos con Gavroche. Habiéndonos asomado brevemente a la realidad de la vida de los niños mendigos y vagabundos del París del XIX, llama la atención que Hugo precisamente hiciera de Gavroche, tal como efectivamente sucedía en la época, un niño que aunque tiene ambos padres, prefiere vivir en la calle: “tiene padre y madre y es huérfano”.⁹² Gavroche es hijo de los Thénardier; pareja que encarna la ruindad y la degradación humana generadas por el capitalismo, ya que para ellos todo es susceptible de ser convertido en mercancía y explotado, incluyendo sus hijos. Sus padres no le prodigan ningún afecto o cuidado, simplemente lo dejan malvivir en la calle, dándole siempre una glacial bienvenida cuando de vez en cuando acude a visitarlos. No obstante Gavroche, según relata Hugo, no pierde la alegría, y menos aún llena su corazón de odio y rencor. Así, con la misma alegría y ligereza con la que llega de visita con sus padres, retorna a su hogar que es la calle.

Ese talante alegre de Gavroche, pero también burlesco, se hace manifiesto en todo momento: caricaturizar y burlar a la autoridad en particular y a los adultos en general es habitual en él.

—¡Mozo! Cinco céntimos de pan.

El panadero, que era el amo en persona, cogió un pan y un cuchillo.

—¡En tres pedazos, mozo! —gritó Gavroche, añadiendo con dignidad—: Porque somos tres.

Y viendo que el panadero, después de haber examinado a los tres comensales, había tomado un pan negro [...] dirigió al rostro del panadero este apóstrofe indignado:

—¿Qué seso? [...]

—¡Qué! Es pan; buen pan de segunda clase.

—Pan de munición, querréis decir —respondió Gavroche, tranquila y fríamente desdeñoso—. ¡Pan blanco, mozo! Pan jabonado. Yo convido.

⁹¹ Esto gracias a la Ilustración.

⁹² Victor Hugo, *Los miserables*, p. 519.

El panadero no pudo menos de reírse, y cortando el pan blanco, les miró de una manera compasiva, que chocó a Gavroche.

—¡Ah, galopo! —dijo—. ¿Nos queréis medir a toesas?

Téngase presente que puestos los tres uno encima de otro, apenas medían una toesa.

El panadero, así que cortó el pan, guardó el sueldo, y Gavroche dijo a los dos niños [...]

—Comed.⁹³



Para su subsistencia Gavroche comete pequeños robos para luego vender lo así obtenido y poder comer. No necesita trabajar por tanto; puede arreglárselas por sí mismo y así puede dedicarse, también, profesionalmente a la conspiración, para la que está en todo momento dispuesto: “su adhesión a [la] revolución es completa y festiva”.⁹⁴ Y es que como señala Hugo, si algo desean los pilluelos como él es hacer la revolución.⁹⁵

El lugar mismo que sirve de refugio y dormitorio a Gavroche es no sólo singular, sino profundamente simbólico: como hemos señalado, el elefante de madera y yeso estaba en el espacio dejado por la Bastilla, edificio emblemático cuya toma marcó el fin del viejo régimen y el inicio de la Revolución de 1789, el cual, como “espectro invisible”⁹⁶ continuaba haciéndose presente al lado de la maqueta que esperó treinta años a convertirse en un auténtico monumento. Gavroche dormía en el vientre del gran paquidermo que celebraría las victorias de Bonaparte, protegido en una especie de capullo construido por él mismo con una malla robada del zoológico para impedir que las ratas que atestaban el ruinoso armatoste lo devorasen. Y ahí el niño revolucionario soñaba en el corazón de donde estuviera la Bastilla, luego la fuente de la Regeneración, el elefante bonapartista y finalmente la Columna de Julio,

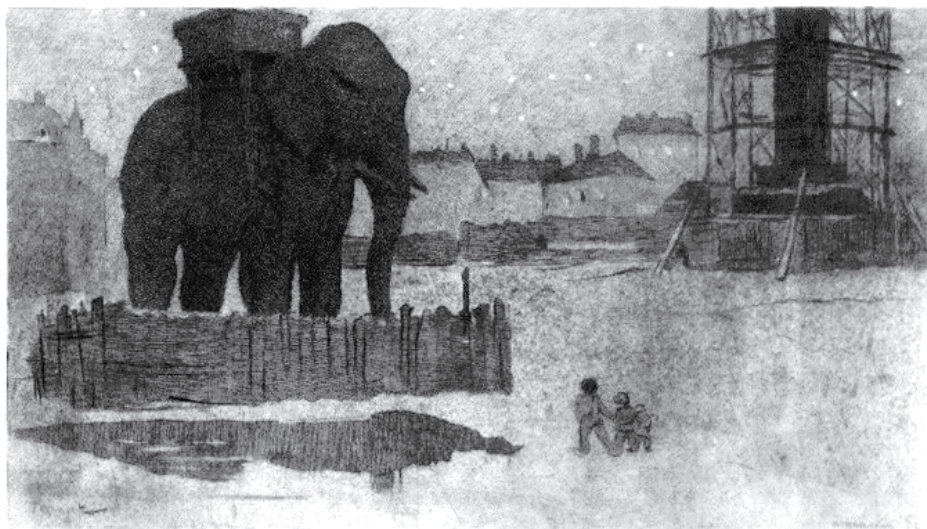
⁹³ Hugo, *Los miserables*, pp. 824-825.

⁹⁴ Gumucio, “El sistema Gavroche”, p. 40.

⁹⁵ “hay dos cosas en que se parece a Tántalo, y que desea siempre, sin conseguirlas nunca: derribar al gobierno y que le cosan el pantalón” (Hugo, *Los miserables*, p. 512).

⁹⁶ Hugo, *Los miserables*, p. 829.

lugar que hasta la actualidad sirve de punto de partida o bien de llegada de las manifestaciones políticas en la capital francesa.



La fuerza revolucionaria del niño rebelde

Como se ve, en el curso de pocas décadas ese espacio que dejó vacío la que fuera prisión para los disidentes al viejo régimen fue ocupado por distintos emblemas; mudanzas constantes que parecieran indicar que no se podía encontrar el emblema adecuado para representar la gran explosión revolucionaria de 1789 que impactó más allá de las fronteras francesas. Que desde 1840 ese lugar esté ocupado por la Columna de Julio es quizás más un hecho azaroso que testimonio de que finalmente se encontró tal emblema; si Napoleón Bonaparte no hubiera sido derrotado en Waterloo, tal vez su elefante se elevaría hoy en la plaza de la Bastilla, el cual no cambió su vestimenta de yeso por la de bronce más por cuestiones de presupuesto y planes de reordenamiento urbano que por una idea clara y definitiva de lo que ahí quería erigirse.⁹⁷ Si ni emperadores, ni reyes, ni políticos, ni urbanistas pudieron dar con ese emblema, quizás fue porque a ellos eso no podía corresponderles. Tal vez esa tarea correspondía más bien al arte. Así, quien quizás haya terminado por encontrar ese emblema pudo ser Victor Hugo: el niño que aunque rodeado de voraces roedores que quieren devorarlo sueña al cobijo sólo de su fuerza y valor, es tal vez el más elocuente emblema de la revolución.

⁹⁷ Cfr. Milhaud, “El elefante de la Bastilla (París): Construcción y destrucción”, en Recuerdos de Pandora (recuperado de <https://recuerdosdepandora.com/monumentos/el-elefante-de-la-bastilla-paris-construccion-y-destruccion/>), y Pixelskaya, “El elefante de la Bastilla”, en Historic Trash (recuperado de <http://historictrash.com/category/francia/>).

En ese sentido tal vez sería más adecuado decir que más que algo consumado, la revolución es un proyecto a la espera de ser concluido. Por eso, como señala Hugo, junto al elefante se encontraba el espectro de la Bastilla. Y es que aun como “astillas de hueso”, el pasado está presente, dice Benjamin, a la espera de ser redimido. Es posible que por eso el siglo XIX francés haya estado atravesado por múltiples revueltas, porque la de 1789 quedó inconclusa: un opresor fue sustituido por otro y el sueño que movió a las masas empobrecidas no llegó a cumplirse.

Estas masas, como señala Benjamin, sólo tras numerosas y cruentas derrotas llegaron a comprender que la burguesía, lejos de ser aliada, era la nueva clase dominante:

...la Comuna acaba con la fantasmagoría que domina la libertad del proletariado. Gracias a ella se disipa la apariencia de que la revolución proletaria tenga por cometido consumir mano a mano con la burguesía la obra de 1789. Esta ilusión domina el tiempo que va desde 1831 hasta 1871, desde el levantamiento de Lyon hasta la Comuna. La burguesía jamás participó de este error. Su lucha en contra de los derechos sociales del proletariado empieza ya en la gran revolución y coincide con el movimiento filantrópico que la disimula y que conoce bajo Napoleón III su desarrollo más importante.⁹⁸

Los “sin nombre” una y otra vez fueron violentamente acallados sin que pudieran llegar a ver consumada la revolución, la cual tuvo como sucedáneo el mito del progreso enarbolado por la burguesía, en el que también quedaron atrapados muchos revolucionarios. En su versión más moderada, que fue la predominante, los revolucionarios creyeron que casi sin la necesidad de moverse, el curso de la historia los llevaría a un futuro en el que verían consumados sus anhelos;⁹⁹ mientras que otros, al ver una y otra vez truncados sus esfuerzos, casi perdieron la esperanza, sumergiéndose en lo que parecía un infierno sin salida en donde la historia se mostraba como un obstinado sin fin, como le sucedió a Augusto Blanqui, quien permaneció más de la mitad de su vida en prisión, y no obstante fue una de las principales figuras revolucionarias del XIX francés.

Lejos de ser el culmen de un desarrollo sujeto a leyes históricas, como se propone desde una visión progresista, la revolución —se afana en mostrar Benjamin— es un nuevo comienzo. El problema es que por estar sumergidos en “lo moderno” y sus simulacros de novedad (que en el fondo son siempre lo mismo), hombres y mujeres se vuelven incapaces de distinguir lo auténticamente nuevo y más aún

⁹⁸ Benjamin, “VI. Haussmann o las barricadas”, París, capital del siglo XIX, en *Iluminaciones II*, p. 189.

⁹⁹ Se trata de la socialdemocracia: “La teoría socialdemócrata, y aún más su práctica, estuvo determinada por un concepto de progreso que no se atenía a la realidad sino que poseía una pretensión dogmática (...) era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad)”. “Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó, por decirlo así, en una antesala en la que se podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria” (Benjamin, “Tesis XIII” y “XVII A”, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, pp. 50 y 69).

crearlo, a lo que se añade que ese ser empujados siempre adelante —dinámica hacia la que los conduce el progreso— los desconecta de aquello que les podría dar asideros, fuerza y valor: el pasado.¹⁰⁰

Sin embargo, hay quienes sí pueden “reconocer lo nuevo”,¹⁰¹ rescatando la “significación utópica” de los fenómenos: los niños. Como “representantes del Paraíso”¹⁰² encarnan una radical otredad junto con la posibilidad utópica, puesto que aún no han sido del todo socializados, lo que les permite percibir, conocer e interpretar de otras formas la realidad. Dice Víctor Hugo sobre Gavroche y los pilluelos en general:

Cuando estos pobres seres son ya hombres, casi siempre la rueda del orden social los encuentra y los tritura; pero mientras son muchachos, se escapan porque son pequeños. El menor agujero los salva.¹⁰³

La maquinaria aún no los ha devorado. Por eso Benjamin habla del poder sanador de la infancia,¹⁰⁴ en tanto niños y niñas son capaces de abrir puertas donde el adulto no encuentra más que el infierno de lo mismo. Más aún tratándose de niños que no han podido o no han querido ser del todo socializados a la cultura dominante y viven en lo más extremo de los márgenes, como nuestro héroe.¹⁰⁵

Niños y niñas, además, tienen aquella capacidad, compartida con el trapero, de “renovar lo antiguo”, al recuperar lo desechado, lo viejo, lo pasado; cualidad que, señala Benjamin, debiera cultivar en sí mismo el filósofo y el historiador materialista, quien en ese sentido debiera ser “un profeta volteado hacia atrás”,¹⁰⁶ redimiendo el pasado en su rescate de la tradición de los oprimidos. Y es que hombres y mujeres del presente debieran reconocer que “fueron esperados sobre la tierra”.¹⁰⁷ ¿Para qué? ... para rememorar las derrotas de sus ancestros.¹⁰⁸

¹⁰⁰ La socialdemocracia “Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (Benjamin, “Tesis XII”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 49).

¹⁰¹ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 395.

¹⁰² Benjamin, “Fragmentos sueltos”, en *Tesis sobre el concepto de historia*, p. 97.

¹⁰³ Hugo, *Los miserables*, p. 519.

¹⁰⁴ Dice Benjamin que la “vida infantil” tiene una “ilimitada fuerza curativa” (“*El Idiota* de Dostoievski”, en *Obras*, libro II, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2005, p. 244).

¹⁰⁵ No es ésta una fórmula para hacer referencia al personaje de quien estamos hablando. Literalmente, para Benjamin y Víctor Hugo, Gavroche es un héroe: “era un pilluelo, y es un héroe” (*Los miserables*, p. 513).

¹⁰⁶ Benjamin, “Variantes 11”, en *Tesis sobre el concepto de historia*, p. 114.

¹⁰⁷ “...un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra” (Benjamin, “Tesis II”, *Tesis sobre el concepto de historia*, p. 37).

¹⁰⁸ “De los que vendrán no pretendemos gratitud por nuestros triunfos, sino rememoración de nuestras derrotas. Eso es consuelo: el consuelo que sólo puede haber para quienes ya no tienen esperanza de consuelo” (Benjamin, “Fragmentos sueltos”, en *Tesis sobre el concepto de historia*, p. 89).

Hablemos, pues, de la derrota. En particular, sobre la que aquí queremos hablar es la del 5 y 6 de junio de 1832 en París; primavera breve en la que se levantó una revuelta que fue cruelmente acallada y en la que Victor Hugo, al novelarla, hizo participar a Gavroche.

5 y 6 de junio de 1832

La insurrección de junio de 1832 fue tan efímera como luminosa y explotó durante los funerales del general Lamarque. Como muestran relatos históricos y el literario de Victor Hugo, por ser aquella una época de continuos levantamientos populares, a lo que se sumaba la reciente epidemia de cólera que había azotado París, se esperaba que hubiera disturbios durante los funerales de quien fuera una importante figura política antimonárquica, republicana y querida del pueblo. Y así fue efectivamente: como dice Hugo, ese entierro fue “una ocasión para renacer”. El féretro con el cadáver de Lamarque iba dejando a su paso una enorme estela de personas que iban sumándose a esta especie de procesión, nutrida especialmente en su paso por el arrabal. En esta comitiva, quien no llevaba una insignia, llevaba algún tipo de arma, mientras que aquellos que no se unían, miraban con miedo y emoción desde sus ventanas o a los costados de la calle a la multitud armada, la cual también era observada por el gobierno: “el poder inquieto tenía suspendidos sobre la multitud amenazadora veinticuatro mil soldados en la ciudad y treinta mil en las afueras”.¹⁰⁹

Tras su bullicioso recorrido, el féretro y la comitiva llegaron a la explanada del puente de Austerlitz, se formó un círculo alrededor del carro fúnebre, y Lafayette, célebre revolucionario de la gesta de 1789, tomó la palabra, siendo escuchado con suma atención por los presentes. En cuanto Lafayette terminó su discurso, un hombre que portaba una bandera roja e iba montado en un caballo dio la señal que dio pie a que todas aquellas fuerzas contenidas, finalmente explotaran. De inmediato caballería y guardias municipales, soldados de línea y guardias nacionales se encontraron frente a frente con el pueblo insurgente: “un rumor de guerra sale de los cuatro extremos de París. Se grita ¡a las armas!, corren, tropiezan, huyen, resisten. La cólera transmite el motín como el viento transmite las llamas”.¹¹⁰

A la par de los enfrentamientos, se saquean fábricas de armas y armerías, y los alzados pasan casa por casa obligando a las familias a entregar sus armas. Con asombrosa rapidez, la “ciudad luz” muy pronto se vio atravesada por barricadas: “desempedaban las calles, echaban abajo las puertas de las casas, desarraigaban los árboles, registraban las cuevas, rodaban los toneles, amontonaban las piedras, los

¹⁰⁹ Hugo, *Los miserables*, p. 921.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 923.

adoquines, los muebles, las tablas; hacían barricadas”.¹¹¹ “La tercera parte de París” quedo así “ocupada por los amotinados”.¹¹² “La insurrección contaba en sus filas con 50 mil trabajadores”.¹¹³

Los insurrectos en su diversidad estaban reunidos por una bandera: la republicana, y por un objetivo: deponer a Luis Felipe I, quien había llegado al trono tras otro levantamiento popular acaecido en julio de 1830, y por el cual la suya fue denominada como “monarquía de julio”, lo que no significó, no obstante, que tuviera un amplio arraigo popular. Se había cambiado la casa de los Borbones por la casa de Orleans y se habían hecho ciertas concesiones ante las demandas populares, pero era apenas una pantomima de los ideales republicanos, que de ningún modo se verían satisfechos por una monarquía.

En contraste, la bandera republicana aglutinaba a familias enteras:

Muchos insurgentes reunieron durante la lucha a sus mujeres e hijos en las barricadas, exclamando: “¡Como no podemos alimentarlos, al menos moriremos todos!”. Mientras los hombres luchaban, las mujeres fabricaban pólvora, y sus hijos balas, utilizando para ello cualquier pedazo de plomo o estaño que caía en sus manos. Algunos niños se sirvieron de dedales para fundir balas, y por la noche las muchachas, mientras los combatientes dormían, acarreaban adoquines hasta las barricadas.¹¹⁴

Que familias completas tomaran parte de la lucha en las barricadas muestra, además del carácter profundamente popular del levantamiento, el arraigo y legitimidad de sus demandas, por las que combatieron con suma ferocidad hombres, mujeres y niños.

Se vio a mujeres verter aceite o agua hirviendo a los soldados, en medio de gritos y bramidos. En muchos puntos se daba a los insurgentes un coñac mezclado con varios ingredientes, que los excitaban hasta la locura [...] se sabe que un insurgente, vestido de mujer, decapitó a varios oficiales presos... se vieron cabezas de soldados clavadas en picas puestas sobre las barricadas [...] Detrás de algunas barricadas había jeringas para rociar a los atacantes con vitriolo en los ojos. Sería imposible enumerar todas las brutalidades cometidas por ambas partes; basta decir que la historia universal no conoce nada parecido.¹¹⁵

Igualdad, derecho a voto, soberanía del hombre sobre sí mismo, justicia social y educación gratuita y obligatoria, eran algunas de las demandas que, reunidas bajo la bandera republicana reunieron a estudiantes, obreros, familias proletarias, conspiradores profesionales, así como a los sectores más empobrecidos y marginados de la población, quienes escasamente armados, echaron mano de todo cuanto pudieron para formar barricadas y enfrentar a las fuerzas del orden, que eran desproporcionadamente superiores en número y equipamiento.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 925.

¹¹² *Ibid.*, p. 926.

¹¹³ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 740.

¹¹⁴ Engländer, *Historia de las asociaciones obreras de Francia*, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 711.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 710-711.

Gavroche en la insurrección de 1832

En el relato de Hugo, Gavroche se une alegre a la masa que sigue el féretro de Lamarque. Al iniciar los enfrentamientos no huye, sino que aprovecha una oportunidad para hacerse de una pistola, que aunque después se percata de que no tiene gatillo, igual entusiasmo le infunde. Gavroche en todo momento canta,¹¹⁶ más aún en medio de una insurrección:

...voy a echarles unos versos subversivos. Vengo del bulevar, amigos míos, y se va calentando la cosa, ya cuece un poco, ya hierve. Ya es tiempo de espumar el puchero. ¡Adelante los hombres! ¡Que la sangre impura inunde los surcos! Yo doy mi vida por la patria, y ya no volveré a ver a mi concubina, no, no, todo acabó: me es igual. ¡Viva la alegría! Luchemos. ¡Caramba! Estoy ya cansado de despotismo.¹¹⁷

Tras varias peripecias, encuentra a sus amigos, miembros de una de las agrupaciones que habían sido artífices de la insurrección, a quienes se suma cantando. Es entusiasta como ninguno al momento en que las barricadas están formándose. Pareciera que él dirige la escena; entre chanzas y canciones, anima a unos, regaña a otros, supervisa a otros más: “¡Iba, venía, subía, bajaba, metía ruido, brillaba: parecía que estaba allí para animar a todos!”¹¹⁸



Los amigos de Gavroche eligen un lugar estratégico para erigir las barricadas, en un sector de calles sumamente estrechas e intrincadas. La barricada principal, la de la calle Chanvrière, crece muy pronto, al mismo tiempo que se reparten cartuchos, se cargan las armas y los insurgentes fabrican más municiones. Hugo destaca el ambiente de camaradería y solidaridad: “Todos se apresuraban, y al

¹¹⁶ “Gavroche (...) estaba al corriente de todos los cantares populares, y mezclaba con ellos su murmullo. Duende y galopín, hacía un popurrí de las voces de la naturaleza y de las voces de París. Combinaba el repertorio de los pájaros con el repertorio de los talleres” (Hugo, *Los miserables*, p. 931).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 933.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 958.

mismo tiempo que trabajaban, hablaban de los sucesos posibles: que se recibirían socorros a las tres de la mañana, que se contaba seguramente con un regimiento, que París se levantaría. Suposiciones terribles, con las cuales se mezclaba una especie de cordial alegría. Parecían hermanos y ninguno sabía el nombre de los otros. Los grandes peligros tienen el privilegio de hacer fraternizar a los desconocidos”.¹¹⁹

Gavroche quiere estar en igualdad de condiciones que el resto de los insurrectos, por lo que para sustituir a su pistola sin gatillo, exige un fusil.

—¡Un fusil! ¡Quiero un fusil! ¡Por qué no se me da un fusil!

—¡Un fusil a tí! —dijo Combeferre.

—¡Toma! —replicó Gavroche—, ¿por qué no? ¡Tuve uno en 1830 cuando se disputaba con Carlos X! Enjolras alzó los hombros.

—Cuando los haya para los hombres, se darán a los niños.

Gavroche se volvió altivamente, y le respondió:

—Si te matan antes que a mí, cogeré el tuyo.¹²⁰

A Gavroche le es encomendada la tarea de vigilar el exterior de las barricadas para avisar sobre la llegada de los atacantes. No manifiesta ninguna duda o miedo, y por el contrario expresa su emoción: “¡Los pequeños sirven, pues, para algo! ¡Es una felicidad!”.¹²¹ Pero no son los únicos servicios que presta a la causa: gracias a su amplia experiencia callejera con la policía, puede advertir sobre la presencia de un infiltrado, a quien de inmediato denuncia y pone en las manos de los insurgentes para que dispongan de él. De ese modo finalmente obtiene un fusil: el que le es requisado al policía. “Amigo, el ratón ha cogido al gato”,¹²² le dice Gavroche al infiltrado.

Una vez levantada la barricada y armados los insurgentes, sólo quedaba esperar. Entre la expectativa y un discurrir casi cotidiano, pasaba el tiempo. Sólo ruidos lejanos les hacían saber a los insurgentes que en otras partes de París, ciudadanos como ellos estaban enfrentándose con las fuerzas del orden. Otras barricadas caían y el cerco en torno a la barricada de Chanvrerie se iba cerrando. Contrario a otros momentos, en que las insurrecciones coexistían con la vida cotidiana de la ciudad, el 5 y 6 de junio de 1832 París parecía desierto, anunciando así con sus ventanas y puertas tapiadas que los insurgentes estaban solos, que quizás había sido una decisión precipitada el alzamiento, que nadie más que los que ya estaban en la calle iban a tomar parte. De ese modo, sabiendo que había una cita ineludible, militares e insurgentes iban aproximándose.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 957-958.

¹²⁰ Hugo, *Los miserables*, p. 959.

¹²¹ *Ibid.*, p. 963.

¹²² *Ibid.*, p. 964.

Allí en aquel lugar designado para la lucha, el gobierno y la insurrección, la guardia nacional y las sociedades populares, el orden y el motín iban a buscarse a tientas. Para unos y para otros la necesidad era la misma. Salir de allí muertos o vencedores, ésta era su única salida. Situación de tal modo extrema, oscuridad de tal modo poderosa, que los más tímidos se sentían llenos de resolución, y los más atrevidos de terror.

Por lo demás, había por ambas partes igual furia, igual encarnizamiento, igual decisión. Para los unos, avanzar era morir, y nadie pensaba en retroceder; para los otros, quedarse era morir, y nadie pensaba en la fuga.¹²³

Cerca de las 10 de la noche, Gavroche reaparece en la barricada de Chanvrière alertando a sus compañeros de la inminente llegada de la guardia nacional y varios destacamentos. Los cerca de cincuenta hombres dispuestos al combate que esperaban la llegada de los atacantes que los superaban por mucho en número,¹²⁴ se preparan, al igual que el niño. Al poco tiempo reciben un fuerte ataque que logra penetrar la barricada, que no cae gracias a la intervención de uno de los insurgentes, quien dispone barriles de pólvora a lo largo de la barricada y amenaza con hacerla explotar, provocando el repliegue de las fuerzas armadas, y dándole así a sus compañeros oportunidad para reorganizarse. Son ya varios los heridos y muertos.

Transcurren más horas. Los insurgentes pasan de la esperanza por aquel pequeño triunfo que les permitió repeler el primer ataque, a la desesperanza, cuando acaban de comprender que los refuerzos no llegarán, y que el cerco que se cierra inminente en derredor suyo significa una muerte segura. Así que deciden morir. Una voz anónima expresa lo que parece arder en el pecho de todos los ahí presentes:

Bien está. Elevemos la barricada a veinte pies de altura, y muramos todos. Ciudadanos, *hagamos la protesta de los cadáveres*. Mostremos que si el pueblo abandona a los republicanos, los republicanos no abandonan al pueblo.¹²⁵

Saben que sus fuerzas son muchas veces menores a las que están próximas, y lejos de rendirse, deciden permanecer en la barricada, para comunicar, quizás, con su muerte la fuerza de la utopía que abrazan. En un momento, invitan a aquellos que quisieran abandonar la barricada y la muerte que los espera, a que lo hagan. Cuentan con algunos uniformes de la guardia nacional robados para poder escapar así disfrazados. La decisión es difícil, nadie quiere desertar. Necesitan convencer de dejar la barricada a aquellos que sostienen a sus familias, pues la muerte de esos hombres significaría la muerte de los suyos, al dejarlos en la indigencia. Finalmente toman colectivamente la difícil decisión de quiénes serán los que pueden escapar a una muerte segura. Los elegidos abandonan el lugar llorando.

¹²³ *Ibid.*, p. 973.

¹²⁴ Dice Hugo: “estos cincuenta hombres esperaban sesenta mil” (*Los miserables*, p. 962).

¹²⁵ *Ibid.*, p. 1025. Sin cursivas en el original.

Gavroche, desde luego, es uno más de los que van a resistir hasta el final. Aunque uno de los líderes de la barricada intenta engañarle para hacerle salir del lugar y de la muerte segura que ahí encontrará, no puede. Gavroche está decidido a estar presente hasta el final, y se las ingenia para cumplir el encargo del líder y volver a tiempo a la barricada para, al lado de sus compañeros, hacer frente a la embestida.

Los insurgentes se preparan para lo que saben que será el último ataque, afinan los últimos detalles de su táctica de lucha y esperan con ánimo: “reinaba allí más grandeza de ánimo, más confianza que nunca. El exceso del sacrificio fortalece; no tenían ya esperanza, pero les quedaba la desesperación. La desesperación, última arma que a veces da la victoria”.¹²⁶

Al amanecer del 6 de junio, comenzó el ataque. La guardia nacional y militares disparaban frontalmente a la barricada de Chanvrière esperando que al contestar los rebeldes los reiterados ataques, terminaran por consumir sus municiones. Sin embargo los insurrectos sabían de esta táctica de ataque a las barricadas, así que esperaron sin contestar. Una brevísima esperanza pareció brillar: comenzaron también al amanecer a manifestarse algunos núcleos más de resistencia, sin embargo muy pronto fueron acallados. La guardia nacional “barrió” las calles e irrumpió en las casas desde donde se hacían disparos, pues quería evitar que se multiplicaran los puntos de insurrección, para así concentrar sus fuerzas en aplastar las tres o cuatro barricadas que aún continuaban resistiendo.

Ahogados esos intentos de levantamiento generalizado, el ataque se hizo más encarnizado y las barricadas fueron atacadas con cañones. Ante el brutal ataque, los insurgentes comenzaron a disparar. Cuando las municiones estaban a punto de terminarse, las cabezas de la barricada de Chanvrière lo advirtieron, comentándolo entre ellos. Gavroche alcanzó a escucharlos.

Inadvertidamente, el niño saltó la barricada y comenzó a recoger los cartuchos dejados por los guardias nacionales muertos. Al principio el humo lo ocultaba de la mirada de los atacantes, pero al dispersarse, insurgentes y atacantes vieron al niño, quien tranquilamente recogía con una canasta los cartuchos.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 1038.



Gavroche n'était tombé que pour se relever (p. 606).

La guardia nacional entonces comenzó a dispararle, mientras Gavroche hábilmente evadía las balas, escabulléndose pecho tierra. Una bala le dio a uno de los cadáveres que el niño estaba moviendo para tomar sus municiones, a lo que Gavroche exclamó: “¡Diablo! Me matan a mis muertos”. Entonces, poniendo sus manos en jarra, comenzó en forma desafiante a cantar ante la guardia nacional:

La alegría es mi ser
por culpa de Voltaire;
si tan pobre soy yo,
la culpa es de Rousseau.¹²⁷

Desde la barricada lo observaban conteniendo el aliento. Gavroche se burlaba de los tiros fallidos, jugando a “una especie de terrible juego al escondite con la muerte”. En un momento, una bala lo derribó. En la barricada lanzaron gritos. Gavroche se levantó. Por su rostro corría un hilo de sangre, y volvió a cantar:

Si acabo de caer,
la culpa es de Voltaire;
si una bala me dio,
la culpa es...¹²⁸

No acabó la frase. Le habían disparado nuevamente y esta vez calló.

La de 1832, como la gran mayoría de las insurrecciones populares, fue contenida con saña. Después de la brutal represión el Estado honró a los defensores del régimen, dejando a los republicanos “azotados por el hambre, vilipendiados por la prensa, abandonados por los médicos, tachados de

¹²⁷ Hugo, *Los miserables*, p. 1056.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 1057.

ladrones, incendiarios y esclavos de galeras por los ‘honrados’, sumidas sus mujeres y su prole en una miseria aún más negra, deportados allende el mar sus mejores supervivientes...”¹²⁹

La tradición de los oprimidos

Es posible hablar de la derrota desde dos registros: el de la cultura dominante y el de la tradición de los oprimidos. Desde la primera, hablar de la derrota de los revolucionarios puede representar una especie de didáctica acerca de qué es lo que les sucede a aquellos que quieran subvertir el orden, la cual puede impartirse con violencia (de forma muy similar a como se suelen exponer cadáveres o partes de éstos para comunicar un mensaje) o con una superficial empatía (mirando con condescendencia los intentos “ingenuos” de los insurrectos). Desde la tradición de los oprimidos, en cambio, la derrota es una historia que ante todo, hay que desenterrar. Hay un mensaje en ella que se ha de descifrar.

“La esperanza nos ha sido dada por los desesperados”, dice Benjamin. Sobre ellos la oscuridad se cierne con más fuerza, por lo que la necesidad de encontrar o bien de hacer luz se convierte en un asunto de vida o muerte. Quien no siente caer sobre sí una amenaza, no se ve en la necesidad de combatirla. Los revolucionarios de 1832, sabiendo que se cerraba en torno suyo el cerco que inevitablemente les iba a arrebatarse la vida, lejos de huir, como muestra Victor Hugo, decidieron permanecer... y dejar un mensaje para los oprimidos de su tiempo y los que estaban por llegar.

¿Qué nos dice la “protesta de los cadáveres”? ¿Qué quisieron comunicar los republicanos que decidieron morir en las barricadas en junio de 1832? “...que si el pueblo abandona a los republicanos, los republicanos no abandonan al pueblo”, dice la voz anónima que sintetiza en la narración de Hugo el sentir de los que saben que morirán. Sí, es un póstumo gesto de solidaridad y congruencia, que trasciende la muerte por la enorme fuerza que entraña. Pero quizás haya algo más, algo no explícito sino implícito.

Sin duda ese enorme gesto de resistencia de los que saben que van a morir deja algo indeleble que ni el tiempo ni las más sofisticadas estratagemas del capitalismo logran borrar, devorar, deformar o utilizar en su beneficio. La metáfora de Baudelaire en la que representa a los proletarios como gladiadores quizás pueda ayudar a acercarnos a descifrar ese mensaje póstumo.

Los proletarios son los sacrificados. Venden fragmento a fragmento su vida al burgués en un intercambio absolutamente desigual, porque aun cuando aparentemente cada día llega a término gracias

¹²⁹ Marx, “A la memoria de los luchadores de junio” *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 736.

al salario que éste les da, en realidad están hipotecando su existencia.¹³⁰ El proletario, pues, está vendiendo su vida ¿qué es sino vida su fuerza de trabajo, su tiempo? Aunque lo haga casi imperceptiblemente y sin conciencia, vende su vida y energía, dejando además con éstas un trozo de su humanidad.¹³¹ Es un esclavo quizás aún más indefenso que aquellos que no fueron “trabajadores libres” como él, porque el burgués simplemente puede echarlo a la calle y dejarlo sin sustento: siempre habrá otro que como él quiera venderse.

Mirado desde este punto, el sacrificio de los republicanos que combatieron en las barricadas en junio de 1832 puede interpretarse como una reapropiación de su vida, pero también de su muerte. Reapropiación que es a su vez un mensaje para los suyos y para los oprimidos que después de ellos llegarían en el que les dicen que la mera sobrevivencia no es vida, que el padecimiento de muchos para el disfrute de unos cuantos no es un orden natural, que la lógica según la cual para que haya progreso para unos, otros deben ser explotados y devastados, es una lógica propia del bárbaro, y que plegarse a ésta para poder sobrevivir o bien con la esperanza de formar parte algún día de la élite criminal hace de los oprimidos cómplices. No basta, pues, con poder llegar al día siguiente con ese mínimo que el burgués da casi como una dádiva: el sacrificio que el oprimido hace día a día está contribuyendo a afianzar un sistema-mundo que se sustenta en el sufrimiento, la devastación y la muerte. Se hace urgente entonces una toma de posición y que el sujeto asuma su responsabilidad. De no tomar posición, aun los oprimidos se estarán convirtiendo en cómplices de la barbarie que está haciendo de la civilización, un cementerio.¹³²

Decidir morir, entonces, es un acto póstumo de soberanía sobre sí mismo. La propia vida ya no está en manos del otro. Ya no es el opresor el que día a día va cegándola. El suicidio es en este sentido un acto heroico, como dice Baudelaire, porque ante la hostilidad propia de lo moderno, “no concede nada”, resistiendo hasta el último momento.¹³³

La breve reconstrucción de la insurrección de junio de 1832 que hemos intentado hacer aquí se sustenta básicamente en una fuente literaria (*Los miserables*), la cual retoma igualmente Benjamin y pone en el

¹³⁰ Dice Marx que el capitalista es “aquél que toma como botín el sudor y la sangre humanos y que se presenta como condición de la subsistencia y el trabajo de otros” (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 141).

¹³¹ “La producción no produce al hombre solamente como (...) la *mercancía-hombre* (...) sino que lo produce, además, precisamente en esa función, como un ser *deshumanizado* tanto *espiritual* como físicamente (...) Su producto es la *mercancía consciente de sí misma* y dotada de *actividad propia*” (Marx, *op. cit.*, p. 92).

¹³² En este párrafo parafraseamos en buena medida fragmentos de la exposición de Luis Arizmendi acerca de las tesis sobre la historia de Benjamin y el principio esperanza de Bloch (“Walter Benjamin y Ernst Bloch: La crítica a la barbarie y el nazismo”, El Colegio de México, 4 de mayo de 2017, <https://youtu.be/8AEJKHEzB54>).

¹³³ *Cfr.* Benjamin “Lo moderno”, El París del Segundo Imperio en Baudelaire, en *Iluminaciones II*, p. 93.

mismo nivel que otras fuentes, como por ejemplo los análisis políticos de esa coyuntura realizados por Marx y Engels o el texto histórico de Engländer —aquí también citados—. En varios pasajes de este capítulo hemos intentado mostrar el papel social de la literatura, tan manifiesta hace más de un siglo pero tan vigente,¹³⁴ lo cual nos permite relativizar las fronteras entre historia y literatura, mas no en detrimento de la primera, sino en la medida en que se reconoce que en la construcción de la historia inevitablemente está jugada la subjetividad de quien la narra. Situados en esta perspectiva quizá llegue a verse más claro por qué Benjamin cita no sólo fuentes históricas, sino con particular interés, las literarias, en tanto la producción literaria puede llegar a mostrar un contexto más allá de lo que construcciones desde disciplinas con orientación científica y objetividad puesta a prueba pueden hacer. La historia interesa en tanto pueda mover a la acción, en tanto suscita praxis. Y la literatura es la que más vivamente puede despertar a los sujetos, hacerlos sentir aludidos. Si la tradición de los oprimidos es fragmentaria, discontinua, es necesario actuar como un trapero y echar mano de todo aquello que esté al alcance, incluso de aquello denostado por pertenecer a la ficción, por no ser “suficientemente objetivo”.

Así es como nos hemos encontrado a Gavroche, quien sí, desde luego, es un personaje de ficción, pero que sintetiza y nos ha ayudado a darle mayor cuerpo y contenido a un tipo social del París del XIX, uno de los héroes de la vida moderna: precisamente aquél con el que Benjamin completa la galería desplegada por Baudelaire. Mencionamos al trapero, al desposeído, al mendigo, al conspirador profesional, al apache, y desde luego al proletario, pero consideramos que no sin intención Benjamin cerró su apartado “Movimiento social” haciendo mención al niño rebelde.

Entre los héroes de la vida moderna hay uno que de algún modo aglutina al resto. Pues bien, consideramos que ese que reúne en sí mismo al resto es el niño rebelde. Algo de esto nos deja ver el verso a través del cual Benjamin introduce a Gavroche: “La raza de París es el pálido granuja”, arroja con fuerza desde un inicio el verso; afirmación reforzada por el propio Hugo cuando describe a su personaje:

En cuanto al pueblo parisiense, aun cuando sea un hombre hecho, siempre es el pilluelo; pintar al niño es pintar la ciudad; por esto hemos estudiado esta águila en el libre pajarillo.¹³⁵

¹³⁴ En tanto es el fundamento de la industria del entretenimiento que no sólo ocupa el tiempo libre de mujeres y hombres modernos, sino que promueve y refuerza valores, formas de ser, de hacer, pensar y sentir.

¹³⁵ Hugo, *Los miserables*, p. 518.

El pueblo parisiense, la raza de París pareciera entonces tener en aquél que está en los últimos peldaños de la escala social a su representante, aquél que socialmente es situado junto a aquellos “dos seres en que vienen a concluir todas las cosas materiales de la civilización: el pocero que limpia las alcantarillas y el trapero que recoge los harapos”.¹³⁶

El más pequeño e insignificante, que vive de los desechos y entre los desechos y considerado asimismo como tal, es la raza de París. Él es el representante del colectivo, el que conoce mejor que nadie la ciudad y sus habitantes, pues vive y duerme en sus calles.

Las calles son la vivienda del colectivo. El colectivo es un ente eternamente despierto, eternamente en movimiento, que vive, experimenta, conoce y medita entre los muros de las casas tanto como los individuos bajo la protección de sus cuatro paredes. Para este colectivo, los brillantes carteles esmaltados de los comercios son tanto mejor adorno mural que los cuadros al óleo del salón para el burgués, los muros con el “Prohibido fijar carteles” son su escritorio, los quioscos de prensa sus bibliotecas, los buzones sus bronce, los bancos sus muebles de dormitorio, y la terraza del café el mirador desde donde contempla sus enseres domésticos.¹³⁷

En la calle, pues, es donde encontramos a este niño cuya existencia es en sí misma una forma de resistencia. Y es que no obstante su vulnerabilidad y encontrarse en el más extremo de los márgenes, se niega terminantemente a ser asimilado por las instituciones que buscan “normalizarlo”, desafiando frontalmente, por el contrario, valores y jerarquías. El sólo hecho de ser situado en el más extremo de los márgenes, sin embargo, no es lo que lo define, sino lo que él hace con ello, su propio posicionamiento. Así por ejemplo, volviendo a la novela de Víctor Hugo, los padres de Gavroche optan por el envilecimiento, por la degradación, por la complicidad con el poder al imitarlo y repetir en su propia escala las iniquidades propias de éste. En cambio, el pilluelo opta por la generosidad, la solidaridad, la entrega desinteresada. Como señala Víctor Hugo, si por algo se caracterizan los niños como él es por ser librepensadores,¹³⁸ y Gavroche, de la misma manera como decide ser bondadoso, decide libremente sumarse a la causa republicana, hasta sus últimas consecuencias.

Que la insignificancia ofrezca frontal resistencia representa un enorme desafío al poder, más aún cuando el desafío se hace desde una perenne alegría. Si el capitalista pretende decidir sobre la vida y la muerte de todo cuanto existe, aquellos seres que no han sido devorados, que logran escabullirse gracias a su pequeñez y astucia, se convierten en un peligro social, en primer lugar porque muestran que hay un afuera ahí donde se supone que no existe tal. A estos niños, tráfugas de la socialización burguesa,

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 519-520.

¹³⁷ Benjamín, *Libro de los Pasajes*, p. 871 (esta cita, íntegra, está también en la p. 428).

¹³⁸ Hugo señala la “anarquía librepensadora del pilluelo del arrabal” (*Los miserables*, p. 510).

no les ha sido arrebatada su capacidad de descubrir lo nuevo o de crearlo. Viéndose arrojados a la calle aprenden a trascender el miedo, a vivir con poco, a desarrollar una fuerte presencia de espíritu que les permite tomar la más pequeña oportunidad para abrirse paso ante el cerco de hambre, miseria y muerte que se cierra en torno a ellos. Y no dejan de escaparse, una y otra vez. Ante sus ojos la realidad se presenta sin tapujos, el velo que logra ocultar a los ojos del resto la real naturaleza de las relaciones sociales está para ellos descornado, y con ello su crudeza y crueldad. No obstante aprenden también que hay claroscuros y que así como ellos, a pesar de todo, algunas luces aún titilan.

¿Quién si no el niño revolucionario puede “oponerse a las fuerzas del mundo mítico con astucia e insolencia”¹³⁹? Los mitos de la modernidad capitalista pueden ser resquebrajados por aquél que conoce el mundo actuando sobre él, aquél que para conocerlos, usa creativamente los objetos.¹⁴⁰ Este niño, quien se burla de las jerarquías, no va a aceptar la imagen del mundo que desde el poder intentan imponerle; él mismo va ir a conocerlo y crear su propia imagen. Por eso también se le tiene por anarquista.¹⁴¹ Y es que se le vincule o no a alguna bandera o filosofía política, este niño es libre por definición.

Con lo hasta aquí expuesto, consideramos que podemos acabar de perfilar las diversas sujetidades subversivas que poblaron el París del XIX, y en particular la del niño rebelde, la que con mayor radicalidad muestra una forma alterna tanto de sujetidad como de experiencia. Benjamin apuntó hacia éste y Victor Hugo le insufló vida y contenido, mientras que nosotros hemos intentado, uniendo fragmentos, hacerlo finalmente visible. Desde luego, reiteramos, no nos abandona la conciencia de que se trata de un personaje de ficción; sin embargo consideramos que más bien habría que hablar de utopía. Niños como Gavroche existieron en el París del XIX y podríamos decir que hasta la fecha existen, y aún más: que esta figura utópica apunta hacia algo muy humano, y en ese sentido existente o alguna vez existente tanto en las infancias como en nosotros mismos.

¹³⁹ Benjamin, *El narrador*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2016, p. 72.

¹⁴⁰ Parfraseo aquí a Susan Buck-Morss: “La cognición infantil estaba investida de poder revolucionario porque era táctil y por tanto ligada a la acción, y porque más que aceptar el sentido dado de las cosas, los niños llegaban a conocer los objetos asiéndolos y usándolos de manera creativa, extrayendo de ellos nuevas posibilidades de significado (...) La socialización burguesa ha suprimido esta actividad: parloteando la respuesta ‘correcta’, mirando sin tocar, resolviendo problemas ‘con la cabeza’, sentados pasivamente, aprendiendo a hacer sin pistas visuales, estos comportamientos adquiridos van a contrapelo de las inclinaciones infantiles (...) el triunfo de esta forma de cognición en los adultos marca al mismo tiempo su derrota como sujetos revolucionarios” (*Dialéctica de la mirada*, p. 291).

¹⁴¹ Son numerosos los pasajes donde Hugo relaciona a Gavroche con el anarquismo. Así por ejemplo en un pasaje donde Gavroche va recorriendo las calles solitarias durante la asonada, Hugo señala: “Era claro que la hidra de la anarquía había salido de su agujero, y se paseaba por el barrio” (*Los miserables*, p. 1011).

Que Benjamin apunte hacia la cognición infantil como herramienta para la construcción de imágenes dialécticas para el despertar nos habla de la relevancia de esta figura. Así, lejos de tenerla como una mera construcción conceptual, podemos aproximarnos vívidamente a aquello de lo que nos está hablando Benjamin con la figura del niño rebelde y el personaje de Gavroche. Desde luego todo niño encarna este tipo de cognición, sin embargo, en el niño rebelde se puede ver más nítidamente qué y cómo es la praxis emancipadora, la cual ha sido truncada en la mayoría de nosotros y necesitamos recuperar y reaprender.

Los resquicios no colonizados por la modernidad capitalista cada vez son menos. Se hace imprescindible por tanto aprender a eludir el cerco que se cierra en torno nuestro.¹⁴² La oscuridad y la devastación están avanzando. La barbarie es cada día más cruel, cada día se muestra sin menos tapujos y la destrucción de la vida es una verdad incontestable.

Rescatar espacios de libertad y utopía no es una fantasía “infantil”. Es una cuestión de vida o muerte. No es casual que el necropoder se esté dirigiendo con particular saña hacia la infancia. Los miles de niños desaparecidos y brutalmente explotados en nuestro país no son teoría, no son fantasía, no son construcciones filosóficas. Son vidas que están siendo devoradas por un mecanismo que nada ni nadie está deteniendo y del que todos somos cómplices.

Benjamin sin duda escribió para nosotros. Nos está hablando de un peligro de muerte que se cierne no sólo sobre la raza humana sino sobre la vida entera del planeta. Esa amenaza no acabó con la derrota aparente del nazismo. Esa amenaza continúa. El fascismo y la barbarie son la lógica dominante de la modernidad capitalista a la que los dominados consentimos día a día.

Gavroche es la utopía del niño rebelde. De aquél que no pierde su alegría ni su luz a pesar de todo: de la brutal violencia, de la miseria, de la devastación. De ahí su enorme fuerza y belleza. Es la más clara manifestación de lo que es luchar sin perder la “presencia de ánimo”. Es expresión de la fuerza de lo pequeño, aun en su aparente derrota, aun en la muerte:

...el ejemplo más extremo del triunfo de lo pequeño: el triunfo de los muertos, que sin ser nada en absoluto, siguen dirigiendo los pensamientos y los sentimientos de los vivos.¹⁴³

¹⁴² Tal como la nada que devora Fantasia en *La historia interminable* de Michael Ende.

¹⁴³ Claudio Naranjo, *El niño divino y el héroe*, España, Desclée de Brouwer, 2018, p. 73.

CAPÍTULO 3

Una pedagogía revolucionaria en la radio

Romper con la idea de progreso sostenida por la modernidad capitalista como propone Benjamin implica reconocer nuestra pobreza. Dejar de considerar que nos encontramos en el culmen de la civilización, en el punto más evolucionado de la historia humana; ver las ruinas que la locomotora del progreso ha dejado a su paso y reconocer que nosotros también hemos sido devastados, que hemos dejado trozos de nuestra humanidad para erigir un mundo de objetos cuya riqueza es tan aplastante como nuestra miseria. Pero ¿cómo empezar de nuevo?, ¿dónde?, ¿cómo? Los caminos alternativos no logran avistarse.

Sin embargo, aun cuando los poderosos parece que no dejan de vencer y todo lo que alcanza nuestra mirada nos habla de su absoluta victoria, hay esperanza: si miramos bien, podemos alcanzar a avistar pequeñas luces a pesar de la oscuridad que se cierne, y aun si cerramos los ojos podemos encontrar otras luces más. Hemos de conservar la fuerza, el valor, la presencia de espíritu, y no dejarnos caer en la desesperación para que éstas continúen brillando. Necesitamos seguirnos moviendo porque nuestra estasis significa nuestra rendición. Sólo así, quizás, guiados por estas pequeñas luces lleguemos a encontrar una puerta, o una grieta, o una pequeña rendija, y a través de alguna de éstas, ver abrirse un camino.

De encontrarlo, no sabemos si las herramientas con las que contamos podrán sernos de alguna utilidad para andarlo, y hemos de caminar a tientas; y más aún, no sabemos si ese camino finalmente aparecerá. Quizá lo haga demasiado tarde; quizá no lleguemos a advertirlo cuando esté frente a nosotros; quizá no sepamos cómo andarlo porque el miedo a lo desconocido nos supera y entonces puede suceder que decidamos volver tras las rejas, que cuando menos nos dan seguridad. Y es que la socialización burguesa ha truncado las facultades que podían permitirnos levantarnos como sujetos revolucionarios, sin embargo no todo está perdido. Es posible reaprender y recuperar esas facultades y también es posible ayudar a que florezcan en aquellos en quienes están germinando antes de que sean segadas por la cultura dominante.

Una pedagogía revolucionaria se hace entonces necesaria. A través suyo es posible coadyuvar al despertar y al despliegue de una praxis liberadora. Y eso fue precisamente lo que se propuso hacer Walter Benjamin a través de herramientas diversas, entre las cuales destaca una que permitía llegar

simultáneamente a miles de personas y que supo aprovechar gracias a su conciencia de que las innovaciones tecnológicas podían ser usadas para la liberación. Esta herramienta fue la radio.

Educar para el despertar. Los programas radiofónicos de Benjamin

Entre 1927 y 1933, es decir, en la infancia de este medio masivo de comunicación, Benjamin escribió guiones radiofónicos que fueron transmitidos en Radio Berlín y Radio Fráncfort, y que él mismo actuó y narró al aire o bien dirigió y participó en su producción.¹ Si bien el propio Benjamin veía con cierto desdén esas colaboraciones —y en forma similar lo han hecho gran parte de los estudiosos de su obra—, debido a que fue más la necesidad económica lo que condujo al filósofo a realizar esos programas radiofónicos que la convicción o el deseo de incursionar en ese nuevo ámbito, esas colaboraciones resultan particularmente relevantes porque concretan y aterrizan en buena medida sus postulados teóricos.

Esto en términos de forma y contenido. Por ejemplo en uno de sus últimos escritos —las *Tesis sobre la historia*— Benjamin habla del lenguaje a través del cual se podría construir una historia auténticamente universal, una historia hecha a partir de la tradición de los oprimidos y para la liberación de éstos; lenguaje que en este sentido tendría que ser “entendido por todos los hombres (como lo es el idioma de los pájaros por los nacidos con buena estrella)”.² Pues bien: a diferencia de varios de sus escritos, sus textos radiofónicos fueron construidos con un lenguaje sumamente asequible; en éstos la claridad no va en detrimento de su “prosa artística”, que resulta sumamente amena y que —ahora vamos a lo tocante al contenido— logra tejer temas diversos, encontrando similitudes o puntos de enlace entre fenómenos aparentemente heterogéneos, y todo ello sin perder su tónica, su tema central, haciendo así despliegue de su facultad mimética.

Una parte considerable de los programas realizados por Benjamin se enmarcan en espacios destinados a los niños, lo que significa que estaban pensados y dirigidos específicamente al público infantil. Sin embargo, como diversos autores señalan sobre la literatura para niños, que ésta se enfoque a un público no significa que sea privativo de éste, ya que del mismo modo, textos que no fueron originalmente pensados para los niños ahora tienen sus mejores receptores en éstos. En cuanto a su función pedagógica, llama la atención la sutil manera en que Benjamin desliza mensajes, a nuestro parecer

¹ Lecia Rosenthal, “Walter Benjamin en la radio: una introducción”, en Walter Benjamin, *Radio Benjamin*, ed. Lecia Rosenthal, trad. Joaquín Chamorro, Madrid, Akal, 2015, pp. 8 y 10.

² Benjamin, “Tesis sobre la historia. Apuntes, notas y variantes”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición, traducción e introducción Bolívar Echeverría, México, UACM/Itaca, 2008, p. 85.

fácilmente aprehensibles para niñas y niños por la manera en que convoca algo muy vivo en ellos, y que para un adulto censor son difíciles de captar.

Las mejores lecciones tienen la gracia de no parecerlo; se trata de estímulos para que el lector [o radioescucha] aprenda por cuenta propia.³

En sus programas para radio, Benjamin toma el lugar del narrador, y en este sentido, de consejero, ya que como señala, ésta es una de las funciones primigenias del cuento y de quien lo transmite, y que aún pervive en el caso de los cuentos para niños. El cuento cumple una función liberadora que resulta de primerísima necesidad, ya que “nos da noticias de las más tempranas disposiciones que encontró la humanidad para sacudirse la pesadilla que el mito había depositado sobre su pecho”.⁴ Y es que precisamente lo que se hace necesario combatir en la modernidad capitalista son los mitos que generan el sueño-dormición⁵ que la sustentan —como por ejemplo, el mito del progreso—, y al combatirlos, empujar la emergencia de un tipo de subjetividad distinta a la del sujeto burgués.

Lo más aconsejable, así le ha enseñado el cuento desde antaño a la humanidad, y sigue haciéndolo hoy a los niños, es oponerse a las fuerzas del mundo mítico con astucia e insolencia. (Así el cuento polariza el valor, y lo hace dialécticamente: en disimulo [es decir, astucia], y en insolencia). La magia liberadora de que dispone el cuento, no pone en juego a la naturaleza de modo mítico, sino que es la alusión a su complicidad con el hombre liberado. Esta complicidad la experimenta el hombre maduro sólo esporádicamente, en la dicha; pero al niño se le aparece por vez primera en el cuento y lo hace dichoso.⁶

Así, en sus textos radiofónicos Benjamin muestra la devastación producida por el progreso, como por ejemplo en “La catástrofe ferroviaria del estuario del Tay” o “El desbordamiento del Mississippi de 1927”, donde da cuenta de cómo el cielo o la naturaleza toman venganza ante la hybris humana manifiesta en la técnica.⁷ En una tónica similar, Benjamin habla acerca de las formas de vida y de relación destruidas por el proceso de modernización, como por ejemplo en su “Venta callejera y mercados en el antiguo y el nuevo Berlín”, en donde deja traslucir cierta nostalgia por el Berlín de antaño, en consonancia con la emoción que transmite una de las citas asentadas por el filósofo berlinés en el apartado dedicado a la teoría del progreso en su *Libro de los Pasajes*: “Una observación sin prejuicios

³ Juan Villoro, “La utilidad del deseo”, en *América sin nombre*, núm. 20, 2015, p. 12.

⁴ Benjamin, *El narrador*, trad. Pablo Oyarzun, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008, p. 86.

⁵ Término introducido por Reyes Mate en su *Medianoche en la historia* (Madrid, Trotta, 2006).

⁶ Benjamin, *El narrador*, p. 87.

⁷ Parfraseo aquí a Jeffrey Mehlman: “...heaven seems to wreak its revenge on man's technological hubris” (*Walter Benjamin for Children. An Essay on his Radio Years*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1993, p. 13).

empezará siempre asombrándose y quejándose de la gran cantidad de bienes culturales y aspectos genuinamente bellos de la vida... que han desaparecido para no volver jamás”.⁸

Berlín: territorio de la memoria de la infancia

Benjamin dedicó varios de sus textos radiofónicos a la ciudad de Berlín, en los que hábilmente teje su propia experiencia con datos históricos y con observaciones de su presente, y en los que se hace manifiesta su mirada crítica y su intención pedagógica. Y es que aun cuando varios de estos textos se han perdido, como da cuenta la relación de los trabajos radiofónicos de Benjamin realizada por Lecia Rosenthal,⁹ en la heterogeneidad de temas en los que Benjamin convoca a su ciudad, además de su criticismo e intención pedagógica, hay otra constante: su rescate de lo popular, en concordancia con lo que apunta en sus tesis sobre la historia acerca de la necesidad de recuperar la tradición de los oprimidos.

Así por ejemplo en “El dialecto berlinés”, Benjamin habla del estilo de los berlineses de la clase obrera, sus costumbres, su humor, todo ello a partir de su lenguaje que, como muestra el filósofo, es usado con ingenio para comunicarse con la mayor brevedad posible, tal como demanda el “ritmo frenético de sus vidas”.¹⁰ Es interesante que Benjamin mismo adopte (como hace notar Rosenthal) el dialecto en ese texto radiofónico, y su insistencia, echando mano de la opinión de figuras prominentes de la cultura berlinesa, en su valor y belleza, destacando al mismo tiempo que “no nació de escritores y profesores, sino que se desarrolló en los vestuarios, las mesas de juego, el ómnibus, el montepío, el palacio de deportes y las fábricas”,¹¹ es decir, ahí donde habitaba y circulaba el Berlín proletario.

El texto citado anteriormente, “Venta callejera y mercados en el antiguo y nuevo Berlín” también destaca el uso del lenguaje de los berlineses de la clase trabajadora, tomando en cuenta que “el mercado y la venta ambulante en general son uno de los escenarios donde el dialecto berlinés mejor puede escucharse y apreciarse en toda su riqueza y evolución”.¹² Así, destaca el uso que de éste hacían las vendedoras en “el antiguo Berlín”, en particular las más modestas, llamadas “baratilleras”, quienes revendían, según describe Benjamin, las mercancías sobrantes o en mal estado de otros comerciantes, y que a decir del filósofo berlinés, se distinguían por su ingeniosa manera de insultar: “Saber insultar

⁸ Hermann Lotze, *Microcosmos*, III, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, ed. Rolf Tiedemann, trads. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005, p. 481).

⁹ En “Apéndice. Los trabajos radiofónicos de Walter Benjamin”, en *Radio Benjamin*, pp. 389-401.

¹⁰ Benjamin, “El dialecto berlinés”, en *Radio Benjamin*, p. 34.

¹¹ *Ibid.*, pp. 33-34.

¹² Benjamin, “Venta callejera y mercados en el antiguo y el nuevo Berlín”, en *Radio Benjamin*, p. 39.

tan cordialmente y de forma tan persistente requiere un gran talento. No puede hacerlo cualquiera que se lo proponga. Requiere no solo mucha grosería y una lengua sana, sino también un gran vocabulario y sobre todo ingenio”.¹³

Benjamin lamenta que en su tiempo casi se encontrara extinto el tipo de vendedoras antes descritas y el lenguaje florido que no perdían ocasión en desplegar, ya que las de su época, en comparación con las de antaño, dice el filósofo, “casi se han convertido en mujeres de negocios”.¹⁴ La venta callejera es “la verdadera academia de oratoria en dialecto berlinés”, en la que además, señala Benjamin, tiene lugar una especie de puesta en escena donde vendedor, comprador y mercancía se convierten en actores cuando el pregón convoca a los curiosos. Cierra el filósofo berlinés ese texto reproduciendo el pregón de un vendedor ambulante que vende varillas para cuellos de camisas, haciendo notar a sus radioescuchas que en pregones como ése el antiguo Berlín manifiesta su indestructible pervivencia en el nuevo; así, a través de un aspecto cotidiano y aparentemente anodino muestra cómo el pasado está vivo, en concordancia, también aquí, con lo señalado en sus *Tesis sobre la historia*.

¡Señoras y caballeros! No crean que pretendo engañarles con algo que todavía no está comprobado. Un grupo de expertos en este campo ha analizado y aprobado estas varillas. Si quieren verlas, acérquense. Estas varillas son las mejores del mercado y las más prácticas que pueden encontrar. Tan sencillas, y ¡tan elegantes! ¡Y también económicas! En los tiempos en que estamos, cuando todos tenemos que pensárnoslo dos veces antes de soltar nuestro dinero, pero todo el que quiera hacer carrera necesita ofrecer buena presencia, en estos tiempos, estas varillas son como un ángel salvador para el mundo entero. Sí, señoras y caballeros, podrán reírse. Pero un día se darán cuenta de que no exagero en lo que les digo...¹⁵

Pero hay aspectos de la ciudad de Berlín menos pintorescos y luminosos sobre los que Benjamin habló en sus programas radiales, como por ejemplo, el tipo de vivienda que desde fines del siglo XVIII se impuso a partir del plan de ordenamiento urbano de Federico el Grande y que continuaba soterradamente vigente en la época de Benjamin, al ser de un modo u otro retomado por los planes que le sucedieron. Se trata de los edificios llamados *Mietkaserne*, palabra que literalmente significa “cuartel de alquiler” y que en la traducción al castellano han sido denominados como “colmenas” y “casa de vecindad”.¹⁶

Basado en “El Berlín de piedra”, texto que al final de la charla refiere, Benjamin reconstruye más de un siglo de políticas relativas al ordenamiento urbano que intentaron dar respuesta a la demanda de

¹³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵ Benjamin, “Venta callejera y mercados en el antiguo y el nuevo Berlín”, p. 43.

¹⁶ Benjamin, “Colmenas”, en *Radio Benjamin*, pp. 81-87; y Benjamin, “La casa de vecindad”, en *El Berlín demoníaco*, trad. Joan Parra Contreras, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 47-54.

vivienda que trajo consigo el crecimiento de la ciudad; solución que lejos de atender las necesidades de la población de contar con una vivienda digna, privilegiaron el lucro y la especulación, al crear espacios “intrincados y malsanos” en los que se hicieron a miles de familias. Sin considerar necesidades básicas de espacio, luz y aire, se edificaron, señala Benjamin, enormes edificios de piedra siguiendo como modelo los cuarteles militares y el ordenamiento de la ciudad de París, en la que se construyeron grandes edificios de varias plantas debido a la imposibilidad de extender territorialmente la ciudad “más allá de la zona de los fuertes y los bastiones”. Sin embargo, señala el filósofo, ése no era el caso de la ciudad de Berlín, que podía ampliar su área territorial; ahí fue “el egoísmo, la estrechez de miras y la arrogancia” las que hicieron posible la casa de vecindad, “el último castillo feudal”.¹⁷

En ese texto radiofónico, Benjamin insiste en que “el origen de las casas de vecindad está estrechamente ligado a la milicia”; de modo que con éstas se acuarteló a la población de forma similar a como durante el reinado de Federico el Grande fueron retenidos los soldados y sus familias en los cuarteles para evitar que desertaran del ejército, pues era común que buscaran huir de la “terrible crueldad de la disciplina militar prusiana”.¹⁸ Y es que aun cuando Berlín, señala Benjamin, “ha sido siempre una ciudad de militares”, el ordenamiento que amplió la ciudad en sentido vertical, terminó dando a la población civil el mismo trato que se le daba a la milicia. Las colmenas, entonces, no sólo dieron forma a la ciudad, sino también a sus habitantes, haciendo de éstos temerosos y belicosos.¹⁹ Obligados a vivir en una extrema proximidad, los habitantes de esas viviendas debieron experimentar hostilidad hacia sus vecinos, cuya sola existencia ya les quitaba el espacio, la luz y el aire que necesitaban, alentando con la sola disposición de esas viviendas-cuarteles una guerra de todos contra todos, donde el otro se convierte en obstáculo y en un enemigo frente al cual atrincherarse por desconfianza, temor y por la sospecha de que en éste también anida el deseo de eliminar al vecino. Entretanto, la falta de libertad se convierte en costumbre.

Al destacar Benjamin “el aspecto encarnizado, duro, siniestro y marcial que ofrecen las casas de vecindad”,²⁰ está siguiendo una línea muy similar a la que desarrolla en su *París, capital del siglo XIX*, en particular en su apartado “Hausmann o las barricadas”, en donde muestra cómo el reordenamiento urbano emprendido en París entre 1852 y 1870, tuvo sí, una intención estética, pero en particular, política, que buscó arrebatárselas a los parisinos plebeyos y proletarios su ciudad, convirtiéndola en “un

¹⁷ Benjamin, “La casa de vecindad”, pp. 49, 51-53.

¹⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹⁹ *Ibid.*, p. 53.

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

arma”.²¹ De ese modo muestra las distintas dimensiones desde donde se ejerce la dominación capitalista, que no se limita al ámbito económico, sino que copa la vida toda. Desde esa mirada la ciudad no es un espacio neutral, sino cargado de significaciones y aún más, preñada, como espacio social, de la capacidad de moldear subjetividades.

Situados en este punto habría que señalar que esta perspectiva se enmarca en su gran obra: el *Libro de los Pasajes*, en donde Benjamin busca reconstruir la historia material de la ciudad de París como una forma de acceder a los orígenes de la modernidad capitalista, y del cual se desprenden las distintas versiones de su *París, capital del siglo XIX*.

Pero volvamos a Berlín y por un instante más a sus colmenas o casas de vecindad.

Como hemos mencionado, en sus relatos radiofónicos, Benjamin suele imbricar no sólo sus puntos de vista, sino también sus recuerdos, en particular los de su niñez ahí donde el tema es la ciudad de Berlín. Si bien en el relativo a las casas de vecindad o colmenas no lo hace directamente, es de llamar la atención la alusión que hace hacia éstas en su *Dirección única*, y la manera en que establece un paralelo entre la familia burguesa, y ese tipo de viviendas en donde anida una sorda hostilidad y en las que se echa de menos tanto la luz del sol como la libertad.

Más claramente, en textos como “Ronda de juguetes en Berlín I” y “Ronda de juguetes en Berlín II”,²² Benjamin introduce sus recuerdos de infancia a la par que narra un reciente recorrido por las jugueterías berlinesas, aderezada con tanto entusiasmo su descripción de los juguetes que se puede ver no sólo al Benjamin niño jugando, sino también al adulto, cuyo interés filosófico en estos objetos parte sin duda de su persistente fascinación por éstos. Así, relata que no se pudo “resistir a la tentación” y en su ronda por las jugueterías compró unos sellos de goma con figuras de casas, dirigibles, barcos, fragmentos de paisajes: “se coge una hoja grande de papel y uno puede pasarse horas grabando sobre ella con los sellos distintos paisajes, comarcas, acontecimientos e historias”,²³ comparte el filósofo.

En ese par de relatos Benjamin deja traslucir también su temprano amor por los libros y su afición de adulto por el coleccionismo de libros para niños, al igual que su gusto por los cromos, transmutado

²¹ A propósito del reordenamiento urbano realizado por Haussmann en París, dice Luis Arizmendi: “La ciudad no es neutral. La estructura de la ciudad moderna hace de la ciudad un arma. No sólo las fábricas atomizan; no sólo las casas atomizan; además la ciudad es arma, está configurada para reprimir la revuelta. La ciudad *era* un medio defensivo; ahora se vuelve un medio ofensivo para la dominación capitalista” (“Walter Benjamin y Ernst Bloch: La crítica a la barbarie y el nazismo”, El Colegio de México, 4 de mayo de 2017, <https://youtu.be/8AEJKHEzB54> (desde el minuto 39:35)).

²² En *Radio Benjamin* estos textos son presentados como “Juguetes de Berlín I” y “Juguetes de Berlín II”.

²³ Benjamin, “Ronda de juguetes en Berlín I”, en *El Berlín demoníaco*, p. 37.

también de adulto en coleccionismo: “he reunido con el tiempo una preciosa colección de cromos, algunos de los cuales pertenecieron a mi madre, en la que hay cosas que ya no encontraríais hoy en día en ninguna papelería”.²⁴ Confesiones éstas que muy probablemente contribuyeron a crear complicidad con sus pequeños radioescuchas al percatarse éstos que compartían con el narrador aficiones y gustos, y que además, frecuentaban los mismos lugares.

Así por ejemplo en su relato sobre los mercados y el comercio ambulante berlinés, Benjamin alude a que desde niño el mercado de Magdeburgo despertó en él un encendido interés, evocando las mismas metáforas marinas que usa en su *Infancia en Berlín* para hablar de ese lugar y sus habitantes,²⁵ para luego añadir que para revivir la “gran fiesta” que cuando niño era para él ir a ese lugar, iba “a veces por la tardes, entre las cuatro y las cinco, a dar un paseo por el mercado cubierto de la Lindenstrasse”, agregando juguetonamente: “Quizá me encuentre allí a alguno de vosotros. Pero no podremos reconocernos. Es el inconveniente de la radio”.²⁶

De ese modo, haciendo un guiño de complicidad, Benjamin animaba a los niños a vincular con su día a día lo escuchado en el programa, y a hacerlo lúdicamente, por ejemplo en ese caso, haciendo al fisonimista, tal como en otra de sus emisiones radiofónicas había mostrado el filósofo que E. T. A. Hoffmann hacía en sus paseos por Berlín, de donde extraía material para sus cuentos a partir de la atenta observación de las personas y sus gestos. Quizá Benjamin imaginó a los niños que escuchaban su programa dándose cita en el mercado que refirió en su relato a la hora por él indicada, observando atentamente a las personas para intentar ponerle rostro a la voz —la suya— que les hablaba a través de la radio.

Y como si Hoffmann hubiese realmente pretendido ofrecer con sus obras esta enseñanza a sus lectores, una de sus últimas historias, dictada ya en su lecho de muerte, muestra simple y llanamente este proceso de aprendizaje de la contemplación fisiognómica. La historia se llama “La ventana del primo”. El primo es el propio Hoffmann, y la ventana es la ventana rinconera de su casa, que daba al Gendarmenmarkt. La historia consiste básicamente en un diálogo. Hoffmann, postrado por la enfermedad, está sentado en una poltrona, observando el mercado semanal abajo en la calle, y va indicando a su primo, que ha venido a visitarlo, la manera en que, a partir de las vestiduras, el ritmo de los movimientos y los gestos de las vendedoras y sus clientes, se puede no sólo detectar gran cantidad de cosas ocultas, sino también enriquecerlas con todo lujo de detalles y sacarse de la manga otras muchas.²⁷

Conocer a una persona por su rostro, o bien conocerla por su voz y por lo que dice y a ésta ponerle el rostro que, según se considera, le corresponde en función de ese contenido íntimo develado, es una

²⁴ Benjamin, “Ronda de juguetes en Berlín II”, en *El Berlín demoníaco*, p. 41.

²⁵ Benjamin, “El mercado de la Plaza de Magdeburgo”, en *Infancia en Berlín*, pp. 47-48.

²⁶ Benjamin, “Venta callejera y mercados en el antiguo y el nuevo Berlín”, en *Radio Benjamin*, p. 42.

²⁷ Benjamin, “El Berlín demoníaco”, en *El Berlín demoníaco*, pp. 20-21.

forma de leer lo no escrito, que es para Benjamin una de las formas más agudas para profundizar en el conocimiento de la realidad, logrando de ese modo develar sus aspectos insospechados y ocultos.

Para Benjamin la realidad entera es un enorme texto a descifrar,²⁸ que se objetiva de muy diversas formas en lo material. Desde esa perspectiva las ciudades son imbricados textos en donde se aglutinaba todo tipo de información, conocimientos, significaciones, recuerdos, tanto sociales como individuales. Para Benjamin la ciudad de Berlín es el lugar de recordación de su infancia. No sólo porque ahí deliberadamente dejó mensajes cuando niño, según relata, sino porque ésta en diversos espacios y rincones le hablaba.

...un techo de hojas polvoriento rozaba miles de veces cada día la pared de la casa, el roce de las ramas comenzaba a impartirme una enseñanza para la cual aún no estaba preparado. Pues allí, en el patio, todo para mí era una señal. ¡Qué de mensajes no se esconderían en el tableteo de las verdes persianas que se iban poco a poco levantando, y cuantísimas cartas con malas noticias dejé astutamente sin abrir en el estrépito renovado de las persianas, cuando tronaban al anochecer!²⁹

En su *Infancia en Berlín* Benjamin identifica los lugares icónicos de su niñez, como por ejemplo la Columna de la victoria, el Tiergarten, el mercado de Magdeburgo, la casa de su abuela materna y la de una de sus tías, la casa paterna, el zoológico, las galerías o logias, el Panorama, y en general sus calles, donde solía vagabundear o perderse. Aun cuando dice haberse sentido confinado en el sector acomodado donde habitaba su familia,³⁰ sus excursiones fuera de ese sector, como por ejemplo a la “zona roja” donde se ejercía la prostitución, marcaron, según relata, también su vida. Y es que de acuerdo con Benjamin en los rincones y detalles de todos aquellos espacios podía encontrar cómo “fue edificada la casa de su vida”.³¹

La ciudad es, como ya hemos sugerido, la trama de interacciones de sus habitantes. Reducirla a “edificios, parques y avenidas” es una “impostura que consiste en vaciarla de humanidad”, hacer de ésta una entidad abstracta “privada de quienes la habitan”.³² La vida que ahí transcurre le da forma a la ciudad y viceversa: la ciudad le da forma a la vida a la que le da lugar. En ese sentido, la experiencia es espacializada,³³ porque además de transcurrir en un espacio, es moldeada por éste a la vez que se plasma

²⁸ “...lo real puede leerse como un texto” (Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 466).

²⁹ Benjamin, “Galerías”, *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*, en *Obras*, libro IV, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2010, p. 237.

³⁰ “...el Antiguo o el Nuevo Oeste [...] él estaba encerrado en este barrio de la clase acomodada sin saber de ningún otro” (Benjamin, “Crónica de Berlín”, en *Escritos autobiográficos*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza, 1996, p. 195).

³¹ Benjamin, “Subterráneo”, NR 113, en *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 16.

³² Manuel E. Vázquez, *Ciudad de la memoria. Infancia de Walter Benjamin*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnànim, 1996, p. 86.

³³ *Ibid.*, p. 24.

en éste; de modo que no es sólo la experiencia actual, sino también la pasada la que se encuentra en el espacio social en general y en la ciudad en particular. La ciudad entonces es “territorio de la memoria”³⁴ en donde hombres y mujeres pueden llegar a encontrarse a sí mismos.

...pienso en una tarde en París a la que debo clarividencias sobre mi vida que me sobrevinieron fulminantemente, con la potencia de una iluminación. Fue precisamente esa tarde cuando mis relaciones biográficas con los seres humanos, mis amistades y camaraderías, mis pasiones y amoríos, se revelaron en sus intrincaciones más vivas y ocultas. Me digo a mí mismo: tenía que ser en París, donde los muros y los muelles, el asfalto, las colecciones y los escombros, las verjas y plazas, los pasajes y los quioscos nos enseñan un lenguaje tan único que en esa soledad que nos envuelve, en nuestro estar sumidos en ese mundo objetivo, *nuestras relaciones con los seres humanos alcanzan la profundidad de un sueño en el que les está esperando la visión que les revelará su auténtico rostro.*³⁵

En su movimiento frenético, en la fantasmagoría que levanta la ciudad, las relaciones sociales quedan encubiertas y aparecen como relaciones entre cosas; sin embargo, si se aprende a mirar con atención y detenimiento, la ciudad también puede abrirse y develar verdades, tanto a nivel individual como social. Y esto es lo que encontró Benjamin: que es posible “dibujar un esquema gráfico” de “las relaciones vitales”,³⁶ es decir, que pueden quedar al descubierto los hilos invisibles que unen a los ciudadanos entre sí, y que son creados en sus interacciones, en la acción recíproca o afectación mutua que ejercen unos en otros.³⁷

En la larga cita que asentamos arriba, Benjamin muestra cómo llegó a él la revelación acerca de que podía encontrar en la ciudad un “esquema gráfico” de su vida. París le permitió ver objetivamente que había una red o trama laberíntica de las relaciones sociales plasmada en las ciudades. Sin embargo, desde luego, no era París la que podía proveerle la imagen concreta de su trayecto de vida, sino su ciudad natal: Berlín. Y ahí fue hacia donde se dirigió, encontrándose inesperadamente con su infancia, que lo tomó por asalto.³⁸ Fue así como descubrió que en su niñez de un modo enigmático pero patente, ya se le había manifestado su destino a través de múltiples señales, y aunque pudiera parecer contradictorio, cómo ésta al mismo tiempo fraguó su vida futura.

El “territorio de la memoria” para Benjamin es, pues, Berlín. Quizás por eso el niño que fue parece siempre querer tomar la palabra ahí donde Benjamin habla de Berlín, en sus textos en general y en sus textos radiofónicos en particular. De hecho, la primera “publicación” de *Infancia en Berlín* fue en uno

³⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁵ Benjamin, “Crónica de Berlín”, p. 214 (sin cursivas en el original).

³⁶ Benjamin, “Crónica de Berlín”, p. 215 y Manuel E. Vázquez, *Ciudad de la memoria*, p. 96.

³⁷ Recuperó también aquí parte de la argumentación de Simmel sobre las formas de socialización, el espacio y la sociedad (vid. Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, en particular el capítulo sobre El espacio y la sociedad, así como el conocido ensayo “Las grandes urbes y la vida del espíritu”).

³⁸ Manuel E. Vázquez, *op. cit.*, p. 86.

de sus programas radiofónicos,³⁹ en donde leyó una selección de textos de esa obra, y del cual se conserva sólo el registro de que tuvo lugar, mas no de cuáles fueron los textos que seleccionó y menos aún la grabación.⁴⁰ Así, desde su propia infancia le habló a la infancia.

Y fue desde ahí que en sus programas radiofónicos introdujo de manera muy orgánica, no prescriptiva, mensajes para los niños, desde una posición que no era la del adulto desde su atalaya superior, sino la de alguien que después de un largo periplo, está de vuelta a ese punto de partida que es la niñez. Hay temáticas y mensajes recurrentes en los programas radiofónicos de Benjamin, entre los cuales encontramos uno que vertebró su obra: el despertar. Aprovechando que su voz podía llegar a miles de niños, hizo constantes llamados, implícitos en sus historias y relatos, para que estuvieran despiertos, para que aguzaran su capacidad de observación, a través por ejemplo de los ejercicios fisiognómicos antes mencionados.

Este llamado de Benjamin a estar despiertos, a conservar o bien a desarrollar presencia de espíritu se enmarca en su diagnóstico sobre las consecuencias humanas de la modernidad capitalista, y en particular sus manifestaciones en la Alemania de su época. Guardando numerosos paralelos con su ensayo “Experiencia y pobreza” —y representando en ese sentido su antecedente—, encontramos uno de los textos que integran *Dirección única*: “Panorama imperial”, donde Benjamin traza con lucidez su diagnóstico, a partir del cual podemos entender mejor la insistencia de Benjamin, su urgencia por llamar al despertar.

Llamar al despertar

Benjamin encuentra que las relaciones humanas están tomando un cariz mercantilista “al ocupar el dinero de forma devastadora el centro de todos los intereses vitales”. Una preocupante mezcla de extremo egoísmo y masificación está ocasionando que mujeres y hombres vayan “a la deriva, ajenos a

³⁹ La última emisión de Benjamin desde la radiodifusora de Fráncfort fue “De una colección inédita de apuntes para Infancia en Berlín hacia 1900”, el 29 de enero de 1933 (Lecia Rosenthal, “Walter Benjamin en la radio: una introducción”, en *Radio Benjamin*, p. 18).

⁴⁰ De acuerdo con Lecia Rosenthal, no se conserva ninguna de las grabaciones de los programas radiofónicos de Benjamin, lo cual no sólo se debe a que el filósofo fue perseguido por la Gestapo, sino a que en los primeros años de la radio difícilmente se hacían grabaciones de los programas transmitidos al aire. Una característica de la memoria auditiva, señala Rosenthal, es su evanescencia. Cabe señalar, no obstante, que los textos radiofónicos de Benjamin fueron confiscados por la Gestapo, salvándose de ser destruidos por un feliz error, ya que “fueron empaquetados y enviados equivocadamente en el archivo del *Pariser Tageszeitung*, y en 1945 [...] gracias a un acto de sabotaje” lograron conservarse (Rosenthal, “Walter Benjamin en la radio”, p. 14).

la vida”. A la vez que persiguen “su interés privado más mezquino”, no saben distinguir el peligro que se cierne sobre sus vidas y menos aún actuar en consecuencia, sucumbiendo torpemente.⁴¹

La “perversión de los instintos básicos”, la impotencia y el “deterioro del intelecto”, han traído consigo que raramente un alemán, señala Benjamin, “tenga las ideas claras con respecto a sí mismo”, y menos aún sobre su realidad. Los alemanes han sido sometidos violentamente, su vida ha sido esclavizada y son “totalmente inconscientes” al respecto. Son incapaces de reconocer el “deterioro humano” y la “degeneración de las cosas” que prima; entretanto viven “apriscados en el redil”, sujetos a ideas rígidas y obtusas, y obligados a habitar espacios asfixiantes.⁴²

Desde este punto se puede entender más claramente por qué urgía a sus radioescuchas a desarrollar sus facultades de observación; a ser críticos; a tener claridad sobre su realidad cotidiana apoyándose tanto en la historia como en su propia agudeza; a estar en el aquí y en el ahora; a no dejar cundir, pues, el “deterioro humano”. Y es que lo que estaba viendo Benjamin era la emergencia del fascismo.⁴³

Un relato aparentemente muy sencillo dentro de uno de sus programas radiofónicos nos parece muy elocuente para ilustrar ese insistente llamado de Benjamin a los niños a mantenerse despiertos y no perder el camino. Se trata del cuento de Godin “La hermana Titchen” que el filósofo introdujo en su texto “Ronda de juguetes en Berlín I”.

El cuento trata sobre una niña pequeña llamada Titchen y sus cuatro hermanos, quienes recientemente han quedado huérfanos: su madre acaba de morir y su padre está desde hace tiempo ausente. Los niños están en la miseria, desolados y no parece haber nada que pueda remediar su situación. Entonces aparece una bella hada llamada Concordia. Ella les dice que los protegerá, siempre y cuando se lleven bien entre ellos. Los niños aceptan; sin embargo, un hechicero malvado ha estado espiando y para evitar que los niños puedan cumplir su promesa, se presenta en su casa con muchos regalos, generando discordia entre ellos. Como consecuencia, los niños pierden la protección del hada y llegan los demonios, que se llevan a los cuatro niños, excepto a Titchen, quien se mantuvo al margen de la pelea. A la pequeña niña le toca entonces liberar a sus hermanos. Debe ir a casa del hechicero a rescatarlos:

⁴¹ Benjamin, “Panorama Imperial”, en *Dirección única*, pp. 28-29.

⁴² Tal como describe en su texto radiofónico “Casa de vecindad” o “Colmenas” (las citas en este párrafo corresponden a Benjamin, “Panorama Imperial”, en *Dirección única*, pp. 29, 31-33).

⁴³ Es de llamar la atención que un día después de la última transmisión radiofónica de Benjamin (que fue precisamente el programa donde dio lectura a fragmentos de su *Infancia en Berlín*), Hitler fue nombrado canciller, siendo transmitido a través de la radio el desfile de antorchas nazi que festejaba ese acontecimiento. Aquella fue “la primera emisión en directo de alcance nacional” en Alemania. La fecha: 30 de enero de 1933 (Lecia Rosenthal, “Walter Benjamin en la radio”, pp. 18-19).

lo único que debe hacer es nunca pronunciar “aquí quiero quedarme”, por más seductor que sea lo que está experimentando. Pasa así por una estancia repleta de juguetes. Al verla, unas muñecas que están sentadas ante una pequeña mesa repleta de comida apetitosa se levantan y le dicen a Tinchén que la han estado esperando y que se siente a la mesa. La niña acepta la invitación, y como estaba hambrienta, come abundantemente. Después de la comida hay un baile y todo parece hermoso. Entonces Tinchén comienza a pronunciar: “aquí quiero...”. Sin embargo llega un pajarillo azul para decirle “Tinchén, mi querida Tinchén, ¡acuérdate de tus hermanos!”, evitando así que la niña no pueda rescatar a los suyos. Tinchén pasa por pruebas similares y siempre que está a punto de sucumbir ante la seducción de situaciones y cosas aparentemente maravillosas, el pajarillo llega a tiempo para recordarle lo que debe hacer por sus hermanos.

Después del relato, Benjamin comienza a narrar su ronda por los grandes almacenes de Berlín y describe los diversos juguetes que encontró, alternando su descripción con algunos recuerdos sobre los juguetes de su infancia. Para cerrar, con cierto desparpajo el filósofo señala que para los padres de sus pequeños radioescuchas ha de parecer una imprudencia hablarles a los niños de juguetes; sin embargo, su intención no es animar a los niños a comprarlos, aclara.

Así que no me queda otro remedio que decir sin más lo que realmente pienso: cuanto más entienda alguien de una cosa, cuanto más al corriente esté de la cantidad de cosas hermosas que hay de una determinada categoría —sean flores, libros, prendas de vestir o juguetes—, tanto más podrá complacerse en el conocimiento y observación de esas cosas, y tanto menos se empeñará en poseerlas, comprárselas o hacérselas regalar. Aquellos de vosotros que, aunque no debáis, me habéis escuchado hasta el final, tenéis que explicarles esto a vuestros padres.⁴⁴

Benjamin, entonces, está sugiriendo una relación distinta con los objetos y otras formas de goce más allá del consumo y la posesión. Hay muchas maneras de disfrutar un objeto; sin embargo, el capitalismo ha hecho a hombres y mujeres tan “estúpidos y parciales” que parecieran no encontrar otra vía, dice Marx, que no sea poseyéndolos;⁴⁵ espíritu que atraviesa la moraleja del relato radiofónico de Benjamin. Así por ejemplo, en el texto antes citado (“Panorama imperial”), el filósofo apunta hacia la “aleación de estupidez y cobardía” del burgués alemán, cuyo “desvalido apego a las ideas de seguridad y propiedad de los últimos decenios” le impiden hacer una lectura correcta de la realidad y actuar en consecuencia.⁴⁶

⁴⁴ Benjamin, “Ronda de juguetes en Berlín I”, en *El Berlín demónico*, p. 38.

⁴⁵ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

⁴⁶ Benjamin, “Panorama imperial”, en *Dirección única*, p. 27.

El sueño instilado por la modernidad capitalista aliena, parcializa e inmoviliza. Entretanto, la devastación avanza. Despertar, entonces, se convierte en un asunto vital. Como en el cuento de Tinchén, son muchos los anzuelos que se lanzan para a través de la seducción, adormecer a los seres humanos y esclavizarlos. Afortunadamente hay un pájaro azul que, si se le escucha, impide caer dormidos y ser devorados.

En otro texto, “*Kitsch* onírico”, Benjamin ofrece algunas claves para ampliar un poco más la perspectiva de lo que podría significar aquel pájaro azul. Si bien habla de una flor azul y no de un pájaro, nos parece que podrían ser dos formas en las que se manifiesta el mismo símbolo, el cual expresa otro tipo de sueño: el sueño-ensoñación.⁴⁷ Si la modernidad capitalista sumerge a mujeres y hombres en el sueño-dormición que cubre con una “capa de polvo gris” a “las cosas en su mejor parte”, se hace necesario recuperar otro tipo de sueño: aquél que permite abrir “una lejanía azul”,⁴⁸ es decir, el sueño que permite abrir puertas o ventanas para encontrar caminos donde nos han insistido en que no los hay, para seguir caminando ahí donde nos han dicho que no hay más que hacer, que no hay esperanza. Se trata de recuperar la utopía, de recuperar la capacidad de soñar que nos ha sido arrebatada. Porque como dice Luis Arizmendi, “los nazis también sueñan”; la “noche de los cuchillos largos” fue la materialización de un sueño para aquellos que sueñan con la muerte.⁴⁹ Desde esta perspectiva se verá que el sueño no es de ningún modo un asunto baladí. Dice Benjamin:

La historia del sueño todavía está por escribirse, e inaugurar una perspectiva en ella significaría darle un golpe decisivo a la superstición de la parcialidad por la naturaleza, gracias a la iluminación histórica. El soñar participa de la historia. La estadística del sueño se adentraría, más allá de la amenidad del paisaje anecdótico, en la aridez de un campo de batalla. Los sueños han comandado guerras y las guerras, en épocas primordiales, han determinado lo justo y lo injusto, e incluso los límites de los sueños.⁵⁰

El despertar para Benjamin es un proceso que comprende varias fases: reconocer que hemos estado soñando e interpretar ese sueño,⁵¹ y hacer de la vigilia el espacio de cumplimiento de nuestros sueños;⁵² entendiendo por sueño en el primer caso el sueño-dormición y en el segundo el sueño-ensoñación.

⁴⁷ Explícitamente encontramos esta diferenciación en Reyes Mate (*Medianoche en la historia*, p. 38).

⁴⁸ Benjamin, “*Kitsch* onírico”, en *Materiales para un autorretrato*, trad. Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 107.

⁴⁹ Arizmendi, “Walter Benjamin y Ernst Bloch: La crítica a la barbarie y el nazismo”.

⁵⁰ Benjamin, “*Kitsch* onírico”, p. 107.

⁵¹ “En la imagen dialéctica, lo que ha sido de una determinada época es sin embargo a la vez lo que ha sido desde siempre. Como tal, empero, sólo aparece en cada caso a los ojos de una época completamente determinada: a saber, aquella en la que la humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente esta imagen onírica en cuanto tal. Es en este instante que el historiador emprende con ella la tarea de la interpretación de los sueños” (Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 466).

⁵² “¿Ha de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia de vigilia?” (ídem).

Nuestra divisa... tiene que ser: la reforma de la conciencia, pero no a partir de dogmas, sino a partir del análisis de la conciencia mítica, conciencia que es oscura para ella misma, aparezca como religiosa o política. Se verá entonces que el mundo sueña desde hace mucho con algo de lo que sólo tiene que cobrar conciencia para poseerlo en realidad.⁵³

El pájaro azul del cuento de Tinchén le impide a la niña caer en el sueño-dormición para que continúe caminando hacia su sueño-ensañación: salvar a sus hermanos. Que la niña sea invitada por las muñecas a sentarse a la mesa tiene también un particular simbolismo leído a la luz de los textos de Benjamin, ya que el filósofo usa una imagen similar para hablar de la labor que debe realizar el filósofo e historiador materialista:

Los que en cada momento están vivos se miran en el mediodía de la historia. Están obligados a proporcionar un banquete al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa.⁵⁴

Así, la pequeña Tinchén, lejos de acudir al festín al que la invitan las muñecas, y menos aún desear quedarse con ellas, necesita acordarse de sus hermanos: aquellos que han sido atrapados por los demonios; imagen ésta que toma aún más fuerza si atendemos a lo que dice Benjamin: “el infierno no es nada que nos sea inminente, sino esta vida aquí”.⁵⁵ Del cuento entonces somos arrojados a la realidad para reconocer no en qué mesa debemos aceptar ser agasajados, sino a quiénes debemos invitar a nuestra mesa: a aquellos que son esclavizados, aquellos que están siendo oprimidos... y también a aquellos que han muerto sin poder ver su sueño de libertad realizado. Ellos son los hermanos de quienes nos necesitamos acordar. En ese sentido, disfrutar de los bienes de una civilización que se ha erigido sobre el infortunio y la destrucción de otros, tal como sugiere la idea de progreso de la modernidad capitalista (que define ese infortunio y destrucción como mero “costo”), “resulta inquietante”:

Resulta inquietante... el pensamiento de que la civilización está repartida entre las sucesivas generaciones, de modo que las últimas gozan del fruto crecido del esfuerzo sin recompensa, y a menudo de la miseria, de las anteriores. Aunque esta idea esté inspirada por nobles sentimientos, supone un entusiasmo irreflexivo tener en poco las pretensiones de cada época y de cada hombre, aparte de que considerar que sólo progresa la humanidad en general supone apartar la vista de todo su infortunio... No puede haber progreso alguno... mientras no se incremente la felicidad y plenitud de las mismas almas que antes padecieron bajo un estado carente de plenitud.⁵⁶

No es posible hablar de felicidad si ésta se construye sobre el sufrimiento y la muerte de otros —vivos y muertos—, esto es, si se levanta sobre una pila de cadáveres. Ser feliz, dice Benjamin, “significa poder

⁵³ Karl Marx, *El materialismo histórico. Los manuscritos I*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 469.

⁵⁴ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 484.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 476 (cita sin comillas, sin embargo sugiere que esta cita corresponde a Strindberg, sin estar seguro si proviene de *Después de Damasco* [¿Camino de Damasco?] u otra obra).

⁵⁶ Hermann Lotze, *Microcosmos III*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 481.

percibirse a sí mismo sin temor”.⁵⁷ Quizás por eso la historia de los poderosos suele hacer un brutal recorte a la realidad, anulando o nublando los aspectos más vitales de ésta, así como los numerosos crímenes perpetrados. Si no lo hiciera, generaría el horror que Benjamin ilustra a través de la imagen del ángel de la historia, que con los ojos desorbitados y la boca abierta mira la historia de la humanidad y encuentra que aquello que “aparece como una cadena de acontecimientos”, es “una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar”.⁵⁸

Historia, cultura y redención

A través de una imagen falseada de la realidad y del pasado los poderosos pueden seguir venciendo. Muy probablemente por eso la vida de hombres y mujeres en la modernidad capitalista esté atravesada por una desazón irremediable, una enfermedad del alma, que muy pronto logró percibirse y que ha sido nombrada de diversas formas: spleen, neurastenia, ausencia de sentido, neurosis, melancolía,⁵⁹ y que ha dado lugar a un enorme despliegue, desde el siglo XIX, de teorías y tratamientos terapéuticos que han buscado abordarla y sanarla, llegando hasta el actual dominio de los medicamentos psiquiátricos.⁶⁰

Al parecer la imagen falseada de la historia y la fantasmagoría de la vida moderna no pueden sepultar del todo la barbarie, y algo en el interior de mujeres y hombres (quizás algo como el pájaro azul del cuento de Tinchen) no les permite descansar aun cuando caen en el sueño-dormición capitalista. Que la felicidad sea un bien tan escaso en las sociedades modernas, y en particular en las más desarrolladas, como hace notar Carlos Taibo,⁶¹ es indicativo al respecto.

⁵⁷ Benjamin, “Artículos de fantasía”, en *Dirección única*, p. 52.

⁵⁸ Benjamin, “Tesis IX”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 44.

⁵⁹ “...la impresión global que produce la historia no es la de una elevación pura, sino la de una melancolía predominante” (Lotze *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 481).

⁶⁰ Que podríamos definir como el último grito de la moda (en el área de salud mental) en la modernidad capitalista, en tanto permite a través de una violenta irrupción en el organismo humano, ser funcionales a mujeres y hombres. Allí donde fracasa la socialización burguesa, el medicamento psiquiátrico entra en acción, moldeando subjetividades. Al respecto es elocuente una idea que cundió con fuerza en el marco del estallido social de Chile en 2019: “no era depresión, era capitalismo”. La revuelta de aquellas semanas volvió a la vida, literalmente, a miles de chilenos abatidos por la dictadura, vigente aún después de treinta años de supuesta democracia. Y es que como se hizo patente entonces, sin la ayuda de los medicamentos psiquiátricos una enorme cantidad de chilenos no podrían funcionar.

⁶¹ “...en Estados Unidos [...] a pesar de que la renta per cápita se ha triplicado desde el final de la segunda guerra mundial, desde 1960 se reduce el porcentaje de ciudadanos que declaran sentirse satisfechos. Otro estudio desarrollado en EEUU concluye que en 2005 un 49 por ciento de los norteamericanos estimaba que la felicidad se hallaba en retroceso, frente a un 26 por ciento que consideraba lo contrario. Llamativo resulta, en fin, que Japón, uno de los países más desarrollados del mundo, sea también el que exhiba la mayor tasa de suicidios” (Carlos Taibo, *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*, Madrid, Catarata, 2011, p. 61).

Y es que de acuerdo con Benjamin, “en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención”.⁶² Es decir, que nuestra felicidad está unida a la felicidad de otros, incluyendo la de aquellos que han muerto ya, quienes de un modo u otro, continúan presentes.

Por estudiar esta época tan cercana y tan lejana, me comparo con un cirujano que opera con anestesia local; trabajo en regiones insensibles, muertas, y el enfermo, sin embargo, vive y aún puede hablar.⁶³

Si los muertos continúan presentes y si su felicidad y la nuestra están vinculadas, la redención se convierte en parte fundamental de la historia.⁶⁴ El presente es el punto de encuentro con el pasado y con la historia, es decir, el presente es desde donde se lee y se define, en la lectura de los distintos tiempos históricos, cuál es el núcleo de cada uno de éstos. Leemos, pues, la historia en atención a nuestro presente, en donde aún late la vida de los muertos. Y esta vida no está plasmada en las grandes batallas, en las fechas memorables según la historia de los poderosos ni en los “grandes hombres”; sino en lo cotidiano, en las pequeñas cosas, en los detalles de la vida de los hombres y mujeres sobre cuyas espaldas se han erigido los “grandes acontecimientos”.

De forma muy didáctica puso Benjamin al alcance de los niños su idea de la historia en sus programas radiofónicos, evocando su experiencia con esta área de conocimiento durante su infancia:

Cuando era pequeño aprendía historia con el Neubauer, el mismo libro de texto que se utilizaba y, según creo, se sigue utilizando en muchas escuelas, aunque quizá hoy en día tenga un aspecto bastante diferente. En mis tiempos lo más llamativo en este libro era que la mayor parte de las páginas estaban impresas en dos tipos de letra, una grande y otra pequeña. En letra grande figuraban los nombres de los reyes, las guerras, los acuerdos de paz, los tratados, las fechas importantes, etc.; todo esto había que aprendérselo, lo cual no me hacía mucha gracia. La letra pequeña estaba consagrada a la llamada historia de la cultura, que trataba de los usos y costumbres de la gente en tiempos antiguos, de sus convicciones, su arte, su ciencia, sus construcciones, etc. Esto no hacía falta aprendérselo; bastaba con leerlo. Y esto sí que me divertía. No me hubiera importado que esta parte fuera mucho más larga, aun cuando para ello hubiera tenido que figurar en letra mucho más pequeña aún. En clase no llegábamos a oír mucho de todo esto.⁶⁵

En total concordancia con lo expuesto a sus pequeños radioescuchas, Benjamin habla en su última obra, el *Libro de los Pasajes*, de su concepción de la historia, cuyo campo correspondería, en buena medida, a lo que se ha dado en llamar “historia de la cultura”, es decir, la historia escrita en letras pequeñas. A través de las palabras de otro historiador muestra a qué se refiere:

⁶² Benjamin, “Tesis II”, en *Tesis sobre la historia*, p. 36.

⁶³ Paul Morand, 1900, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 465.

⁶⁴ Dice Benjamin enfáticamente: “...la concepción correcta del tiempo histórico descansa por completo y en absoluto sobre la imagen de la redención” (*Libro de los Pasajes*, pp. 481-482).

⁶⁵ Benjamin, “El doctor Fausto”, en *El Berlín demónico*, p. 97.

Lamento no haber podido tratar más que de una manera muy incompleta los hechos de la vida cotidiana, alimentación, vestido, habitación, usos de familia, derecho privado, diversiones, relaciones de sociedad, que han constituido el principal interés de la vida para la enorme mayoría de individuos.⁶⁶

Precisamente aquello que confiesa Seignobos que dejó afuera, es lo que constituye el objeto de la historia para el filósofo berlinés: aquellos intereses vitales que se engloban bajo el nombre de cultura.⁶⁷ Y así, volvemos a encontrarnos con los oprimidos, los “sin nombre”, cuya vida cotidiana y trabajo son su sustento.

En los textos radiofónicos de Benjamin se hace manifiesta no sólo su complicidad con los niños, sino también con los oprimidos.⁶⁸ A través de sus programas puso al alcance de cualquier radioescucha conocimientos sobre historia, arte, literatura, además de agudas observaciones sobre el Berlín antiguo y el de su época. Con un lenguaje claro y sencillo, y tejiendo estos temas con cuestiones cotidianas de su presente, Benjamin abordó temas como: “Jóvenes poetas rusos”, “Las novelas de Julien Green”, “Lectura de obras de Robert Walser”, “La vocación de Gide”, “Libros de Thornton Wilder y Ernest Hemingway”, “E.T.A Hoffmann y Oskar Panizza”, “Novedades en torno a Stefan George”, “Bert Brecht”, “Theodor Hosemann”, entre otros más, alternándolos con temas como “Visitas a la fundición de cobre” o “Visita a una fundición de latón”,⁶⁹ para mostrar de cerca el proceso productivo que estaba detrás de los objetos de uso cotidiano, y en ese sentido, al presentarlos en los mismos espacios y dedicándoles el mismo tiempo, poniéndolos al mismo nivel que aquellos otros temas “culturales” (entendiéndose por ésta, cultura de las élites).

Entre los textos mencionados, destaca el de “Theodor Hosemann”, un pintor que desarrolló su vida profesional en Berlín y que “observó y estudió la vida berlinesa tan de cerca como ningún otro en su tiempo”, legando una serie de cuadros y dibujos que muestran la vida cotidiana de Berlín en las primeras décadas del XIX: “lo mismo los entretenimientos dominicales de la pequeña burguesía, la excursión campestre o la partida de naipes en la taberna, que el trabajo de los artesanos, los albañiles y

⁶⁶ Charles Seignobos, *Historia sincera de la nación francesa*, apud Benjamin, *Libro de los Pasajes*, pp. 469-470.

⁶⁷ Dice Simmel: “Al cultivar los objetos, el ser humano los convierte en imágenes suyas y la expansión transnatural de las energías de éstos, que es lo que se considera el proceso cultural, constituye la visibilidad o el cuerpo para la misma expansión de nuestras energías” (*Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977 p. 562).

⁶⁸ Cfr. Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Madrid, La balsa de la Medusa, 2001, p. 53.

⁶⁹ Cabe señalar que varios de estos textos radiofónicos se encuentran desaparecidos o perdidos (es decir, sólo se cuenta con el registro de que se emitió un programa con ese nombre), mientras que otra parte no están traducidos al castellano (y tampoco encontramos su traducción al inglés). Lecia Rosenthal presenta un cuadro donde detalla el nombre de los programas radiofónicos, e indica si se cuenta con el texto de la emisión y si están traducidos al castellano, junto con otros criterios de clasificación (“Apéndice. Los trabajos radiofónicos de Walter Benjamin”, pp. 389-401).

los zapateros o la actividad de los traperos, los militares, las criadas, los *dandies*, los jinetes domingueros y los músicos callejeros”.⁷⁰

Los cuadros y dibujos de Hosemann, que como destaca Benjamin, representan verdaderos documentos históricos, fueron, sin embargo, poco valorados en su época. En forma similar a como se discrimina lo que es historia de lo que no desde la mirada del poder —es decir, que sólo poseen valor histórico las grandes batallas, la vida de los gobernantes y de los poderosos, por ejemplo—, la obra plástica de Hosemann fue tenida por ordinaria y poco culta,⁷¹ mas no por todos los berlineses. “La gente corriente y los niños”, que fue para quienes trabajó Hosemann,⁷² sí reconocieron al artista y su obra.

Desde este punto es posible apreciar que Benjamin habla de cultura en dos registros: cultura como una esfera separada de la vida y sólo al alcance de las élites, y cultura como las formas concretas (en términos materiales y espirituales) en que se objetiva la vida en un periodo histórico. Desde la primera perspectiva podemos entender el binomio cultura/barbarie sobre el que insiste el filósofo berlinés, a partir del cual apunta hacia el hecho de que los bienes de la cultura se levantan sobre las espaldas de una enorme masa inculta, siendo estos bienes, paradójicamente, inaccesibles para esta masa, pues sólo disfrutaban de éstos una minoría privilegiada. Así, los bienes de la cultura se convierten en una “posesión muerta”,⁷³ en tanto son desconocidos e inutilizables para las grandes mayorías, siendo éstas, no obstante, también sus productoras. Pero no es sólo la inaccesibilidad de los bienes de la cultura lo que destaca Benjamin, sino que éstos son producidos a costa del productor, es decir, que son producto del sufrimiento, la explotación y la esclavitud de las masas empobrecidas, y aún más: que su desarrollo es inversamente proporcional al desarrollo de los seres humanos en general (incluyendo las élites), encontrándose así una enorme concentración y desarrollo de conocimientos, y un mundo de cosas cada vez más autosuficiente, en contraste con un ser humano cada vez más empobrecido que no alcanza a entender siquiera las fuerzas a las que su vida está sometida.⁷⁴

⁷⁰ Benjamin, “Theodor Hosemann”, en *Radio Benjamin*, p. 91.

⁷¹ Algo sobre lo que también repara Benjamin que sucede con el dialecto berlinés, que es tenido en poco por el “Berlín culto”.

⁷² Benjamin, “Theodor Hosemann”, p. 92.

⁷³ Lotze, *Microcosmos III*, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 483.

⁷⁴ Recuperamos aquí parte del planteamiento de Simmel sobre la “tragedia de la cultura”, que consideramos es afín a lo que sugiere Benjamin: “se puede decir [...] que las cosas que llenan y rodean objetivamente nuestra vida: aparatos, medios de circulación, productos de la ciencia, de la técnica y del arte, están increíblemente cultivados, pero la cultura de los individuos [...] no está igualmente avanzada e, incluso en muchos casos, hasta se encuentra en retroceso” (*Filosofía del dinero*, p. 563).

El otro concepto de cultura que Benjamin pone en juego es uno más amplio que busca —digámoslo como primer acercamiento— integrar la cultura popular y la cultura de las élites, reconocerle a la segunda su valor y poner la primera al alcance de las mayorías. Yendo un poco más a profundidad, el concepto de cultura propuesto por Benjamin parte del reconocimiento del “carácter expresivo” de los productos materiales de cada época, es decir que en éstos se hace visible el modo de producción, lo que no sólo toca a los objetos materiales (desde los más sofisticados, producto del desarrollo de la técnica, hasta los más “simples” y cotidianos), sino a las ideas, la producción teórica, las formas de relación, los usos y costumbres, las manifestaciones artísticas; todo aquello en que una forma de vida en particular se manifiesta y que es aprehensible. Benjamin propone una discusión renovada sobre la relación entre estructura y superestructura partiendo del supuesto de que los conceptos de Marx “no pretenden constituirse en nuevos dogmas”, sino que son “una guía, en nada dogmática, de la investigación y de la acción”.⁷⁵

Marx expone el entramado causal entre la economía y la cultura. Aquí se trata del entramado expresivo. No se trata de exponer la génesis económica de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. Se trata, en otras palabras, de intentar captar un proceso económico como visible fenómeno originario de donde proceden todas las manifestaciones de la vida.⁷⁶

Lo que pretende Benjamin es una “captación plástica” de la historia.⁷⁷ La perspectiva materialista se haría así más asequible. Y no sólo en lo tocante a su captación, sino también su exposición debiera hacerse “plásticamente”;⁷⁸ la concepción de cultura que propone el filósofo berlinés abre así un amplio espectro de lo que puede ser el objeto histórico. Hacia allí apunta, nos parece, en su texto radiofónico sobre Hosemann, en el que muestra que los cuadros y dibujos de este artista, producto de una atenta observación y cercanía con la vida cotidiana del Berlín de las primeras décadas del XIX, ofrecen un acceso privilegiado hacia aquella época. Sin embargo, es a través de otro artista como Benjamin acaba de trazar esos cuadros.

Introduce así a Adolf Glassbrenner, “el verdadero descubridor del pueblo y del dialecto berlinés en la literatura”,⁷⁹ con quien Theodor Hosemann colaboró; uniendo así, a través de sus respectivas artes, palabra e imagen, dando como resultado cuadros más fieles y completos de la época. Benjamin señala que Glassbrenner creó dos tipos humanos que se hicieron representativos de ese momento histórico

⁷⁵ Korsch, *Karl Marx III*, *apud* Benjamin, *Libro de los Pasajes*, pp. 486-487.

⁷⁶ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 462. Este propósito del Libro de los Pasajes explicitado por Benjamin está en la misma línea que el señalado por Georg Simmel en su *Filosofía del dinero*.

⁷⁷ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 463.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 465.

⁷⁹ Benjamin, “Theodor Hosemann”, p. 92.

en Alemania: el haragán Nante y el rentista Buffay. Y es que, como señala en su *Libro de los Pasajes*, “escribir historia es dar su fisonomía a las cifras de los años”;⁸⁰ con lo que parece sugerir el filósofo que es posible ponerle un rostro y una voz a cada época.⁸¹

Consideramos, sin embargo, que Benjamin no sólo introdujo a Glassbrenner en su texto sobre Hosemann a causa de la complementariedad de sus artes, sino debido a que el posicionamiento político de Glassbrenner era bastante más claro y comprometido que el del pintor, lo que le permitía a su vez a Benjamin exponer con mayor precisión lo que buscaba transmitir. Así por ejemplo menciona el posicionamiento del escritor ante las revueltas de 1848 y el repunte de la represión política, que lo llevaron por un lado a expresar su solidaridad y por otro a ser aún más audaz y agudo para transmitir sus mensajes evitando la censura.

Benjamin señala que la reivindicación del pueblo por parte de Glassbrenner se concretó en la creación del haragán Nante y el rentista Buffay, ya que a través de estos personajes, el escritor ponía “de manifiesto la energía presente en el pueblo y en su lenguaje, lo mucho que de él se puede aprender y, sobre todo, la imposibilidad de mantenerlo largo tiempo oprimido”.⁸² En cuanto a la forma en que entendía Glassbrenner su posición de escritor frente al pueblo, Benjamin destacó las siguientes palabras que, nos parece, dan cuenta también de la postura del propio filósofo:

Todo nos separa de la mayoría de la población: unas costumbres y una educación ridículas, el dinero, el lenguaje y el vestido. Pero si no nos unimos al pueblo, si no nos entendemos con él, la libertad no será posible.⁸³

Nos parece relevante extraer parte del fragmento de las aventuras del haragán Nante que Benjamin leyó en su programa radiofónico para mostrar plásticamente uno de los rostros del pueblo recuperados por Glassbrenner. Se trata del juicio del actuario contra Nante:

A.: ¿Nombre del demandado?

N.: Tú.

A.: ¿Qué significa eso?

N.: Bueno, es así como me refiero a mí mismo. No me voy a hablar a mí mismo de usted [...]

A.: ¿Le han investigado alguna vez?

N.: ¡Uy, santo Dios! ¡Dos veces! Una vez que no tenía trabajo me investigué para ver si podía vivir del aire, y poco después fui investigado aquí porque había tomado prestados dos panecillos a un panadero sin decirle nada. Ah, y la tercera vez fui también aquí investigado porque me había encontrado una herradura.

⁸⁰ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 478.

⁸¹ Así como por ejemplo hizo Victor Hugo con Gavroche, como intentamos mostrar en el Capítulo 2, al punto de afirmar que “el pilluelo representa a París” (*Los miserables*, trad. Nemesio Fernández Cuesta, Barcelona, Planeta, 2018, p. 514).

⁸² Benjamin, “Theodor Hosemann”, pp. 93.

⁸³ *Ibid.*, pp. 92-93.

A.: ¿Investigado por eso? ¿Es que ha perdido usted el juicio?

N.: ¿Perdido yo el juicio? ¡Santo Dios! No tanto como usted... o eso me parece. Me encontré una herradura en la calle y, cuando la miré bien en casa, vi que tenía un caballo. Fue mala suerte.

A.: ¡Basta, basta!

N.: Bueno (se da la vuelta y trata de irse).

A.: ¡Alto! ¡Aún no he terminado con usted!

N.: Ah, bueno, pensaba que usted no tenía nada más que decirme. Parece que no es así. Pues mejor, porque aún tengo algunas historias más que contarle. Si le gustan las de terror, le contaré algo que me sucedió a mí, a mi mujer y a mis tres hijos. Resulta que nos echaron de nuestra casa porque no podíamos pagar los tres táleros del alquiler.

A.: Muy triste, pero no tengo tiempo para escuchar sus historias. No puedo seguir aquí con usted.

N.: ¿No puede seguir? Tampoco yo puedo seguir con usted. Sólo puedo seguir el tiempo que la naturaleza me permita, no más. Y ahora tengo hambre y quiero irme a casa a comer. El que se queda aquí es usted. Así que adiós, señor servidor de la justicia.⁸⁴

Otras formas de construirse y posicionarse frente al poder: sujetos marginales y transgresores en los programas radiofónicos de Benjamin

Resulta sumamente revelador que en los programas radiofónicos de Benjamin no fuera solamente el haragán Nante el que mostrara esta picardía, astucia, desfachatez e irreverencia. De hecho el filósofo berlinés hizo desfilar ante sus pequeños radioescuchas toda una galería de personajes marginales y transgresores en programas como “Cagliostro”, “El fraude filatélico”, “Los bootleggers”, “Nápoles”, “Las cuadrillas de bandoleros en la Alemania de antaño”, “Los gitanos”; recurrencia de temas que pudo generar cierta incomodidad en su época —Benjamin mismo parece advertirlo— y que no ha dejado de intrigar a algunos estudiosos de la obra del filósofo.⁸⁵ Sin embargo, esto que pudiera parecer un despropósito, tenía un profundo sentido a la luz de la obra de Benjamin. Comencemos por lo que él mismo explicitó:

Quizá más de un adulto de los que se puedan haber perdido en esta “Hora de los chicos” se interesa por esta clase de gente curtida en cien batallas y más lista que el hambre. Y a lo mejor esos adultos también se interesan por otra cosa, concretamente por la pregunta: ¿qué necesidad hay de explicarles a los niños semejantes historias? ¿Hay que hablarles de estafadores y criminales que transgreden las leyes [...]? Sí, esas son preguntas que se pueden hacer, y realmente no tendría yo muy buena conciencia si llegase y empezase a soltaros de cualquier manera una historia de bandidos detrás de otra. Antes que nada os voy a hablar un poco de los grandes e importantes propósitos y leyes que están en el fondo de la historia...⁸⁶

Aquí en particular Benjamin está hablando de su relato sobre los contrabandistas de alcohol en Estados Unidos (“Los ‘bootleggers’”), pero esta relación que establece entre los “grandes e importantes

⁸⁴ Glassbrenner, “Auto procesal del actuario contra el haragán Nante”, *apud* Benjamin, “Theodor Hosemann”, pp. 93-94. Es de hacer notar las similitudes que este pequeño cuadro guarda con una conocida escena de “Ahí está el detalle” de Cantinflas.

⁸⁵ Como por ejemplo, Jeffrey Mehlman (*Walter Benjamin for Children*).

⁸⁶ Benjamin, “Los ‘bootleggers’”, en *El Berlín demoníaco*, p. 123.

propósitos y leyes” y la “gente curtida en cien batallas y más lista que el hambre”, puede aplicarse a varios de los relatos que tienen como protagonistas a personajes marginales y transgresores, que tienen que abrirse paso en un contexto donde prima la rigidez, el fanatismo y la violencia (encubierta en “grandes e importantes propósitos y leyes”). Desde luego hay un amplio crisol; los personajes hacia los que Benjamin aproximó en estos relatos a sus radioescuchas —y ahora a sus lectores— son muy diversos, pero lo que tienen en común es su astucia, su presencia de espíritu, y su activo posicionamiento ante el contexto adverso que les toca enfrentar, viniendo de los márgenes, de las grandes masas de oprimidos. En ese sentido no hay un sustancialismo en Benjamin: no atribuye a los oprimidos, por el sólo hecho de serlo, cualidad alguna; el filósofo entiende bien que hay una variedad de posicionamientos posibles ante la opresión.

Al respecto, es sumamente revelador lo que, siguiendo a Marx, señala Luis Arizmendi acerca de la diferencia entre esclavitud antigua y esclavitud moderna: ésta última, dice, “es imposible sin complicidad”.

Una vez que la dominación capitalista pone en peligro de muerte al sujeto social porque le expropia los medios de producción y los medios de consumo, medios de vida... Una vez que el sujeto está colocado como sujeto desnudo, sin condiciones vitales de reproducción, entonces lo que empieza siendo una violencia exterior, un peligro de muerte, al volverse estrategia de sobrevivencia, produce una yuxtaposición: buscando subsistir, el dominado se integra, *accepta* ser cómplice de la modernidad capitalista. No es sólo que el capital va a explotar plusvalía, es que el sujeto *se integra* a la explotación. Y no sólo a la explotación, sino a partir de eso, hay diferentes modos de integración [...] diferentes configuraciones de la complicidad.⁸⁷

Y entre los diversos modos de integración, dice Arizmendi, se encuentra aquél en que los sujetos han interiorizado la “violencia político-destructiva” del capitalismo: “hay que destruir al otro para así acceder a un mejor modo de vida”; de ese modo la “economía de muerte” que es el capitalismo, integra a los dominados a la destrucción del otro, como sucedió durante el nazismo y como sucede en la actualidad, si bien de una forma algo más soterrada.⁸⁸ Esto llevando al extremo “la interiorización, por parte del sujeto dominado, de la legalidad histórica de la modernidad capitalista”,⁸⁹ lo que no significa que este tipo de posicionamiento sea extraordinario o remoto. La historia y el presente muestran que no lo es. Y Benjamin lo vio claro, pues tenía frente a sus ojos al nazismo. Es importante no olvidar el

⁸⁷ Arizmendi, “Walter Benjamin y Ernst Bloch: La crítica a la barbarie y el nazismo” (desde el minuto 19:05).

⁸⁸ Esta máxima: “sólo se puede tener el confort si los otros son devastados” yace bajo las capas de tierra que el discurso de la libertad y la democracia echa para sepultar esta verdad, que cada vez se hace más evidente. Sin embargo, la pedagogía de la crueldad ha permitido que ésta emerja y sea aceptada sin menos escrúpulos, hasta el momento en que pueda ser pronunciada y desplegada sin reparo alguno, en un futuro al parecer cada vez más cercano.

⁸⁹ Arizmendi, “Walter Benjamin y Ernst Bloch: La crítica a la barbarie y el nazismo” (desde el minuto 22:24).

contexto en que escribió el filósofo berlinés y menos aún su posicionamiento: el de “lucha contra el fascismo”.⁹⁰

¿Cómo posicionarse frente a una “cultura tanática, una cultura productora de muerte”? ¿cómo posicionarse frente al “estado de excepción” que “es en verdad la regla”?⁹¹ Por ejemplo, explorando otras formas de subjetividad. Por eso Benjamin, a nuestro juicio, mostró a través de sus programas radiofónicos tipos humanos extraídos de otros momentos de la historia que tenían en común además de su marginalidad, una posición desafiante frente al orden establecido; yendo desde una integración anómala, hasta una precaria o casi nula integración.

Líneas arriba mencionamos, siguiendo a Benjamin, los “grandes e importantes propósitos y leyes” que están “al fondo de la historia” de los personajes transgresores y marginales que presentó el filósofo en sus programas radiofónicos. Pues bien: es de destacar que en buena parte de estos relatos Benjamin hace notar que hay una estructura rígida manifiesta en un orden legal —explícitamente alude a leyes injustas o arbitrarias— o bien en una forma de pensar hacia la que se enfrentan los sujetos rupturistas de los que nos habla. Estructura de la cual se aprovechan para sus propios fines; contra la cual se encuentran en un choque frontal y permanente; a la que evaden astutamente; de la que huyen o intentan mantenerse fuera de su visión y alcance; a la que burlan, haciéndose, a pesar de todo, un espacio propio. Estrategias éstas frente al poder que en mayor o menor medida, adoptan todos.

Cagliostro, de quien habla Benjamin en uno de sus textos radiofónicos, fue “un gran farsante” que adquirió riqueza y gran notoriedad en Europa por sus curas milagrosas, sesiones de espiritismo y por practicar la magia en las últimas décadas del siglo XVIII, es decir en plena Ilustración. Engañó por al menos dos décadas a miles de personas con sus embustes, hasta que su mala reputación se extendió tanto que no hubo lugar en donde pudiera estar tranquilo y practicar sus artes, cayendo finalmente en manos de la Inquisición, que abrió un juicio en su contra y lo condenó a cadena perpetua. ¿Cómo en pleno auge de la Ilustración, lanza Benjamin la pregunta, pudo prosperar un farsante como Cagliostro? Esto se puede explicar, señala el filósofo, debido al hecho de que el libre entendimiento fue, antes que una práctica, una idea rígida, una especie de dogma:

Si hubieran tenido menos convicciones firmes y más capacidad de observación, nunca les habría podido suceder algo así. Esta es, pues, otra de las enseñanzas de esta historia: la capacidad de observación y el

⁹⁰ Benjamin, “Tesis VIII”, en *Tesis sobre la historia*, p. 43.

⁹¹ Arizmendi, “Walter Benjamin y Ernst Bloch” (desde minuto 20:24), y Benjamin, “Tesis VIII”, en *Tesis sobre la historia*, p. 43.

conocimiento de la naturaleza humana valen más, en muchos casos, que cualquier punto de vista, por firme y correcto que sea”.⁹²

Cagliostro pudo estafar a miles de personas porque el simple hecho de sostener una idea no significa ejercerla. No hacer del principio de la razón una praxis, hizo posible que se dejaran envolver por prácticas que se supondría del todo opuestas a éste; lo que ya estaba en germen en el hecho de haber abrazado dicho principio de forma acrítica. Desde esta perspectiva podría considerarse que el estafador era el que actuaba como ilustrado, en tanto confiaba plenamente en su propio poder de observación, en su capacidad de leer a hombres y mujeres y a sus situaciones, así como de hacer juicios y actuar en consecuencia. A diferencia de aquellos que se dejaron engañar por él, tenía una enorme “fe en sí mismo”, que lo hacía “tremendamente poderoso”, destaca Benjamin.⁹³ Mientras los otros delegaban su poder (un sano sentido común, presencia de espíritu y capacidad de observación), Cagliostro lo ejercía.

Así, aun como contraejemplo, este personaje sirve a Benjamin no sólo para mostrar un tipo de subjetividad que sabe tomar ventaja de las debilidades del poder y de la forma de pensamiento dominante para escalar desde su posición de subalternidad, sino además, la pervivencia en el seno de la modernidad capitalista del pensamiento mítico y, llevándolo aún más lejos, la manera en que ésta se funda en mitos como el de la razón, o como el del progreso, que en sí mismos no son tales, sino que son convertidos en mitos al ser torcido su filo crítico y puestos al servicio de los dominadores.

Otro de los posicionamientos transgresores hacia el poder que Benjamin expone en sus textos radiofónicos es el de los bandoleros alemanes de antaño, a quienes a través de la reconstrucción de su historia, desestigmatiza, devolviéndoles rostro humano: muestra que las cuadrillas de bandoleros poseían su propio código ético, usos y costumbres e incluso una lengua propia, el *rotwelsch*, destacando que el delito era “una manera de ganarse la vida”, y que podía llegar a ser “un oficio en toda regla”.⁹⁴ Resulta interesante la relación que Benjamin hace entre la injusticia del orden legal y la aparición de estos grupos, así como la manera en que encuentra su origen: a través de su lengua. Benjamin advierte que el *rotwelsch* tiene una gran cantidad de palabras hebreas, a partir de lo cual es posible deducir que estos grupos eran de origen judío, además de gitano, por las “expresiones características” de éstos que también se encuentran en la lengua de los bandoleros.

⁹² Benjamin, “Cagliostro”, en *El Berlín demoníaco*, p. 113.

⁹³ Benjamin, “Cagliostro”, p. 111.

⁹⁴ Benjamin, “Las cuadrillas de bandoleros en la Alemania de antaño”, pp. 63-64. Muy similar a lo que señala sobre los “apaches” (grupos de jóvenes dedicados a la delincuencia) en el París del siglo XIX.

Como es sabido, tanto judíos como gitanos han sido grupos históricamente perseguidos. Benjamin menciona que en la Edad Media, que es hasta donde encuentra el origen de las cuadrillas de bandoleros, “a los judíos les estaba prohibido ejercer cualquier profesión honrada”, por lo que “nada tiene de extraño que llegaran a eso”.⁹⁵ Y aún más: señala que las penas que les imponían eran tan severas — como la tortura y la pena de muerte— que en lugar de disuadir, exacerbaban a los bandoleros:

...la inhumanidad con la que hasta entonces habían sido perseguidos y castigados, a menudo ejecutados a causa de simples hurtos, había hecho imposible que un bandolero pudiera llegar a convertirse en un pacífico ciudadano. La inhumanidad del antiguo código penal jugó un papel tan importante en el nacimiento del bandolorismo como la humanidad del nuevo en su desaparición.⁹⁶

Benjamin habla también de los gitanos en uno de sus textos para la radio. Dice el filósofo berlinés: si bien “se les pueden imputar justamente tantas malas pasadas, que no hay necesidad de echarles la culpa de cosas que no hacen”,⁹⁷ su forma de actuar, característicamente embaucadora, ha sido resultado de la defensa a ultranza de su libertad y modo de vida nómada. Astutamente, muestra Benjamin, han podido abrirse paso y continuar siendo fieles a lo que han sido a lo largo de los siglos a pesar de leyes que los han tolerado, o que los han proscrito, o que han buscado asimilarlos y hasta “regenerarlos”; carácter indoblegable que destaca el filósofo.

Y junto con el férreo posicionamiento de los gitanos por su libertad, Benjamin destaca también la atmósfera de misterio que los ha rodeado: no se sabe de dónde provienen, cuál es el origen de su lenguaje, incluso el filósofo dice que “carecen de memoria histórica” y que no tienen religión aunque se cree que alguna vez la tuvieron, a lo que se añade el haber sido vinculados con la práctica de la magia desde muy atrás en el tiempo.

De la misma forma como el carromato de gitanos suscita el deseo de encaramarse a sus ruedas y echar un vistazo en su interior, ha sido, según parece, el paso de los gitanos a través de la historia: en torno suyo se ha agitado la curiosidad, el deseo, los prejuicios, el miedo. Y ellos tanto lo han aprovechado como han tenido que padecerlo. No obstante, han persistido en su otredad, haciéndose en parte impenetrables para los demás.

A través de los gitanos Benjamin muestra un tipo de subjetividad que así como apuesta inquebrantablemente por su libertad —a partir de la cual asume pagar todos los costos que ésta comporta—, desarrolla un bregar signado por la astucia: que concede en lo secundario para no

⁹⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁹⁶ Benjamin, “Las cuadrillas de bandoleros en la Alemania de antaño”, p. 70.

⁹⁷ Benjamin, “Los gitanos”, en *El Berlín demoníaco*, p. 72.

renunciar a lo fundamental; así por ejemplo describe cómo los gitanos no muestran particulares reservas en adoptar una u otra religión si el entorno los obliga a ello o si de su conversión pueden obtener algún beneficio,⁹⁸ sin embargo no conceden un ápice cuando de dejar su nomadismo se trata. No hay como tal, pues, una integración al orden dominante, sino un navegar a través de éste intentando no ser devorados ni aplastados.

El del pilluelo es otro más de los posicionamientos contestatarios al poder que Benjamin nos presenta en sus textos radiofónicos. En “Un pilluelo berlinés”, como él mismo advierte al inicio, hace una especie de trabajo de marquetería, en el que urde una miscelánea de temas aparentemente inconexos a partir de las memorias de infancia del crítico musical Ludwig Rellstab (cuya niñez transcurrió alrededor del año 1815), deteniéndose particularmente en los recuerdos de éste relativos al Tiergarten, tejiéndolos con pasajes del libro de su amigo Franz Hessel sobre el mismo lugar, y con sus propios recuerdos sobre el mencionado parque, e intercalando referencias a libros y breves abordajes de otros temas, destacando entre todo ello la relación entre infancia y ciudad, así como, desde luego, la figura del pilluelo.

Los recuerdos de Rellstab le permiten a Benjamin mostrar la particular relación que los niños traban con el espacio en el que juegan, aprenden, se relacionan y aman, haciéndolo suyo, resignificándolo y dejando huellas que quizás de adultos puedan recoger para recordarse a sí mismos en sus primeros años, así como a su felicidad de antaño. Benjamin destaca la alegría que Rellstab transmite en su autobiografía y su afirmación de que su niñez fue “particularmente feliz”, convirtiéndose en una especie de lugar utópico al cual retornar, de forma similar a como el filósofo refiere su propia infancia.

Es importante advertir que Benjamin habla del pilluelo en su texto radiofónico un tanto desde la lógica del “como si”: “Ya veis, pues, que el que cuenta todas estas cosas anduvo retozando desde muy pequeño por la ciudad *como un auténtico pilluelo berlinés*”, dice Benjamin de Rellstab después de relatar algunas de las travesuras infantiles de las que éste habla en sus memorias.⁹⁹

En el capítulo anterior conocimos de cerca al pilluelo parisino a través del cuadro que traza Victor Hugo de Gavroche, uno de sus personajes de *Los miserables*:

Era un muchacho amigo de bulla, descolorido, listo, despierto, truhán, de aire vivo y enfermizo. Iba, venía, cantaba, jugaba al chito, escarbaba en los arroyos; robaba, pero poquito a poquito, como los gatos

⁹⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁹⁹ Benjamin, “Un pilluelo berlinés”, en *El Berlín demónico*, p. 28 (sin cursivas en el original).

y los pájaros, alegremente; se reía cuando le llamaban galopín, y se incomodaba cuando le llamaban granuja; no tenía casa, ni pan, ni lumbre, ni amor, pero estaba contento porque era libre.¹⁰⁰

Si bien entre un niño en situación de calle cuyos padres están ausentes y un niño de clase acomodada como lo fue Rellstab hay una gran diferencia, la relación que Benjamin hace entre uno y otro no es, a nuestro juicio, gratuita. De hecho consideramos que el propio Benjamin sugiere que se identifica a sí mismo, es decir, al niño que fue, también como pilluelo,¹⁰¹ cuando a continuación del relato de las travesuras del crítico musical y de definirlo como pilluelo, menciona brevemente sus propias correrías durante su infancia dentro del Tiergarten, evocando su rincón preferido; el mismo del que habla en el texto que abre su *Infancia en Berlín*.¹⁰²

Que Benjamin identifique a Rellstab (como a sí mismo) como pilluelo da cuenta de que la alegría, la libertad y la irreverencia son características que suelen ser compartidas por las infancias, sin embargo, hay algo más. A través de la figura del pilluelo se hace manifiesto el germen subversivo que hay en niñas y niños, manifiesto por ejemplo, en la capacidad que tienen de crear pequeños espacios de libertad, que aunque parezcan nimios o fútiles, proveen de experiencias a las que es posible recurrir para recordar otras formas de habitar y en ese sentido de significar o resignificar los espacios. Especie de realidad alterna tejida con elementos de la realidad dominante, como por ejemplo es posible reconocer en estado germinal en los espacios en “estado silvestre” dentro del Tiergarten en los que el futuro crítico musical y otros niños creaban su morada durante el juego, o los rincones poco concurridos que durante su niñez encontró Benjamin en ese mismo parque; algo de llamar la atención en la época en que Benjamin sacó al aire su programa radiofónico sobre el pilluelo berlinés, en la que casi todo el Tiergarten había pasado de ser un bosque en las afueras de la ciudad, a ser un jardín dentro de la ciudad.

¹⁰⁰ Victor Hugo, *Los miserables*, p. 519.

¹⁰¹ Lo que no significa que ignorara que su clase social lo diferenciaba del “auténtico pilluelo”. De hecho, en su “Crónica de Berlín” Benjamin hace una anotación en donde parece lamentar el hecho de no haber tenido acceso a la ciudad de la misma manera en que ese habitante de la calle la tenía: “Nunca me he tumbado en la calle en Berlín. He visto el arbol del crepúsculo y el de la aurora, pero entre medio estaba cobijado. Sólo saben algo de una ciudad que yo no conozca aquellos para quienes la miseria o el vicio la han convertido en un paisaje por el que vagan desde el anochecer hasta el amanecer. Yo siempre he encontrado un alojamiento, si bien algunas veces era uno tardío y además desconocido que no volvía a ocupar y en el que tampoco estaba solo” (“Crónica de Berlín”, en *Escritos autobiográficos*, p. 212).

¹⁰² El rincón dentro del Tiergarten del que habla estaba entre el monumento a Federico Guillermo y el de la reina Luisa. Es de llamar la atención que tanto en su texto radiofónico como en el relato que abre sus memorias de infancia urda los mismos tópicos en torno a este lugar, a saber: memoria-laberinto-destino-amor-ciudad-relaciones personales-topografía de la vida; temas que asimismo se encuentran tramados en “Crónica de Berlín” y a los que se les podría dar seguimiento también en otras obras de Benjamin.

A través de los personajes marginales y rupturistas —que aquí hemos trazado brevemente— que presentó en sus programas radiofónicos, Benjamin buscó acercar a sus radioescuchas a otros tipos de subjetividad que desafiaban la lógica dominante; lógica desde la cual el sujeto, según pudo presenciar el filósofo en su época, se integraba completamente a la “violencia político-destructiva” de la modernidad capitalista, internalizándola y convirtiéndose no sólo en cómplice sino incluso en perpetrador. En contraste, el tipo de subjetividad presentada por Benjamin, ofrecía a los radioescuchas elementos para cuestionar su integración a la lógica dominante.

Desestigmatizando otras formas de construirse y posicionarse frente al poder, y luego visibilizando las maneras en que dicha construcción y posición representaban una respuesta a una estructura que anulaba o constreñía a los sujetos, Benjamin buscó sembrar en sus pequeños radioescuchas la posibilidad de desarrollar una mirada más abierta y comprensiva hacia la otredad, mostrando además la contingencia de leyes, valores, ideas y principios, ya que sin importar que éstos hubieran logrado dominar por décadas e incluso siglos a una gran cantidad de personas y hubieran sido tomados como verdades incontrastables —como muestra en varios de sus relatos y en particular en el de “Los procesos de brujería” —, no significa que éstos se fundaran sobre la verdad, sobre la justicia, y lo que parece ser para Benjamin aún más importante, sobre consideraciones humanas.

Así por ejemplo en el mencionado texto sobre las brujas y los procesos que se siguieron en su contra, Benjamin hace hincapié en “las horribles y alambicadas disquisiciones eruditas gracias a las cuales durante siglos se pudo tachar arbitrariamente a cualquier persona de bruja o hechicero”; disquisiciones que sirvieron como base para que miles de mujeres y hombres sufrieran tortura y muerte, y contra las cuales se luchó por siglos sin que se las pudiera erradicar, hasta que después de la aparición de varios textos que las cuestionaban logró adquirir notoriedad, según relata Benjamin, una obra escrita por un jesuita que acompañó a muchas personas acusadas injustamente de brujería: “A la escalofriante jerigonza, mezcla de latín y alemán, de decenas de miles de actas supo oponer una obra en la que la cólera y la emoción irrumpen por doquier. Y con esta obra y su resonancia demostró hasta qué punto es necesario dar siempre a la humanidad la primacía ante la erudición y la agudeza intelectual”.¹⁰³ Y es que como señala Benjamin, “la lucha contra los procesos de brujería ha sido una de las mayores luchas de liberación de la humanidad”; lucha que de un modo u otro había que continuar en su época, pues como Benjamin parece advertir al abrir esta temática a los niños en su programa de radio, era

¹⁰³ Benjamin, “Los procesos de brujería”, en *El Berlín demoníaco*, p. 62.

inminente, con la llegada al poder del nazismo, que se desatara una “cacería de brujas”. Y el tiempo le dio la razón.

Cuestionar la autoridad, las leyes y las ideas dominantes para gestar otros tipos de subjetividad es hacia lo que la pedagogía de Benjamin apuntaba en sus programas radiofónicos. A través de las subjetividades disruptivas que Benjamin presentó, puso ante sus pequeños radioescuchas diversos posicionamientos ante el poder, y como se ha podido apreciar, el crisol es amplio; si bien de Cagliostro a el “haragán Nante” y el pilluelo hay un abismo de diferencia, cada uno ofrece elementos para estimular el pensamiento crítico que el filósofo berlinés buscaba sembrar en sus radioescuchas.

No necesitó ofrecer mayor explicación para presentar semejantes personajes, más que la acotación antes citada al presentar su programa sobre los “bootleggers”. Y es que Benjamin sabía bien que la narración no necesita explicarse ni se desgasta, antes bien “mantiene su fuerza acumulada, y es capaz de desplegarse aún después de largo tiempo”.

Se asemeja a las semillas de grano que, milenariamente encerradas en las cámaras de las pirámides al abrigo del aire, han conservado su poder germinativo hasta nuestros días.¹⁰⁴

Según se puede ver, confiaba en que en algún momento esas historias germinaran y adquirieran aún más sentido a la luz del presente de sus pequeños radioescuchas y quizás también de los adultos que se “pudieron haber perdido” escuchándolo.¹⁰⁵

Que Benjamin eligiera a personajes en el extremo de la marginalidad correspondía también, quizás, a “la tradicional simpatía que los narradores tienen por los bribones y los pícaros”.¹⁰⁶ A lo que habría que añadir, siguiendo a Villoro, que “las fábulas, las leyendas y los cuentos de hadas surgieron de los cuartos secundarios donde los menores convivían con los sirvientes”.

No es casual que Esopo [...] fuera un esclavo al que se le asignaron tareas de educador y que se convertiría en liberto gracias a las palabras [...] Como los propios niños, sus cuidadores han tenido una posición inferior. El lenguaje común se forja en esa situación. No es el idioma de los obispos o los generales, sino de la servidumbre; de ahí que lleve el nombre de “lengua vernácula”, que proviene de *verna*, “criada”. La literatura infantil surge de esas relaciones de subordinación.¹⁰⁷

Benjamin se interesó vivamente por la literatura infantil, y aunque los textos que narró en la radio no lo eran propiamente, quizás sí pudieran ser considerados una especie de subgénero. Lo cierto es que esta identificación con los de abajo, con los oprimidos, fue un posicionamiento político del filósofo,

¹⁰⁴ Benjamin, *El narrador*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2016, p. 90.

¹⁰⁵ Cfr. Benjamin, “Los ‘bootleggers’”, en *El Berlín demoníaco*, p. 123.

¹⁰⁶ Benjamin, *El narrador*, p. 76.

¹⁰⁷ Juan Villoro, “La utilidad del deseo”, p. 12.

abiertamente militante. Que sus programas radiofónicos estuvieran dirigidos tanto a los niños como al pueblo, que en éste aparecieran personajes marginales y de las clases bajas y que fueran narrados en un lenguaje sencillo, al alcance de cualquier radioescucha, da cuenta de ello.¹⁰⁸ Al igual que el mencionado Glassbrenner (el escritor al que alude en el programa radiofónico sobre el pintor Hosemann), Benjamin estaba plenamente consciente de que sin el pueblo no había posibilidad de emancipación,¹⁰⁹ por lo que un medio masivo como la radio podía ser una excelente herramienta para contactar con éste. Los nazis también estaban conscientes de ello, como pudo después comprobarse; de lo cual, según parece, estaba igualmente al tanto el filósofo, de ahí su insistencia en ganarles espacios, en posicionarse de la mejor manera para hacerles frente.

La identificación de Benjamin con los oprimidos, es importante destacar, tiene raíces profundas, que como intentamos mostrar en el primer capítulo, se remontan a su niñez. En la forma en que insistentemente reniega de su origen burgués se hace más que manifiesto, tanto en su infancia, como en su juventud y madurez. El siguiente recuerdo resulta también revelador al respecto:

Quiero rememorar aquí a aquellos que me han iniciado en el conocimiento de la ciudad. Pues precisamente el niño, cuyos solitarios juegos hacen brotar una proximidad inmediata a la ciudad, necesita y se busca guías en el extenso ámbito de la misma, y los primeros probablemente hayan sido —para un honorable niño burgués como era yo— las niñeras. Con ellas se iba al zoo [...] y si no al zoo, entonces al Tiergarten.¹¹⁰

Como hemos intentado mostrar, en el pensamiento de Benjamin hay una íntima relación entre la ciudad, la memoria y la escritura. De modo que el hecho de que el filósofo señale a sus niñeras como aquellas que lo iniciaron en el conocimiento de su ciudad, no es de ningún modo irrelevante, porque en Berlín se inscribió, a decir del mismo Benjamin, la topografía de su vida, del mismo modo que fue motivo de múltiples disquisiciones, y el espacio donde se encontró con su niñez, que le abrió la posibilidad de leer lo no escrito, de leer la realidad como un texto y de idear un método para la construcción de imágenes dialécticas.

¹⁰⁸ Como una especie de decálogo sobre aquello a lo que el escritor debe aspirar, Benjamin retoma lo siguiente de J. Jourbert: “Mediante las palabras familiares es como el estilo muerde y penetra en el lector. Mediante ellas es como los grandes pensamientos circulan y son considerados de buena ley [...] Inspiran confianza a quien se sirve de ellas para hacer más sensibles sus pensamientos; puesto que en semejante empleo de la lengua común se reconoce a un hombre que conoce la vida y las cosas, y que se mantiene cerca de ellas”. Es de llamar la atención que Benjamin haya incorporado esta cita precisamente en su apartado “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”, dentro de su *Libro de los Pasajes*, ya que como señala Susan Buck-Morss, éste es el apartado donde expuso la metodología que vertebró su última obra. Así, podemos entender que Benjamin está sugiriendo cómo deben ser presentadas las imágenes dialécticas; en qué lenguaje, pues, deben estar expresados los contenidos impartidos desde la pedagogía revolucionaria que se propuso desarrollar y que tienen en sus textos radiofónicos una de sus expresiones más acabadas.

¹⁰⁹ Cfr. Benjamin, “Theodor Hosemann”, pp. 92-93.

¹¹⁰ Benjamin, “Crónica de Berlín”, en *Escritos autobiográficos*, p. 188.

Así, de la mano de sus cuidadoras, Benjamin fue introducido al conocimiento de su ciudad, y de algún modo tuvo que ser a través del lenguaje de éstas, de los significados por ellas transmitidos, como este espacio adquirió para él sentido en sus primeros años. Con ellas salió pues, del gueto de clase acomodada y su seguridad para asomarse, no sin miedo, al exterior.¹¹¹ Debió de ese modo percatarse de la fragilidad del orden burgués que lo cobijaba; experiencia que según consideramos también puso al alcance de sus pequeños radioescuchas en varios de sus textos radiofónicos.

Todo lo sólido se desvanece en el aire

A través de los programas “La catástrofe ferroviaria del estuario del Tay”, “El desbordamiento del Mississippi de 1927” y “La destrucción de Herculano y Pompeya”, Benjamin se propuso mostrar, según nos parece, que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, como dice Marx en su conocida frase, o en otros términos, las distintas facetas de la catástrofe. Si bien los dos primeros fueron sucesos más próximos a la época de Benjamin, y en ese sentido, la crítica a la modernidad capitalista y su idea de progreso es más que patente, el último sirve más como metáfora de la devastación que depara el orden capitalista.

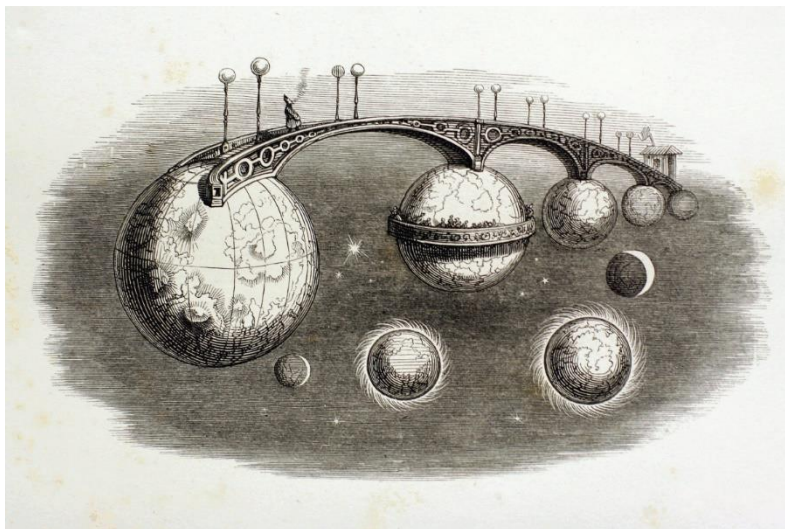
Con el relato sobre la catástrofe ferroviaria en Escocia, Benjamin encuentra una materialización de aquello sobre lo que insiste en sus *Tesis sobre la historia*, y justo a través de la imagen que él utiliza para representar el movimiento frenético del progreso: la locomotora. Así, muestra cómo el afán de hacer alarde del poder de la técnica a través de la edificación de obras cada vez más fastuosas, termina por poner al descubierto las limitaciones humanas: lejos de lograr domeñar a la naturaleza, ésta vuelve a mostrar su poderío, evidenciándose la manera en que este afán va en contra incluso de la vida humana, al generar catástrofes de gran envergadura.

Como advierte Lecia Rosenthal, este texto radiofónico se basa en “El anillo de Saturno, o sobre la construcción en hierro”, pieza breve incluida en el *Libro de los Pasajes*¹¹² en la que Benjamin comienza hablando de un dibujo de Grandville donde aparece un puente que une a los planetas, incluido Saturno, cuyo anillo, según se descubre, no es más que un balcón circular en el que “tomaban el fresco por la tarde” los saturnitas.¹¹³ Esta viñeta con la que Grandville ironiza sobre los alcances de la técnica moderna, Benjamin también la incluyó en la narración que leyó al aire.

¹¹¹ Cfr. “Crónica de Berlín”, pp. 188-189.

¹¹² Benjamin, *Libro de los Pasajes*, pp. 877-879.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 877 y Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, p. 170.



Hablar de una obra de dimensiones fantásticas como la de aquel puente que une a los planetas, daba una idea de lo que significó en su época¹¹⁴ una obra como la del puente sobre el estuario del Tay, cuya “desembocadura de tres mil metros de ancho” tenía éste que abarcar; reto al que se añadían las constantes tormentas y fuertes vientos que azotaban la zona.¹¹⁵

Benjamin relata que aunque hubo contratiempos durante su construcción, el puente se logró concluir; sin embargo un año y medio después de haber sido inaugurado, se desplomó, cobrando la vida de doscientas personas.

El mito de la omnipotencia humana, la creencia de que el artificio humano puede dominar a la naturaleza y recrear el mundo a su imagen son elementos centrales de la ideología de la dominación moderna [...] Las caricaturas de Grandville imitan la hubris de una humanidad tan envanecida por sus nuevos logros que se ve a sí misma como la fuente de toda creación y que de manera brutal imagina la vieja naturaleza totalmente subsumida bajo *sus* formas.¹¹⁶

Y es que aun cuando con el tiempo se lograron perfeccionar tanto las construcciones de hierro como el ferrocarril, tragedias como la ocurrida en Escocia muestran que “el progreso tecnológico subsumido por el capital lleva a la devastación de la vida social, de la civilización; lleva a la barbarie”.¹¹⁷ Sin embargo, como deja sugerido Benjamin, en sus inicios la técnica tuvo un carácter lúdico que podría intentar recuperarse y ponerse al servicio de aquello de lo que se ha extrañado, es decir, del bienestar, la utilidad y la vida humanos.

¹¹⁴ El puente, señala Benjamin, fue construido entre 1872 y 1878.

¹¹⁵ Benjamin, “La catástrofe ferroviaria del estuario del Tay”, en *Radio Benjamin*, pp. 198-200.

¹¹⁶ Susan Buck-Morss, *op. cit.*, p. 175.

¹¹⁷ Luis Arizmendi, “Walter Benjamin y Ernst Bloch: La crítica a la barbarie y el nazismo” (desde el minuto 27:45).

Con el relato sobre la inundación en las inmediaciones del Mississippi, Benjamin muestra que en la modernidad capitalista las consecuencias de los desastres naturales, más que ser fortuitas, se vinculan con decisiones políticas. En el caso de la inundación de 1927, señala el filósofo, la catástrofe se desató una vez que el gobierno estadounidense decidió obligar a los granjeros que habitaban río arriba de la ciudad de Nueva Orleans, a destruir los diques que por años habían contenido las aguas del Mississippi. Sin importar que “los granjeros cuyos terrenos debían ser sacrificados para salvar la capital se contaban entre los más pobres del país”,¹¹⁸ se declaró el estado de sitio y a pesar de la resistencia de la población, se destruyeron los diques. Los campos, así, quedaron inundados y quinientas mil personas perdieron su hogar, y algunos granjeros su vida, como muestra Benjamin a través de un intenso relato de un sobreviviente a la inundación que, sujeto a lo que quedaba del tejado de su casa —el cual amenazaba permanentemente con derrumbarse—, vio morir, tragados por las furiosas aguas, uno a uno a los miembros de su familia.¹¹⁹

Es de llamar la atención que Benjamin cierre este texto radiofónico aludiendo al Ku Klux Klan: si la decisión del gobierno estadounidense en el caso del desbordamiento del Mississippi hace manifiesta la “violencia político-destructiva” que le es consustancial a la modernidad capitalista, este grupo muestra cómo los individuos la hacen suya, perpetrándola por cuenta propia (no sin connivencia del gobierno). O lo que es lo mismo: un grupo extremista como el Ku Klux Klan sólo es posible en una sociedad donde la cultura de la muerte impera.

Hace ya mucho me propuse contaros alguna vez la historia de la sociedad secreta más grande y peligrosa de América, *al lado de la cual las actividades de todas las bandas de contrabandistas de whiskey y de todos los gánsteres son un juego de niños*: el Ku Klux Klan. De nuevo nos encontraremos en las márgenes del Mississippi, pero esta vez frente a la acción destructiva de otros elementos: la crueldad y la violencia humanas. Los diques que la ley ha levantado para contenerlos no han resistido mejor que los contruidos de tierra y piedra.¹²⁰

Si en su texto sobre la catástrofe ferroviaria y en el del desbordamiento del Mississippi, Benjamin muestra la “violencia político-destructiva” de la modernidad capitalista a través de casos concretos cercanos a su tiempo, el texto sobre la erupción del Vesubio le permite hacer una especie de prospectiva de cómo sería una situación catastrófica generalizada en su presente, partiendo del reconocimiento de

¹¹⁸ Benjamin, “El desbordamiento del Mississippi de 1927”, en *Radio Benjamin*, p. 204.

¹¹⁹ Benjamin, “El desbordamiento del Mississippi de 1927”, pp. 203-207.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 207 (sin cursivas en el original). No se tiene registro de que el programa sobre el Ku Klux Klan haya salido al aire ni se cuenta con el texto radiofónico correspondiente.

la inusitada destructividad de la época, de que la barbarie va ganando terreno, y de que “el estado de excepción es la regla”.¹²¹

Su visionario diagnóstico del momento, desde el que parece prever la segunda guerra mundial y el holocausto, es el marco a partir del cual se dirigió a su audiencia en sus programas radiofónicos.¹²² Partiendo de este punto, insistimos, cobra aún más sentido que abordara la desaparición de Pompeya y Herculano, y no sólo por el hecho de haber previsto la inminencia de grandes catástrofes, sino por prefigurar posibles posicionamientos ante este tipo de situaciones donde la vida se ve amenazada.

Así, a través de los vestigios arqueológicos tan impresionantemente bien conservados, como del testimonio de uno de los sobrevivientes (las cartas de Plinio el Joven), Benjamin muestra las diversas formas en que los habitantes de Pompeya reaccionaron ante los acontecimientos: dejándose embargar por el pánico y huyendo con la turba; invocando a los dioses (ya sea para pedirles ayuda, reprocharles su abandono, asumir que se trataba de un castigo o para renegar de su existencia); esperando a que pasara; esperando plácidamente el fin; ocupándose por salvar las posesiones aun a costa de la propia vida; intentando ponerse a salvo guiándose por el sano sentido común y la presencia de espíritu.¹²³ Y agregaríamos siguiendo su *Dirección única*: esperando lo extraordinario.

Cuando Benjamin mismo se encontró en esa situación, esperó quizá demasiado a la aparición de algo extraordinario, hasta que quedó acorralado por la Gestapo y no vio más salida que quitarse la vida. Desde años antes de consumar su suicidio, había considerado hacerlo, y más que eso: llegó incluso a anunciarlo y a “prepararlo minuciosamente”.¹²⁴ De hecho entre la última emisión de su programa en la estación de radio de Berlín y la última emisión de éste en la estación de Fráncfort (es decir, entre

¹²¹ Benjamin, “Tesis VIII”, en *Tesis sobre la historia*, p. 43. Luis Arizmendi aclara a qué se refiere Benjamin cuando habla de estado de excepción: “el estado de excepción es el que intenta hacer ley, la violación de todas las leyes; es el que intenta anular todos los derechos civiles” (Arizmendi, “Walter Benjamin y Ernst Bloch: La crítica a la barbarie y el nazismo” (dese el minuto 24:47)).

¹²² “Los pueblos de Europa central viven como los habitantes de una ciudad sitiada que empiezan a quedarse sin alimentos ni pólvora, y para los cuales, según todo cálculo humano, apenas cabe esperar salvación. Caso éste en que la rendición, tal vez incondicional, debería ponderarse muy seriamente. Pero el poder mudo e invisible que Europa central siente frente a ella no se sienta a negociar. Así pues, ya sólo queda, en la espera permanente del asalto final, dirigir la mirada hacia lo único que aún puede aportar salvación: lo extraordinario. Pero ese estado de atención extrema y resignada que la situación exige, podría, ya que mantenemos un misterioso contacto con las fuerzas que nos asedian, provocar realmente el milagro. Por el contrario, quienes aún esperan que las cosas no sigan así, acabarán por descubrir algún día que para el sufrimiento, tanto del individuo como de las comunidades, *sólo hay un límite más allá del cual ya no pueden seguir: la aniquilación*” (Benjamin, *Dirección única*, pp. 27-28. Sin cursivas en el original).

¹²³ Benjamin, “La destrucción de Herculano y Pompeya”, en *Radio Benjamin*, pp. 144-147.

¹²⁴ *Cfr.* Bernd Witte, *Walter Benjamin: una biografía*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 148.

marzo de 1932 y enero de 1933), fue cuando Benjamin tuvo la fuerte crisis que lo llevó casi a consumarlo.¹²⁵ La imagen que relató en su programa sobre el desbordamiento del Mississippi (y que fue precisamente la última narración que hizo en la radio berlinesa) en donde un hombre desesperadamente se aferra de lo que puede para evitar que las aguas lo arrastren, la usó el filósofo para expresar el sentimiento que lo embargaba¹²⁶ al encontrar cerradas todas las puertas ante su inminente salida de la radio y la imposibilidad de contar con ese ingreso que le permitía sobrevivir.¹²⁷

Sin embargo la desesperanza no fue lo que en ese momento primó. Nos atreveríamos a afirmar que en esa crisis personal de 1932 Benjamin encontró en su infancia la esperanza y la fuerza para continuar: precisamente en esa crisis fue cuando empezó a escribir su *Crónica de Berlín*, la cual se convertiría después en *Infancia en Berlín*, que como hemos mencionado ya, tuvo su primera publicación precisamente en el que fuera el último de sus programas en la radio, en el que leyó algunos fragmentos de esta obra.

Poco después de esta crisis, Benjamin retomó con nuevos bríos su trabajo en torno al *Libro de los Pasajes*, vertebrado por los hallazgos que le ofrecieron sus recuerdos de infancia, hasta llegar a sus *Tesis sobre la historia*, en donde afirma que los niños son “representantes del Paraíso”,¹²⁸ en tanto en ellos anida, desde el principio, la transformación revolucionaria.¹²⁹

Con esa conciencia acerca del germen revolucionario que hay en la infancia y la necesidad de estimularlo a través de una pedagogía adecuada, fue que Benjamin se aproximó a sus pequeños radioescuchas. Asumir el papel de narrador, sin embargo, no debió haber sido fácil para Benjamin; para entrar en ese modesto espacio, tuvo sin duda que dejar definitivamente de lado su ambición de ser un Herr Professor.¹³⁰ Entrar en el “País de las Voces”, como muestra en su comedia radiofónica *El corazón frío*, implicaba algunas renunciaciones:

¹²⁵ Ocho años después finalmente lo haría.

¹²⁶ Mehlman, *Walter Benjamin for Children*, pp. 33-34. Esta imagen también la utiliza Benjamin en los fragmentos sueltos de sus *Tesis sobre la historia*: “La más pequeña garantía, la brizna de paja a la que trata de aferrarse el que se ahoga” (p. 97).

¹²⁷ “Los acontecimientos en la emisora de Berlín me han privado completamente de los ingresos con que solía contar, y mis perspectivas son de lo más sombrías” (Tarjeta postal de Benjamin enviada a Scholem, *apud* Rosenthal, “Walter Benjamin en la radio”, p. 18).

¹²⁸ Benjamin, “Fragmentos sueltos”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 97.

¹²⁹ *Cfr.* Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, p. 291.

¹³⁰ Apenas dos años antes de comenzar sus emisiones radiofónicas, Benjamin había renunciado a sus intentos por encontrar una plaza como profesor, al retirar su “solicitud de habilitación en la universidad de Francfort” y enfrentarse al fracaso de su carrera académica (Witte, *op. cit.*, pp. 96-98).

EL LOCUTOR: [...] quien quiera entrar en el País de las Voces debe ser modesto, dejar a un lado todo atavío y adorno externo y quedarse solo con la voz. Entonces podrán escucharle, como él desea, muchos miles de niños a la vez [...] Esta es la condición que no puedo dejar de imponeros.

EL LOCUTOR: [...] Frau Lisbeth [—el locutor se dirige a los personajes del cuento—], debe dejar su bonito sombrero; también su corpiño con los ducados y sus zapatos de hebilla, y ponerse el vestido del País de las Voces. Señor Munk, debe dejar su levita de honor y sus calzas rojas.

EL LOCUTOR: Veo que el Rey del Salón ya está listo; y tú, pobre mendigo, no tienes mucho que dejar. ¡Pero qué ve! ¡El gordo Ezequiel se ha colgado al cuello su bolsa de ducados! ¡Nada de eso, amigo mío! Allí donde vamos tus ducados no te servirán de nada. Allí solo hace falta una voz clara y hermosa

PETER MUNK: ¿Puede ver a alguien, señor locutor? ¿Quiénes me dicen “hola”? ¿Dónde estamos?

EL LOCUTOR: No, Peter, en el País de las Voces no hay nada que ver, solo oír.¹³¹

Esta metáfora del “País de las Voces” con la que Benjamin juega para hacer que los personajes del cuento de Wilhelm Hauff vayan del libro a la radio, nos permite comprender con algo más de claridad lo que debió significar para el filósofo desistir de sus intenciones de obtener un espacio en la academia y tomar su trabajo en la radio, así como el porqué del desdén que solía manifestar cuando se refería a su labor en ese medio. Y es que como muestra Buck-Morss, la época en que Benjamin trabajó para la radio en Berlín y Fráncfort fue la de mayor estabilidad económica para el filósofo;¹³² de modo que no fue la precariedad del trabajo lo que lo llevaba a desestimar su labor ahí, sino, según consideramos, más bien se debía a la renuncia al estatus y reconocimiento como académico que este trabajo implicaba.

Resulta muy significativo que sea el locutor, es decir, el mismo Benjamin —según suponemos tomando en cuenta que él mismo narraba y producía sus textos radiofónicos— quien hace saber a los personajes de *El corazón frío* que tienen que dejar sus atavíos para convertirse solamente en una voz, pues en el “País de las Voces” no se precisa de dinero ni de ningún embuste, sólo de una voz clara y hermosa, porque ahí, “no hay nada que ver, sólo oír”; frase muy similar a una que aparece en su *Libro de los Pasajes*: “No tengo nada que decir. Sólo que mostrar”,¹³³ con la que buscaba dar cuenta del valor intrínseco de las citas de las que casi en su totalidad está integrado ese libro, quedando él como autor en segundo plano, desapareciendo tras de su obra; tal como sucede con el hombre del relato “Mummerehlen”,¹³⁴ quien desaparece en el cuadro que ha pintado; o como él mismo Benjamin hace

¹³¹ Walter Benjamin y Ernst Schoen, “El corazón frío. Una comedia radiofónica basada en el cuento de Wilhelm Hauff”, en *Radio Benjamin*, pp. 247-252.

¹³² “Desde otoño de 1928 hasta la primavera de 1933 Benjamin pasó la mayor parte de su tiempo en Berlín. En estos últimos años de la República de Weimar se las arregló para ganarse la vida trabajando en su ‘pequeña fábrica de escribir’ y logró así un éxito considerable. Contribuyó regularmente (1926-1929) con la revista literaria *Literarische Welt* que publicó sus artículos ‘prácticamente una vez por semana’, mientras que sus contribuciones (1930-1933) para el *Frankfurter Zeitung* conformaban en un promedio de quince artículos por año [...] Pero mucho más innovador resultaba su trabajo en el nuevo medio radial. En los años de 1927-1933 las estaciones de radio en Berlín y Frankfurt transmitieron 84 programas escritos y conducidos por Benjamin” (Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 52-53).

¹³³ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 462.

¹³⁴ Benjamin, “Mummerehlen”, en *Infancia en Berlín*, pp. 67-68.

en “Desembalo mi biblioteca”, texto que también fue radiado por Benjamin y que cierra precisamente con la dilución del filósofo en los cientos de tomos de su biblioteca.¹³⁵

Aquí nos encontramos con la forma en que entendió Benjamin su labor como filósofo e historiador materialista; labor que se encuentra entrecruzada con la del narrador, en tanto ambas están dirigidas a construir, con palabras, imágenes para el despertar. Tanto el filósofo e historiador materialista como el narrador desempeñan de tal forma su tarea que quedan en un segundo plano: así como el narrador busca sembrar en sus escuchas una semilla que en su debido momento pueda germinar, así el filósofo e historiador ofrece imágenes que buscan suscitar un movimiento interior. No son de sentido único, están abiertas a la interpretación; son una especie de negativos que han de ser revelados por quien las recibe. El que las construye no impone, sólo muestra. En forma muy similar a como hace un trapero, pone al alcance de quien quiera ver y escuchar, una serie de cosas olvidadas, desechadas, denostadas, para que sean vueltas a la vida. La diferencia es que el historiador y filósofo materialista espera que además de que las cosas vuelvan a la vida, también lo hagan hombres y mujeres: tiene la esperanza de que esas imágenes prendan una chispa y precipiten su despertar.

¹³⁵ Benjamin, “Desembalo mi biblioteca. Un discurso sobre el arte de coleccionar”, en *Denkbilder. Epifanías en viajes*, selección y prólogo Adriana Mancini, trad. Susana Mayer, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011, pp. 114-124.

CONCLUSIONES

En este recorrido por parte de la obra de Walter Benjamin hemos intentado mostrar la relevancia que la infancia tiene en su pensamiento y la manera en que está íntimamente vinculada con el objetivo que vertebró su trabajo: el despertar. Desde sus escritos de juventud hay un llamado urgente, que persiste a lo largo de su producción teórica y literaria, y que Benjamin va precisando cada vez con más claridad. De acuerdo con el diagnóstico que el filósofo hace de la época, la realidad está cubierta bajo un velo: premeditadamente ha sido ocultada la verdadera naturaleza de las relaciones sociales. La esclavitud y la explotación, así como la extrema violencia y crueldad de la modernidad capitalista quedan veladas bajo nuevos mitos, sostenidos por un pensamiento característicamente religioso que se enmascara bajo una pretendida racionalidad. Las mujeres y hombres modernos se encuentran en un estado de sueño-dormición que les impide tener una idea clara de sí mismos y de la realidad que habitan. De advertir la devastación que los rodea y hace posible su forma de vida, se quedan impotentes frente a los poderes que los someten: una pobreza de nuevo tipo se ha extendido; a pesar de la inmensa acumulación de conocimiento y del vertiginoso desarrollo de la técnica, hombres y mujeres son cada vez más ignorantes, y aquellos que no lo son, están sobresaturados de saberes que no saben conectar con la vida. Los frutos de la civilización se pudren entre sus manos; mientras tanto, la pila de ruinas y cadáveres crece cada día más. Sin embargo, dice Benjamin a sus contemporáneos tomando prestadas las palabras de Paul Scheerbart: “Estáis todos tan cansados, pero sólo porque no habéis concentrado todos vuestros pensamientos en un plan enteramente simple y enteramente grandioso”.¹ ¿Y cuál es ese plan para Benjamin? Despertar de ese sueño que eclipsa la realidad para que los hombres y mujeres modernos se encuentren frente a frente con su miseria y comiencen de nuevo desde el principio. Eso supone mirarse con claridad, es decir, reconocer su pobreza, y así aprender “a pasárselas con poco” y a “construir desde poquísimo”. De un modo u otro, ya antes lo hicieron: así fue en la infancia.

Benjamin encuentra en la infancia luces que desde diferentes registros conducen al despertar. Es posible que sus programas radiofónicos, la mayoría de los cuales estaban dirigidos al público infantil, hayan sido en buena medida los detonantes de que la infancia se hiciera aún más presente en su obra. Y es que justo al final del periodo en que realizó sus programas para la radio en las emisoras de Berlín y Fráncfort, fue cuando se sumergió en la exploración de su infancia, lo que dio como resultado *Crónica de Berlín e Infancia en Berlín*; recuerdos de su niñez imbricados en las calles y rincones de su ciudad, a

¹ Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza”, p. 2.

<https://semioticaenlmla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf>

través de los cuales se perfiló con aún más claridad el papel y la función que la infancia en general y su infancia en particular tenía en su obra y en su vida, y que a grandes pinceladas podríamos trazar a través de la triada: esperanza-despertar-revolución.

La infancia en la obra de Benjamin está vinculada con una búsqueda muy viva y muy íntima del filósofo, lo que no significa que esta búsqueda esté constreñida al ámbito individual, ya que se enraíza en su diagnóstico de la modernidad capitalista. Benjamin lo expresa de una forma muy bella y enigmática en la imagen a través de la cual dice qué es lo que se propone con su *Libro de los Pasajes*: ofrecer aquello que encontraba en los pliegues de la falda de su madre cuando niño; lo que, interpretamos, significa una vuelta a la plenitud y alegría de la niñez, pero de una manera particular. Para entender más a profundidad lo que se propuso es necesario partir de que Benjamin concibe al pasado como algo vivo, y no en términos metafóricos, sino concretos (su concepción no es meramente teórica, sino experiencial). De modo que no es una mirada melancólica e impotente la que dirige hacia su niñez, sino por el contrario, su recordación está signada por la vitalidad y la acción. Su niñez lo tomó por asalto, se presentificó inadvertidamente, conduciéndolo a una profunda y vívida inmersión, y fue a partir de esta experiencia, que Benjamin pudo recuperar esa dimensión de sí mismo, que le abrió un nuevo horizonte: además de otras formas de percibir, de conocer, de crear, de ser, de entender y ejercer su labor como filósofo e historiador materialista, le dio nuevos bríos y sentido para continuar viviendo, ya que desde las profundidades de la crisis personal que atravesó y que lo puso al borde del suicidio, salieron a la luz sus textos sobre su infancia.

El ascenso del nazismo fue quizás también lo que mostró con aún más nitidez al filósofo que la infancia era un espacio de libertad, un reducto de esperanza. No es casual que la mencionada crisis personal en la que se sumergiera por varios meses, fuera justo en el contexto en el que el nazismo estaba llegando al poder, ni tampoco que en ese momento de desesperación la infancia viniera a representar en buena medida esa “brizna de paja” en la que logró sostenerse como un náufrago al que están a punto de devorarlo furiosas aguas.

En su texto sobre *El idiota* de Dostoievski, Benjamin habla de la infancia de un modo sugerente: “la vida infantil”, dice, tiene una “ilimitada fuerza curativa”;² lo cual sin duda está en el trasfondo de los escritos de Benjamin que la abordan. Volver a la infancia en la concepción de Benjamin implica, pues, recuperar la plenitud y la alegría de esa etapa de la vida, pero no en forma ingenua o quimérica, sino real, a través del ejercicio de una praxis transformadora. Así como Benjamin en lo personal encontró

² Benjamin, “*El Idiota* de Dostoievski”, en *Obras*, libro II, vol. 1, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2005, p. 244.

en sus propios orígenes —es decir, en su infancia— aliento y herramientas para continuar, vio que a nivel social era posible proceder de forma similar: yendo a los orígenes de la modernidad capitalista se abría la posibilidad de transformarla. El cometido era devolverle humanidad a un mundo en el que el avance de la extrema violencia y la crueldad era incontrastable; el ascenso del nazismo era su más clara manifestación, sin embargo, como muestra Benjamin, la barbarie es consustancial a la modernidad capitalista, en tanto el dinero ha venido a ocupar el centro de los intereses vitales, desplazando a la vida misma.

Benjamin, insistimos, no está hablando de un retorno ingenuo, de un quedarse rememorando tiempos mejores. La conocida cita de Adorno acerca de la postura de Benjamin en torno a la infancia, ofrece una aproximación hacia lo que está en el fondo de ésta, al mismo tiempo que, a nuestro juicio, deja traslucir también la postura del coautor de *Dialéctica de la Ilustración*:

Lo que Benjamin dijo y escribió sonaba como si, en lugar de rechazar las promesas de los cuentos de hadas y los libros infantiles desde una elegante “madurez”, su pensamiento los tomaba tan literalmente que su cumplimiento parecía posible al conocimiento.³

Benjamin se tomó en serio sus sueños de infancia y sus sueños de juventud, que son, concretamente, sueños de revolución, de transformación de la realidad. Ya desde su juventud defendía con vehemencia sus sueños ante el intento de aplastarlos por parte de la escuela y la familia; sueños que no cambiaron en lo fundamental a lo largo de su vida.⁴ En contraste, nos parece, Adorno se pone a sí mismo en la cita recién referida, como el adulto que se ríe de los sueños de infancia y juventud: si bien lo hace de una manera “elegante”, deja traslucir una apreciación similar a la de Hannah Arendt, quien destacara la supuesta “torpeza” de Benjamin.

En este trabajo no hemos agotado de ningún modo el tema de la infancia en la obra de Benjamin. La literatura infantil y los libros infantiles, así como los juguetes y el juego, que es hacia donde se abocan

³ Theodor Adorno, *apud* Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Madrid, La balsa de la Medusa, 2001, p. 302.

⁴ Desde su juventud identificó que había una lógica cruel hacia la que él y sus compañeros estaban siendo empujados, (*cf.* Benjamin, “Experiencia”, *Obras*, libro II, vol. 1, p. 54). Y aunque en su momento identificaban que era la escuela y la familia los agentes que intentaban empujarlos a aceptar y a sumarse a esa lógica, más tarde Benjamin identificaría que se trataba del Estado y más aún, del modo de producción y del estilo de vida de su época, es decir, que era la modernidad capitalista la que sostenía y expandía esta lógica: “habría de pasar mucho tiempo hasta que estuviese maduro el reconocimiento de que nadie puede mejorar la escuela y la casa paterna sin destruir el Estado” (Benjamin, “Crónica de Berlín”, en *Escritos autobiográficos*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza, 1996, p. 203). De modo similar, lo que en su juventud identificó como el núcleo de sus valores más tarde persistiría en su empeñosa búsqueda por detener la deshumanización o barbarie que estaba cundiendo. Igualmente su llamado al despertar está también presente, como ya hemos mencionado, desde su juventud (*vid.* Benjamin, “La bella durmiente”, en *Obras*, libro II, vol. 1).

muchos de los especialistas que abordan este tema, son tópicos que nosotros abordamos muy someramente. En particular el cometido de estas páginas ha sido desarrollar algunos aspectos vinculados con las posibilidades emancipatorias que frente a la modernidad capitalista ofrece la infancia desde la perspectiva benjaminiana.

En el primer capítulo hemos ido a la busca de la idea de esperanza en la obra de Benjamin, que se ofrece como una luz que se enciende en una noche que parece del todo cerrada, la cual hemos intentado conectar con sus recuerdos de infancia, para en un tercer momento, poner en evidencia cómo estos recuerdos son clave en su metodología dirigida a la construcción de imágenes dialécticas.

Precisamente la herramienta que Benjamin sugirió que filósofos e historiadores materialistas desarrollaran para precipitar el despertar de mujeres y hombres en la modernidad capitalista, es decir las imágenes dialécticas, se construyen retomando rasgos propios de la cognición infantil, como por ejemplo, la facultad mimética, que a decir de Benjamin está particularmente viva en la infancia como en los primeros tiempos de la historia de la humanidad, y que es una facultad que permite encontrar similitudes y vínculos entre los fenómenos más diversos, aparentemente ajenos e inconexos; y esto gracias a que esta facultad posibilita leer la realidad como un texto, esto es, leer lo no escrito, abriendo así vías alternas para conocer, que se convierte más en un acto creativo que pasivo-receptivo, y que en este sentido replantea la relación del sujeto cognoscente con el objeto de conocimiento.

Esta facultad, como muestra Benjamin, permite retejer la historia que, lejos de ser un hilo cuyo transcurso “se desliza fácilmente” hacia adelante, como propone la historia desde la perspectiva del poder, es más bien “una cuerda de muchos hilos deshilvanados, que cuelga en cabos destejidos” y que es preciso recoger y entretejer “como una red para el cabello”;⁵ tejido que es posible elaborar en tanto se rescata lo desechado, se lee el texto que está escrito debajo de las grandes letras de la historia de los vencedores para sacar a la luz la tradición de los oprimidos — y los múltiples procesos de ruptura que han emprendido los oprimidos, es decir las revoluciones que han roto el hilo del continuum de la historia—, y lo que es fundamental: se sabe encontrar o crear los puntos de conexión entre esa multiplicidad de elementos, formando constelaciones de sentido. De los niños y los antiguos es posible aprender su manera de tejer vínculos entre el fragmento y la totalidad, o entre lo trivial y lo fundamental, muestra Benjamin.

⁵ Benjamin, “Nuevas Tesis C”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, introducción y traducción de Bolívar Echeverría, México, D.F., UACM/Itaca, p. 74.

Otro aspecto muy relevante que Benjamin extrae de sus recuerdos de infancia y que forma parte de los aspectos de la cognición infantil que el filósofo retoma para la construcción de imágenes dialécticas es la forma de habitar el mundo por parte de niños y niñas: presencia de espíritu, alegría, astucia, irreverencia, confianza; cualidades éstas que son fundamentales tanto para el sujeto cognoscente como para el sujeto revolucionario:

La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. *Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad*, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo.⁶

En el segundo capítulo nos hemos abocado a perfilar las sujetidades subversivas que Benjamin encuentra en el París del siglo XIX, deteniéndonos en particular en el niño rebelde, al guiarnos por las cualidades recién mencionadas. Hemos intentado así aterrizar la categoría de “oprimidos” siguiendo al propio Benjamin, tanto en su apartado “Movimiento social” del *Libro de los Pasajes*, como en la exposición que sobre los héroes de la vida moderna hace en su *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*, en donde le pone rostro a esta masa anónima. Así, presentamos al trapero, al proletario, al mendigo, al apache (el delincuente), al conspirador profesional; tipos sociales que habitaron el París del siglo XIX, que es hacia donde Benjamin se dirige para pesquisar los orígenes de la modernidad capitalista, por encontrar que en ese momento histórico y en ese lugar se concentraba en *status nascendi*, lo que después se expandiría por casi todo el orbe y que conocemos como modernidad capitalista. Sin embargo, como intentamos mostrar, entre estos tipos humanos, entre estas figuras marginales, rostros diversos de los oprimidos, hay uno en particular que puede aglutinar al resto: se trata del pilluelo, al que nos hemos referido principalmente como niño rebelde.

Benjamin cierra su apartado “Movimiento social” no sin intención con este tipo social, indicando además que Victor Hugo lo perfila a través de Gavroche de *Los miserables*; personaje que, es necesario insistir, fue construido por Hugo basándose en personas y hechos reales. Si la socialidad capitalista está dirigida a truncar a los sujetos para que no puedan constituirse como sujetos revolucionarios, en el pilluelo encontramos todo aquello que en otros ha sido truncado, digamos, en estado natural. El pilluelo, pues, encarna al sujeto revolucionario, reúne las cualidades del sujeto que dotado de presencia

⁶ Benjamin, “Tesis IV”, en *Tesis sobre la historia*, p. 38 (sin cursivas en el original).

de espíritu, alegría, irreverencia, valor, confianza, busca transformar la realidad y lucha por no ser devorado por la maquinaria capitalista.

Nos planteamos algo similar a lo que realiza Irving Wohlfarth con la figura del trapero, al hacer de éste una mónada a partir de la cual es posible tanto entender las múltiples facetas de la labor del historiador materialista (“camarógrafo experto, profeta vuelto hacia el pasado, ángel”), como el conjunto del *Libro de los Pasajes*.⁷ En nuestro caso, hemos tomado al niño rebelde —retomando una metáfora de Wohlfarth— como un cristal a través de cuyas facetas es posible reflejar los diversos rostros de los oprimidos y la capacidad de transformar la realidad que poseen. En el más pequeño y aparentemente insignificante, encontramos así el más espontáneo y claro despliegue de la praxis revolucionaria.

En el tercer capítulo nos hemos propuesto mostrar cómo a través de sus programas radiofónicos Benjamin desarrolla su pedagogía revolucionaria, así como la íntima coherencia que éstos tienen con los ejes que vertebran su obra: su crítica a la modernidad capitalista y el despertar. Y es que aun cuando sus colaboraciones para la radio fueron desestimadas por el propio Benjamin, consideramos que se articulan con sus planteamientos teóricos, a lo que se añade que sus intervenciones en la radio fueron un ejercicio en el que Benjamin tradujo en términos sumamente asequibles elementos dirigidos a desarrollar un pensamiento crítico en su auditorio, tomando el filósofo el papel de narrador.

Partiendo de la premisa de que las nuevas tecnologías pueden servir como medios que coadyuven a la emancipación, Benjamin supo aprovechar la radio para llegar a un público mucho más amplio del que podía llegar como académico o como intelectual. A través de sus programas puso al alcance del gran público temas aparentemente privativos de la alta cultura de las élites, a la vez que reivindicó la cultura popular y buscó promover entre sus radioescuchas un posicionamiento activo, llamándolos a participar por ejemplo a través de juegos con preguntas,⁸ o bien proponiendo ejercicios dirigidos a aguzar el pensamiento y las capacidades de observación y escucha de su auditorio, además de conectar con el presente, el contexto y la cotidianidad de su público los más variados temas. En general, consideramos que sus programas, y en particular los dirigidos específicamente a los niños, buscaron estimular el germen subversivo presente en las infancias, haciéndolo creativamente y con suma astucia.

⁷ “...la totalidad del *Libro de los Pasajes* es reflejada en la “imagen dialéctica” del trapero” (cfr. Irving Wohlfarth, “Et Cetera? The Historian as Chiffonier”, *New German Critique*, núm. 39, otoño 1986, p. 144).

⁸ Como por ejemplo es posible ver en su texto radiofónico “¡Vaya día!” (en *El Berlín demoníaco*, trad. Joan Parra Contreras, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 157-166).

En este trabajo hemos explorado, siguiendo a Benjamin, las posibilidades de emancipación vinculadas con la infancia. Partimos de su diagnóstico sobre la modernidad capitalista, signada por la barbarie, la destrucción de la experiencia y el fascismo, para abrir un horizonte que nos permita avistar las vías alternas que el filósofo explora, en donde las tareas del narrador, el filósofo e historiador materialista y el revolucionario se entrecruzan.

Los diferentes vínculos que encontramos entre la infancia y las posibilidades de emancipación, podemos diagramarlos, en toscas pinceladas, del modo siguiente: la infancia de cada sujeto en sí misma ofrece luces que proveen de esperanza, fuerza y valor, así como de elementos concretos para el despliegue de una praxis revolucionaria; la infancia de la modernidad capitalista permite comprender los orígenes de la catástrofe presente; la cognición infantil provee de un método para la construcción de imágenes dialécticas para el despertar; la infancia ofrece un modelo distinto de sujeto de conocimiento; las infancias, y en particular las más vulneradas e invisibilizadas —en la medida en que se resisten a ser domeñadas por la socialización burguesa— ofrecen un modelo de sujeto revolucionario; la infancia provee de elementos para replantear la labor del historiador y filósofo materialista; la infancia tiene una germen subversivo que es posible alimentar, acrecentar y orientar a través de una pedagogía revolucionaria.

La infancia, pues, abre un espacio de esperanza y de posibilidades de transformación social porque permite recordar la existencia de otro yo y de otra realidad dentro de la realidad dominante, además de una particular alegría, astucia, irreverencia y presencia de espíritu, y una manera de mirar el mundo desde afuera, con ojos nuevos; de ahí que Benjamin insistiera en que el niño aún conserva la capacidad de percibir lo nuevo, y no solamente, sino de crearlo.

Estamos al tanto de la impresionante cantidad de literatura secundaria que se ha producido y se continúa produciendo sobre la obra de Walter Benjamin, así como de la intensa labor editorial en torno suyo, manifiesta en la edición y reedición de sus textos, presentados en múltiples combinaciones y que en ese sentido muestran la diversidad de constelaciones de sentido posibles a partir de un mismo material. También estamos conscientes de que ha llegado a convertirse en un autor de moda, lo que por un lado hace patente la actualidad de su obra y el hecho de que “escribió para nosotros”,⁹ como por otro lado conduce, si cabe tal expresión, a que se mercantilen sus palabras, haciendo de las

⁹ Como señala Luis Arizmendi (“Walter Benjamin y Ernst Bloch: La crítica a la barbarie y el nazismo”, El Colegio de México, 4 de mayo de 2017, <https://youtu.be/8AEJKHEzB54>).

referencias a su obra una especie de comodín dirigido a dar realce a los textos. Asimismo sabemos sobre los inacabables debates en torno a su obra, dentro de los cuales pueden distinguirse dos grandes partidos: aquellos que sostienen una postura que destaca la vertiente teológica del pensamiento benjaminiano, y aquellos otros que clasifican su obra como teoría crítica. En particular, siguiendo a Susan Buck-Morss, nosotros consideramos que en Benjamin hay tanto una como la otra orientación (es decir, teológica y materialista); la complejidad de su obra precisamente se debe a que articula una y otra, como es patente en la conocida imagen con la que abre sus *Tesis sobre la historia* en la que un autómatas ajedrecista que representa el materialismo histórico es movido por un enano jorobado que representa a la teología.

En este trabajo hemos querido seguir aquello que despertó en nosotros la lectura del *Libro de los Pasajes*, en el que de una forma sumamente enigmática se lee un texto—retomando una expresión del propio Benjamin— escrito con “tinta invisible” tras esa acumulación aparentemente fortuita de citas, y cuya única orientación, “sólo” son —según el juicio de muchos de sus intérpretes— los títulos que distinguen cada apartado, las notas del filósofo y los ensayos que compuso éste con aquellas citas y notas. Nuestro segundo capítulo es resultado de la intención de hacer explícito el texto que vimos aparecer en la lectura de su apartado “Movimiento social”; texto que nos condujo al niño rebelde y a Gavroche con particular fuerza y que hemos intentado mostrar, tejiendo las notas que Benjamin reunió con uno de los ensayos que elaboró con esas notas.¹⁰ Estamos claras de que la nuestra es una lectura entre muchas posibles, sin embargo nos hemos arriesgado a presentarla en primer lugar porque pone en el centro a la infancia y concretiza el papel que ésta tiene en la construcción de vías alternas a la modernidad capitalista, además de que con ello hemos intentado poner en práctica nuestra facultad mimética, y en particular, porque así mostramos que el *Libro de los Pasajes* tiene una íntima coherencia y que efectivamente *es* un libro, no un esqueleto, no un proyecto inacabado.¹¹

Nos parece también relevante destacar que consideramos que en el *Libro de los Pasajes* se hace patente una postura ética de Benjamin: al igual que Siegfried Kracauer —como señala en su reseña sobre *Los empleados*—, “se quita su birrete de graduación de sociólogo”¹² (de filósofo o de historiador) y hace suya

¹⁰ Nos referimos a “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”.

¹¹ Consideramos que en cada uno de los apartados sería posible hacer un intento similar de “transcribir” el texto que está oculto detrás de las notas, y en conjunto con todo el libro; desde luego sería una tarea titánica, pero se podría emprender de forma colectiva.

¹² Benjamin, “Prólogo. Sobre la politización de los intelectuales”, en Siegfried Kracauer, *Los empleados*, Gedisa, Barcelona, 2008, p. 93 (el que aparece como prólogo de la edición en castellano de *Los empleados*, es una reseña hecha por Benjamin para *Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus and Politik*, de 1930).

la tarea que Marx señala en su Tesis 11 sobre Feuerbach. ¿Filosofía para qué? Para la emancipación, para transformar el mundo; tarea para la cual necesita situarse detrás de su obra.

En tanto colector de los “desechos de la historia”, [el filósofo e historiador materialista] también sería un autor incógnito que por ejemplo busca abandonar las prerrogativas tradicionales de la autoría para ocupar una posición más marginal, anónima y subterránea que permita, idealmente, hablar a los materiales históricos por sí mismos.¹³

Como señala Benjamin, la forma más respetable en la que puede actuar un gran señor (un intelectual, un Herr Professor) ante una catástrofe, es “distribuyendo sus tapetes persas para que sean usados como mantas y cortar sus costosas cortinas para convertirlas en vestimentas”.¹⁴ Dar un paso atrás, dejando de lado la posición privilegiada de autor es un acto de generosidad profundo, para así ponerse al servicio.¹⁵

Benjamin se percata de que él como autor no es más importante que las pequeñas luces que pueda aportar su obra, la cual necesita ser puesta al alcance de los sin voz y sin nombre. Como el trapero, reúne cosas olvidadas, minimizadas y de los géneros más distintos, con la esperanza de que se les haga justicia, que se las utilice... para el despertar. Wohlfarth usa una sugerente metáfora para referirse al enorme y heterogéneo reservorio de notas que integra el *Libro de los Pasajes*: dice que Benjamin construye con éstas, barricadas. Y es que las barricadas están construidas con cualquier cosa de la que se pueda echar mano,¹⁶ además de ser espacios defensivos y creativos: al calor de la barricada los insurrectos se encuentran, se urden lazos profundos de compañerismo y también son espacios de intercambio de ideas, de proyección de planes de acción, y de compartición de sueños, siempre que la acometida que se esté enfrentando lo permita.

El *Libro de los Pasajes* es, diríamos, clara expresión de que Benjamin se tomó completamente en serio sus palabras y su tarea: el material para el despertar está ahí; somos nosotros quienes necesitamos revelar esas imágenes a la luz de nuestro presente y construir las imágenes dialécticas para el despertar

¹³ Wohlfarth, “The Historian as Chiffonnier”, p. 144 (la traducción es nuestra).

¹⁴ Cfr. Benjamin, correspondencia, 6 de febrero de 1935, *apud* Irving Wohlfarth, “The Historian as Chiffonnier”, p.150n (la traducción es nuestra).

¹⁵ Ya en uno de sus escritos de juventud Benjamin refiere estar al servicio del “espíritu” y de valores como la verdad y la lealtad: “El sentido, lo verdadero, lo bueno, lo bello, está fundamentado en sí mismo; ¿de qué nos sirve ahí la experiencia? [...] Pero el filisteo no comprende que existe algo más que la experiencia, que hay valores (inexperimentables) a cuyo servicio nosotros estamos [...] ¿Viviremos acaso a la manera de quienes no conocen el espíritu, de aquellos cuyo yo indolente es lanzado por la vida como por las olas al acantilado? No. Cada una de nuestras experiencias tiene sin duda alguna contenido. Nosotros mismos le daremos contenido desde nuestro espíritu [...] Nada odia más el filisteo que los “sueños de juventud” [...] Pues lo que se le aparecía en esos sueños era la voz del espíritu, que una vez también le llamó a él, como a todas las demás personas” (Benjamin, “Experiencia”, pp. 55-56, sin cursivas en el original).

¹⁶ Dice Wohlfarth que Benjamin “saqueó la biblioteca para extraer cualquier cosa que pudiera servir a la causa revolucionaria” (“The Historian as Chiffonnier”, p. 150).

colectivo. Desde luego esta es una de las muchas interpretaciones posibles de ese texto en particular y del sentido de la obra de Benjamin en general. Sin embargo, a nuestro juicio, una cuestión que sería importante plantear a los intérpretes de la obra de Benjamin es la cuestión de la autoría y la autoridad: ¿cómo arrogarse autoridad sobre la obra de alguien que precisamente renegó de toda autoridad? Quizás en ese sentido, si leemos a este filósofo, podríamos intentar ser más generosos. Lo que es en verdad importante es qué vamos a hacer con lo que Benjamin, quien se jugó la vida en su obra, nos dejó, porque el despertar se hace cada vez más un asunto de vital importancia: hemos creado un mundo para el que quizás la denominación de bárbaro es ya insuficiente. La vida está amenazada terriblemente, más ahora que vemos reaparecer la amenaza de una tercera guerra mundial.

Al final del segundo capítulo hemos mencionado que el necropoder está dirigiéndose con particular crueldad hacia las infancias. No sólo es el hecho de que hemos ya consumido parte de los recursos que debían sustentar la vida de quienes ahora son niños y de que nuestro estilo de vida pone en riesgo la vida humana en el planeta junto con la de muchas otras especies; es que hay además una embestida dirigida muy específicamente hacia las infancias que busca degradarlas, alienarlas, torcerlas, explotarlas, mercantilizarlas, o aniquilarlas. Y es que si bien la crueldad y la cultura de la muerte son consustanciales a la modernidad capitalista, consideramos que en los últimos años ha sido desplegada una embestida particularmente enfocada hacia las niñas y los niños, quizás por ser éstos un reducto no colonizado por la lógica mortífera del capital, esto es, precisamente por el germen libertario sumamente potente que en ellos se encuentra y hacia el que precisamente apuntó Benjamin. Pero ésa es otra historia y debe ser contada en otra ocasión.

Epílogo

Los niños del estallido social en Chile

En la víspera de la primavera de 2019 estallan las protestas en Santiago de Chile, extendiéndose con extrema rapidez por todo el país. El detonante es el aumento en el precio del transporte público, pero muy pronto cobra las dimensiones de la brutal injusticia y despojo que ha experimentado ese país desde la dictadura de Pinochet. Niños y niñas han llevado desde el inicio la batuta en las movilizaciones en el metro y las calles, en donde desde el 18 de octubre se grita a voz en cuello “Chile despertó”. Los rostros dejan su rictus agrio y las miradas empiezan a encontrarse. La gente charla, se ríe, canta, sale a la calle a hacer lo que le viene en gana. Es como una gran nave de los locos. Están felices porque desde hace décadas han vivido con miedo y ahora sienten que están un poco menos maniatados, y comienzan a confiar en el vecino porque han coincidido en los cacerolazos, que en ese repiquetear de ollas y de cualquier cosa que pueda reproducir el coro de “El pueblo unido jamás será vencido”, hace patente el generalizado hartazgo.

En las calles se pelea a diario. En Santiago, sobre todo en el centro de la ciudad. Las “grandes alamedas” de las que hablaba Allende están repletas. La gente canta, baila, se ríe, ondea banderas, bebe cerveza, come empanadas, completos y sopaipillas. El gas lanzado por los carabineros contra los manifestantes pica en ojos, nariz y garganta permanentemente, pero no parece importar. Hay una gran fiesta en las calles. Las canciones revolucionarias de Violeta Parra y Víctor Jara se toman de la mano con la música pop de Los prisioneros. Los chilenos están hambrientos de cantar a voz en cuello quiénes son y qué quieren. Conforme van pasando los días, las banderas rojo, azul y blanco van siendo sustituidas por la bandera mapuche y por una nueva versión de la bandera chilena en negro y blanco. Las paredes están completamente llenas de pintas, grafitis, y verdaderas obras artísticas. Es una explosión de creatividad. Muchas de las personas que concurren a la protesta-fiesta, van disfrazadas. Casi todos van embozados para que los carabineros no los identifiquen y para protegerse del permanente asedio de los gases lacrimógenos, los balines y el agua de los carros lanzagua.

Esta enorme fiesta-protesta tiene su corazón en el monumento a Baquedano, quien no deja de tener compañía en su cabalgata, pues siempre hay un joven que se encarama junto a él y ondea una bandera. Sin embargo, para que esta fiesta tenga lugar, hay un grupo que está frontalmente combatiendo a los carabineros, mejor conocidos como “pacos”. Por aquello de la supuesta consideración a los derechos

humanos, estos cuerpos represivos no usan balas propiamente, sino balines que están compuestos en su mayor parte por plomo y causan igual daño. Los pacos no dejan de lanzar estos balines y para noviembre de 2019 ya hay más de 100 personas que han perdido algún ojo. El combate es encarnizado. Los pacos lanzan balines y bombas con gases lacrimógenos directamente a la cara, el cuerpo y a corta distancia, y los defensores de la gente, piedras, y en ocasiones alguna molotov. El paisaje urbano se ha alterado del todo. A la alameda le quedan ya pocos adoquines: la ciudad provee así de las armas defensivas. Es la llamada segunda línea la que se dedica incansablemente a sacar los adoquines y a romper las banquetas para proveer de material a los combatientes de la primera línea.

Las barricadas son muy provisionales. Están en movimiento continuo. Diríamos que la barricada son las personas que ponen su cuerpo para evitar que los pacos lleguen a disolver la protesta a la Plaza Baquedano, recién bautizada como Plaza Dignidad. La mayoría son muy jóvenes, es notorio, aunque también se ven personas más maduras dando batalla. Desde luego, nadie fuera de la primera y segunda línea conoce bien los rostros y menos aún los nombres de los combatientes, pero lo que es un secreto a voces, es que muchos de aquellos que están en la primera línea son “niños del Sename”.¹ Algunos quizás ya sean mayores de edad, pero la denominación “niño del Sename” les queda porque se criaron en esa institución; o por decirlo más claramente: sobrevivieron a esa institución durante su infancia.

Se ha llegado a saber incluso que algunos niños escaparon del Sename para unirse a las protestas. Ellos, los más vulnerados, no dudan en poner el cuerpo y la vida para que esa fiesta-protesta siga todos los días, y quienes están en Plaza Dignidad lo saben. Cuando los niños combatientes la atraviesan con su rostro cubierto, el torso desnudo muchos de ellos, y con escudo en mano, la gente los vitorea, les ofrece comida y bebida, busca acercárseles. Son los héroes del estallido social.

Ellos caminan con el paso firme y seguro de quienes no tienen miedo y al mismo tiempo conocen la brutal crueldad del monstruoso aparato que les pisa los talones. Cuando caen heridos, ninguna institución les brinda ayuda médica; de ahí las brigadas de médicos voluntarios que los asisten en el mismo lugar de combate. Si los pacos los toman presos, de sobrevivir a los golpes y a la tortura, saben que les espera otra larga tortura de vuelta al Sename, donde son violentados de todas las formas posibles. Pero por esos instantes de libertad, por esa posibilidad de devolver con piedras todas las

¹ Servicio Nacional de Menores. Es la institución del Estado chileno que se encarga de los niños sin hogar o sin familia y los niños que han sido violentados por sus familias.

inequidades sociales, violencias, despojos, abusos que han recaído en sus cuerpos, hacen verdaderas proezas de valentía.

La enorme valentía de la primera línea es directamente proporcional al grado de crueldad de los pacos: entrenados desde la lógica mortífera del pinochetismo, son asesinos a sueldo que buscan por todos los medios hacer el mayor daño posible. Por eso son sumamente odiados. Son los perros de caza de la burguesía que vive cruzando el río Mapocho, en lo que se ha llamado “barrio alto” y que es una verdadera bofetada a las poblaciones periféricas: en la “pobla”, se hace manifiesto que Santiago es un desierto, mientras que en “barrio alto” han importado el suburbio californiano y un fragmento de Manhattan: junto con el verdor robado del uso desmedido del Mapocho se levantan suntuosos edificios que simulan los de primer mundo.

Es significativo que las protestas tengan su epicentro justo en la frontera entre “barrio alto” y el resto de la ciudad. El aparato represivo y sus perros de caza buscan cada vez con mayor violencia contener las protestas, que han llegado a desbordarse por breves momentos hasta el gueto de los privilegiados, quienes refrendan su respaldo a dicho aparato montando a sus niños en los carros que lanzan agua, gases o que sirven para apresar a los manifestantes; paseos dominicales en que los carabineros se muestran solícitos y gentiles, ofreciendo a los niños del Chile blanco y acaudalado, el rostro opuesto que ofrece a diario a los niños del Sename y de la pobla, y a todo aquel que se atreva a manifestarse.

Fuera de “barrio alto” el repudio a los pacos es generalizado. No hay presupuesto que alcance para reparar o remozar la cantidad de patrullas y carros de combate dañados. Los manifestantes les hacen pintas y les lanzan cuanto objeto encuentran a mano e incluso se montan en ellos. En varios lugares de Chile se han visto “domadores de guanacos”, que con increíble agilidad se montan en los carros lanzagua y desvían el líquido tóxico para que no caiga en los manifestantes. Otros se dedican a recoger las bombas lacrimógenas y a sumergirlas en agua para desactivarlas. Son incontables las muestras de valor frente a la violencia de Estado, que desde el inicio del estallido decretó el estado de excepción y el toque de queda.

Sin embargo, no hay dique que contenga el estallido vital. La primavera se desborda y la creatividad florece. Las personas se reúnen en cabildos, se hacen ollas comunes, cientos de organizaciones se hacen presentes, se comparte y crea música, poesía, pintura, se escriben manifiestos... La justicia que la

dictadura dejó pendiente ha llegado a cobrar cuentas, pero desde un lugar distinto: estos niños y jóvenes, nietos muchos de ellos de detenidos desaparecidos, hacen patente no sólo su claridad sobre la situación política y social del país, sino la ausencia de miedo, e incluso de odio y rencor.

Los más jóvenes se han lanzado a las calles y han sido seguidos por el resto de la sociedad. Ellos son los grandes héroes del estallido social chileno que detonó el proceso que al día de hoy se refleja tanto en la nueva constitución que se escribió para dejar atrás la de Pinochet, como en el hecho de que haya llegado a la Presidencia un joven proveniente de las filas del movimiento estudiantil que salió a exigir educación sin lucro en la primera década del 2000. Estos niños y jóvenes están llamando a despertar a sus padres de la pesadilla del pinochetismo, retomando los sueños de sus abuelos.

REFERENCIAS

- Walter BENJAMIN, *Libro de los Pasajes*, ed. Rolf Tiedemann, trads. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005.
- , *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*, prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1998.
- , *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1999.
- , *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 73-199.
- , *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, edición, traducción e introducción Bolívar Echeverría, México, UACM/Itaca, 2008.
- , *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, trad. Andrés E. Wikert, introducción Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2003.
- , *El autor como productor*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2004.
- , *Infancia en Berlín hacia 1900*, trad. Klaus Wagner, Madrid, Alfaguara, 1982.
- , *Escritos autobiográficos*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza, 1996.
- , *Dirección única*, trad. Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, Madrid, Alfaguara, 1987.
- , *El narrador*, trad. Pablo Oyarzun, Metales pesados, Santiago de Chile, 2008.
- , *Denkbilder. Epifanías en viajes*, trad. Susana Mayer, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2011.
- , *Materiales para un autorretrato*, trad. Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- , *Haschisch*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1995.
- , *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
- , *El Berlín demoníaco. Relatos radiofónicos*, trad. Joan Parra Contreras, Barcelona, Icaria, 1987.
- , *Radio Benjamin*, ed. Lecia Rosenthal, trad. Joaquín Chamorro, Madrid, Akal, 2015, pp. 7-27; 31-44; 57-74; 81-102; 191-207; 247-271; 375-401.

Walter BENJAMIN, *Historias desde la soledad y otras narraciones*, trads. Ariel Magnus y Jorge Monteleone, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2015.

-----, “*Las afinidades electivas de Goethe*”, en *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 13-102.

-----, “Experiencia y pobreza”, Centro de Estudios Miguel Enríquez, “Archivo Chile”, <https://semioticaenlamla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf>

-----, *Obras*, libro II, vol. 1, ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2005, pp. 9-13; 54-56; 77-107; 162-222; 241-244.

-----, *Obras*, libro IV, vol. 1, ed. Tillman Rexroth, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2010, pp. 177-247; 346-350; 466-471.

-----, “Prólogo. Sobre la politización de los intelectuales”, en Siegfried Kracauer, *Los empleados*, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 93-101.

Referencias secundarias

Giorgio AGAMBEN, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003.

Luis ARIZMENDI, “Walter Benjamin y Ernst Bloch: La crítica a la barbarie y el nazismo”, conferencia en El Colegio de México, 4 de mayo de 2017 (<https://youtu.be/8AEJKHEzB54>)

Zygmunt BAUMAN, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, trad. Victoria Boschiroli, Barcelona, Gedisa, 2000.

María BELFORTE, *Política de la embriaguez. Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 2016, pp. 11-131.

Lenard BERLANSTEIN, “Vagrants, Beggars, and Thieves: Delinquent Boys in Mid-Nineteenth Century Paris”, en *Journal of Social History*, vol. 12, núm. 4, verano de 1979, pp. 531-552.

Susan BUCK-MORSS, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. Nora Rabotnikof, Madrid, La balsa de la Medusa, 2001.

-----, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Interzona Editora, 2005.

Italo CALVINO, *Seis propuestas para el próximo milenio*, trads. Aurora Bernárdez y César Palma, Madrid, Siruela, 2001.

Howard CAYGILL, *Walter Benjamin. The colour of experience*, Nueva York, Routledge, 2005, pp. x-xiv; 1-32.

- Adrián CORDELLAT, “Jordi Nomen: ‘Escuchamos poco a los niños y eso es un grave error’”, en *El País* (<https://elpais.com/mamas-papas/expertos/2021-12-20/jordi-nomen-escuchamos-poco-a-los-ninos-y-eso-es-un-grave-error.html>)
- Georges DIDI-HUBERMAN, *Supervivencia de las luciérnagas*, trad. Juan Calatrava, Madrid, Abada, 2012.
- Ricardo FORSTER, *W. Benjamin – Th. Adorno: el ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, pp. 109-144.
- Stefan GANDLER, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, México, Siglo XXI/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Autónoma de Querétaro, 2009, pp. 37-84.
- José María GONZÁLEZ GARCÍA, “Los ángeles de Franz Kafka en Walter Benjamin”, en J. A. Roche Cárcel (ed.), *La Sociología como una de las bellas artes. La influencia de la literatura y las artes en el pensamiento sociológico*, Barcelona, Anthropos, 2012, pp. 79-128.
- , “Walter Benjamin y los Ángeles de la Memoria en la ciudad de Berlín”, en María Elena Cantarino Suñer y Faustino Oncina Coves (eds.), *Estética de la Memoria*, Valencia, Universitat de València, 2011, pp. 59-84.
- , “Walter Benjamin: The Angel of Victory and the Angel of History”, *Benjamin-Studien*, vol. 2, 2011, pp. 195-222.
- Rafael GUMUCIO, “El sistema Gavroche”, *Letras Libres*, núm. 215, 2 de agosto de 2019, pp. 39-43 (<https://letraslibres.com/revista/el-sistema-gavroche/>)
- Sonsoles HERNÁNDEZ BARBOSA, *Sinestesias. Arte, literatura y música en el París fin de siglo (1880-1900)*, Madrid, Abada, 2013.
- Victor HUGO, *Los miserables*, trad. Nemesio Fernández Cuesta, Barcelona, Planeta, 2018.
- Martin JAY, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 15-23, y 365-417.
- Michael LÖWY, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2012.
- Karl MARX, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1968.
- Reyes MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2006.
- Jeffrey MEHLMAN, *Walter Benjamin for Children. An Essay on his Radio Years*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1993, pp. 1-40.
- Rafael MONDRAGÓN VELÁZQUEZ, “Kropotkin y la infancia”, en *Revista Común*, febrero 9, 2021 (<https://revistacomun.com/blog/kropotkin-y-la-infancia/>)

- Claudio NARANJO, *El niño divino y el héroe*, España, Desclée de Brouwer, 2018.
- Mariela PELLER, “Un recuerdo de la infancia. Juego, experiencia y memoria en los escritos de Walter Benjamin”, *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 27, núm. 3, julio-diciembre de 2010.
- Pedro Joel REYES, “Experiencia, tiempo e historia”, en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel*, México, Era/FFyL-UNAM, 2005, pp. 117-124.
- Omar ROSAS, “Walter Benjamin: Historia de la experiencia y experiencia de la historia”, en *Argumentos*, 35-36 (“Homenaje a Walter Benjamin desde Colombia”), julio de 1999, pp. 169-185.
- Lecia ROSENTHAL, “Walter Benjamin en la radio: una introducción”, en Walter Benjamin, *Radio Benjamin*, ed. Lecia Rosenthal, trad. Joaquín Chamorro, Madrid, Akal, 2015, pp. 7-27.
- Miranda SACHS, “‘A Sad and... Odious Industry’: The Problem of Child Begging in Late Nineteenth-Century Paris”, *Journal of the History of Childhood and Youth*, vol. 10, núm. 2, primavera de 2017, pp. 188-205.
- Giulio SCHIAVONI, “Frente a un mundo de sueño. Walter Benjamin y la enciclopedia mágica de la infancia”, en Walter Benjamin, *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Bss. Ass., Nueva Visión, 1989, pp. 9-33.
- Gershom SCHOLEM, *Historia de una amistad*, traducción y presentación de J. F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 1987.
- Georg SIMMEL, *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.
- , “Contribuciones para una epistemología de la religión”, en *El individuo y la libertad*, trad. Salvador Mas, Barcelona, Península, 1998, pp. 139-149.
- , “El problema de la situación religiosa”, en *Sobre la aventura*, trad. Gustau Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Península, 1988, 187-203.
- Blanca SOLARES, “Destellos de la infancia en el pensamiento de Walter Benjamin”, en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel*, México, Era/FFyL-UNAM, 2005, pp. 221-234
- Carlos TAIBO, *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*, Madrid, Catarata, 2011.
- , *Walter Benjamin. La vida que se cierra*, Madrid, Catarata, 2015 (capítulo 4).
- Sergio TISCHLER (coord.), *Astillas de tiempo rebelde. Luchas y reflexiones desde la mirada de Walter Benjamin*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2019.
- Manuel E. VÁZQUEZ, *Ciudad de la memoria. Infancia de Walter Benjamin*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnànim, 1996.

Miguel VEDDA, “Emancipación humana y ‘felicidad no disciplinada’. Walter Benjamin y la poética del cuento de hadas”, III Seminario Internacional Políticas de la Memoria (http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-30/vedda_mesa_30.pdf).

----- (comp.), *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2008.

Juan VILLORO, “La utilidad del deseo”, en *América sin nombre*, núm. 20, 2015, pp. 11-14.

Paolo VIRNO, “Childhood and Critical Thought”, en *Grey Room*, 21, otoño de 2005, pp. 7-12.

Bernd WITTE, *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Irving WOHLFARTH, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeo-alemán*, trads, Esther Cohen y Patricia Villaseñor, México, D.F., Taurus, 1999.

-----, “Et Cetera? The Historian as Chiffonier”, *New German Critique*, núm. 39, otoño 1986, pp. 143-168.

-----, “Las políticas de la juventud: la lectura de Walter Benjamin de *El idiota*”, *Acta Poética*, vol. 23, núm. 1-2, 2002, pp. 143-164.

Páginas electrónicas

Milhaud, “El elefante de la Bastilla (París): Construcción y destrucción”, en Recuerdos de Pandora (<https://recuerdosdepandora.com/monumentos/el-elefante-de-la-bastilla-paris-construccion-y-destruccion/>)

Pixelkaya, “El elefante de la Bastilla”, en Historic Trash (<http://historictrash.com/category/francia/>).