



UNIVERSIDAD DE CHILE  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Departamento de Ciencias Históricas

EXPERIENCIA Y EXPERIENCIA HISTÓRICA  
EN WALTER BENJAMIN

Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia  
IGNACIO ALEJANDRO RAMOS RODILLO

Profesor guía: JOSÉ LUIS MARTÍNEZ CERECEDA

Santiago de Chile,  
Marzo de 2008

Dedicada a María José “Jo” Gutiérrez, quien nos dejara en 2003, año en que comencé este trabajo. Ahora, en el año en que le pongo término quisiera a su vez dedicar esta tesis a Nadia, quien siempre ha estado aquí, todo este tiempo.

## **AGRADECIMIENTOS**

A mi familia, por el apoyo incondicional. A todos los profesores que de una forma u otra me ayudaron durante la realización de este proyecto: Jaime Moreno Garrido, Ítalo Fuentes Bardelli, Miguel Valderrama, Aldo Yávar, Olga Ruiz y en especial a José Luis Martínez, por su paciencia y su comprensión a toda prueba. A los amigos y compañeros que me brindaron su apoyo durante todos estos años de trabajo -en especial a Pedro Musalem, Carolina González Bozo y a Pedro Sierra-, y a todos con quienes compartimos, durante el otoño y la primavera de 2004, las lecturas benjaminianas: Ítalo, Fer, Lipe, Cristóbal, Pedro, Lily, Valentina, Vicente, Jorge, Feña, Mateo, entre otros. Vaya a todos mi profundo agradecimiento.

## TABLA DE CONTENIDO

	Página
Introducción -----	6
<b>Capítulo I</b>	
Concepto y noción de experiencia -----	20
I.1. La experiencia científica -----	21
I.2. La experiencia tradicional -----	33
<b>Capítulo II</b>	
Teoría, crisis y recuperación de la experiencia -----	46
II.1. Experiencia y vivencia -----	47
II.2. El <i>shock</i> , la masa -----	56
II.3. Las correspondencias y la rememoración -----	71
<b>Capítulo III</b>	
La metodología y la experiencia de la historia -----	80
III.1. El recuerdo como recurso materialista -----	81
III.2. La iluminación histórica -----	93
III.3. Crítica del historicismo -----	100
III.4. Depuración del materialismo histórico -----	111
III.5. La imagen dialéctica -----	117
III.6. El mesianismo -----	127
Conclusiones -----	142
Bibliografía -----	145

## RESUMEN

La teoría benjaminiana de la historia acomete contra la separación entre historiografía e historicidad. El sitio que la experiencia ocupa en su pensamiento es central: permite articular una conciencia de la historia que es simultáneamente conocimiento del pasado y decisión política en el tiempo presente, abracando tanto aspectos personales del sujeto como temas y demandas culturales, sociales y políticas. Así la historia rebasa el texto narrativo, alejándose epistémicamente de sus márgenes disciplinares convencionales, a un tiempo que obedece a una determinada subjetividad, principio activo tanto para la labor del historiador como para la acción del agente político.

## INTRODUCCIÓN

Comúnmente, la educación que hemos recibido siendo estudiantes de Licenciatura en Historia en la Universidad de Chile -al menos en lo que respecta a mi generación de compañeros-, nos hace ver al historiador como a un intelectual inmerso en el cúmulo de fuentes y pruebas en pos de la reconstrucción del pasado, nada más. Este historiador ideal sólo consagraría su tiempo y su escritura a una reflexión sobre su actividad – reflexión que me parece esencial-, en tanto gesto crepuscular, es decir, para dejar una suerte de testamento ético-metodológico que coronaría los logros de su carrera, a la usanza del británico R.G. Collingwood –en “Idea de la Historia”-, por ejemplo. Desde esta perspectiva, el pasado se investiga, los archivos se escarban, se reconstruyen hechos y procesos, en fin, se hace historia sin tener la necesidad de definirla más que como una actividad rigurosa y justificada en sí misma. Esto ha conllevado que en los casos más antiguos, los historiadores sean los más cándidos especialistas de las humanidades y de las ciencias sociales: especialistas al tanto de cada una de las estrategias metodológicas de su disciplina, pero casi sin saber conceptualizar la historiografía dentro de los propios márgenes disciplinares, mucho menos capacitado para poder cuestionar sus principios epistémicos o ideológicos.

La formación, en general recibida en las escuelas de historia, tiene aún mucho de aquellas premisas científicas que han sido impulso de los estudios históricos, desde al menos el siglo XVIII, por ejemplo, una versión positivista de la objetividad –lo que “es” es sólo lo que está ahí, a la mano, lo que se lee en el documento escrito-, una aversión hacia fuentes de otra índole que no sean las clásicas fuentes oficiales, o en general lo que no corresponda con las formas clásicas del documento burocrático o de la escritura intimista y epistolar, entre otras. Pero sobremanera: la necesidad recurrente de objetivizar cualquier tipo de acercamiento al pasado. Esto se aprecia claramente cuando al presentarse los hechos, al reconstituirse los procesos y las estructuras, comúnmente nada se dice sobre los motivos extra-académicos que motivaron determinada

investigación, ni mucho menos sobre el eventual provecho que el conocimiento resultante ofrecería a quien escribe o a quien utiliza determinada historiografía. En tal sentido, todavía recuerdo con una sensación extraña, la ocasión en que cierto profesor del Departamento de Ciencias Históricas, a raíz de una pregunta acerca de las implicancias político-existenciales de su tema, respondió que en realidad se trataba de nimiedades que sólo eran dignas de mencionarse a la hora del café, nunca durante el trabajo. Esta experiencia también marcó a más de algún compañero, eso me consta.

Entonces pareciera que, según la antigua disposición de este oficio, más valdría optar por la prioritaria necesidad de reconstruir lo pretérito como un fin en sí mismo, que impudicamente alegar mociones personales -cualquiera que estas sean- fundadas en una convicción política o para aportar al caudal de conocimiento historiográfico desde una perspectiva distinta a las habituales. Si el viejo cientificismo equivale a un imperativo de rigurosidad en pesquisas, en críticas de fuentes, en los pasos de elaboración de textos y perspectivas de análisis, la historiografía puede a sí misma verse como “ciencia” cabal y orgullosamente. Pero si por ser científicos, los estudios históricos fuerzan la subjetividad del investigador a diluirse bajo los imperativos del método, bajo una definición de historiografía basada más en la tradición –un “deber ser” historiográfico- que en el cuestionamiento o en la búsqueda permanente, habría que dar un paso atrás. Esta situación se me fue haciendo visible en la medida en que fui trabando contacto con los profesores y con los textos que determinaban el “no va más” con este impersonalismo radical, por así llamarlo. Ese fue el momento también en que la conciencia política de mi generación fue haciéndose patente en cada una de las actividades que realizábamos dentro del Campus Juan Gómez Millas y en sus alrededores -Campus en el que, como es sabido, es casi imposible sustraerse a los vaivenes de la política doméstica. Desde entonces cundió la participación política y, junto a ésta, la lectura de toda la *doxa*, la lectura de la Nueva Historia Chilena, de los postestructuralistas, de los postmodernos, del esquizoanálisis, en fin, de casi cualquier área del conocimiento que lograra entregarnos herramientas teóricas. Pero lo que estaba detrás, siempre detrás, era una pulsión constante para saber cómo y saber hacer qué, respecto del país en que nos tocó vivir y en los en que nos tocó crecer -ahora sabemos más, pero pareciera que no hemos hecho nada. Fueron tantas las lecturas y tanto los temas que se dieron durante todos estos

años, que las tesis de grado que habría podido escribir serían muchas. He optado por el tema de la experiencia como una forma para adentrarme en esa relación tan poco tratada entre vida e historia, o dicho de otra manera, entre historicidad e historiografía.

Este tema surgió en una de esas tantas lecturas que parecieron fuera de contexto durante mis años de estudio. La lectura de las obras de Walter Benjamin me ofreció la posibilidad de pensar la historia desde una perspectiva radicalmente nueva, desde el momento en que comencé a leer las Tesis “Sobre el concepto de historia”, texto que me pareció deslumbrante y enigmático. En algún momento de estos últimos años, caí en cuenta que la tarea de desciframiento de sus textos coincidía con dos aspectos de relieve para nuestra disciplina: en primer lugar, la posibilidad de entender la historia en la abolición del objetivismo alegado más arriba, y en segundo lugar, la capacidad de entender el concepto benjaminiano de experiencia en un sentido histórico, es decir, no solamente filosófica ni literariamente. Ahora, ¿existían antecedentes para un proyecto de tesis de este estilo en la historiografía?, o mejor dicho ¿qué experiencia hay en la historiografía, dónde y cómo?

El historiador Eduardo Devés es claro al afirmar que existe una dimensión existencial en el corazón de la labor historiográfica, la que es evidente sobre todo cuando esta disciplina se pone al servicio de una causa política, desbordando así sus solas pretensiones académicas. En virtud de dicho compromiso, Devés afirma que “lo científico” en lo historiográfico, “(...) alude a la regularidad o determinación (...) en consecuencia, se riñe al menos desde cierto punto de vista con la libertad”<sup>1</sup>. La tarea que el historiador se adjudica desde tal perspectiva, le obliga a sustraerse a dicha cientificidad, para introducir en su trabajo una visión más completa y directa de sus sujetos, de sus representaciones y de los fines que la motivan. Los problemas metodológicos que derivan de este compromiso han sido evidentes, sobremanera en la constitución de especialidades como la historia social, la etnohistoria, la historia de género, el postcolonialismo, etcétera, que en sus “combates por la historia” llevan implícitos “combates por la identidad”, es decir, representan una pugna por reivindicar

---

<sup>1</sup> Eduardo DEVÉS, *Los que van a morir te saludan. Historia de una masacre. Escuela Santa María, Iquique, 1907*. Ediciones Documentas / Nuestra América Ediciones / América Latina Libros, Santiago de Chile, 1989. P. 27.



determinadas maneras del ser social e histórico que no han sido inscritas correctamente, con lo que la historiografía oficial opera como reflejo de las subalternidades de los grupos o comunidades que en ellas son sometidos<sup>2</sup>. Al fragor de estos combates, el recurso al concepto de experiencia ha sido de gran importancia. La investigadora argentina Elizabeth Jelin lo ha definido como “(...) las vivencias directas, inmediatas y subjetivamente captadas de la realidad (...) mediatizada por el lenguaje y por el marco cultural interpretativo en el que se expresa, se piensa y se conceptualiza”<sup>3</sup>. Constituye un concepto amplio que permite reinstalar e iluminar situaciones del pasado y del presente, más precisamente la existencia y la vida de sujetos omitidos y negados en la historia oficialista. En el fondo, la experiencia lleva de la mano para la historiografía, y también para el resto de las ciencias sociales y las humanidades, la pregunta por el sujeto, o de otro modo, la inclusión en ella de perspectivas más subjetivas que podrían compensar la falta de libertad, como dice Devés, que conlleva su celo extremadamente científicista.

La instalación histórica de la experiencia, por lo mismo, ha logrado constituir evidencias y sujetos históricos no convencionales, heterodoxos o situados en procesos de cambio y transformación de otra manera inabordables<sup>4</sup>. Con la concesión a ésta de una cierta autoridad, los historiadores que la toman en cuenta pretenden asimismo dar carácter histórico a un perfil total de la realidad que ha sido omitido, con lo cual es posible articular la historia de la diferencia económica, política, sexual, étnica y de todo tipo, en una eventual toma de la palabra por parte de las mismas comunidades e individuos antes siquiera audibles históricamente. Con esta emergencia disciplinar del sujeto y de la experiencia han surgido a su vez preguntas sobre la verdad histórica –acerca de la inscripción de la experiencia originada en un sujeto como base del conocimiento- y sobre el tipo de realismo historiográfico al que habrá de acogerse –es decir, una cierta fidelidad a lo sucedido y cómo debería esta ser representada<sup>5</sup>. Con lo anterior, las investigaciones y escrituras de la historia se han visto cada vez más cruzadas por situaciones y personas concretas, tanto en el presente como en el pasado, sobre las que se echa luz en base a

---

<sup>2</sup> Beatriz SARLO, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2005. P. 27.

<sup>3</sup> Elizabeth JELIN, *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores / Social Science Research Council, Madrid, 2002. P. 34.

<sup>4</sup> Joan W. SCOTT, “La experiencia como prueba”, en Neus CARBONELL y Meri TORRAS, *Feminismos literarios*. Arco Libros, Madrid, 1999. Pp. 80-81.

<sup>5</sup> SARLO, *Tiempo pasado*, p. 27.

evidencias, documentos o por medio de testimonios, como una manera de hacer ingreso en la vida misma de los sujetos en cuestión. “Cuando la prueba ofrecida es la prueba de la ‘experiencia’, se refuerza todavía más el derecho a la referencialidad: después de todo, ¿qué podría ser más cierto que la propia afirmación de un sujeto sobre lo que ha vivido? (...) Cuando la experiencia se toma como el origen del conocimiento, la visión del sujeto individual (la persona que tenía la experiencia, o bien la o el historiador que la narra) se convierte en la base de las pruebas sobre las que se construye la explicación”<sup>6</sup>.

A partir de tal referencialidad, es necesario poner de relieve el testimonio del historiador Leonardo León. Cuenta que durante su época de estudiante, abordando académicamente acontecimientos tales como la huelga de la carne de 1905 en Santiago y Valparaíso, la Matanza de la Escuela Santa María de Iquique de 1907, o frente al etnocidio mapuche perpetrado por el Estado chileno, no dejaba de preguntarse: “¿qué podíamos hacer cuando como aspirantes a historiadores nos enfrentábamos a hechos de una naturaleza tan terrible?”<sup>7</sup>. Lo que trasluce su testimonio es la convicción de estar presenciando un drama humano -mezcla de lucha social y masacre- que trasciende enormemente la fría exposición de los hechos “tal cual habrían sido” según la mirada de la historia oficial, convicción a su vez acompañada de una duda persistente sobre la veracidad de dicha representación. Fruto de esta inquietud, para León “(...) leer las páginas de diarios, informes y documentos se fue transformando en una experiencia traumática porque detrás de cada verdad oficial se escondían mil realidades”<sup>8</sup>. Mil realidades que forzosamente debían ser inscritas de alguna manera, a partir de otra mirada histórica, para al menos disipar la sobria apariencia de orden político y social sostenido por la verdad oficial. Ante la dicotomía entre la borradura de los sujetos populares y la posibilidad de su visibilización, se da una diferencia extrema que este historiador ha sabido destacar: “(...) lo que se nos enseñó y se nos enseña es que en Chile hay dos historias: la que se conoce y la real”. La primera corresponde a una “(...) memoria pública que se ajusta globalmente a la imagen que de sí desean tener los que

---

<sup>6</sup> SCOTT, “La experiencia como prueba”, p. 82.

<sup>7</sup> Leonardo LEÓN, “Los combates por la historia”, en Sergio GREZ y Gabriel SALAZAR, *Manifiesto de Historiadores*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1999. P. 92.

<sup>8</sup> LEÓN, “Los combates por la historia”, p. 93.

han sustentado y sustentan el poder<sup>9</sup>”, la historiografía oligárquica, como diría el autor. Ahora, la segunda, la historia “real”, satisfaría esa necesidad ineludible de otorgar una narrativa histórica para la existencia de los sujetos no-oligárquicos, un discurso que los inscriba y los deleve desde su propia manera de ser.

Lo que implica la concreción de esa historia “real” representa una sola gran tarea, que es la de “(...) construir sujetos fijos y autónomos, y que sean considerados como fuentes viables de un conocimiento que proviene del acceso a lo real”<sup>10</sup>. Ese afán constructor habrá de orientarse en dos direcciones. En primer lugar, hacia la constitución de una subjetividad pretérita o referencial, es decir, la de aquellos sujetos del pasado que son ahora puestos en escena como evidencias de una verdad histórica que debe ser reivindicada. Un buen ejemplo de esto es lo planteado por Devés en “Los que van a morir te saludan. Historia de una masacre”, libro de la década de 1980, en el que busca mostrar la matanza de la Escuela Santa María de Iquique de 1907 como precedente en miniatura de la masacre a gran escala perpetrada en Chile a partir de septiembre de 1973. Allí plantea que el objetivo de su investigación ha sido “(...) explicarnos las razones de ciertos acontecimientos a la vez que comprender lo que era, lo que había sido Chile (...)”, en el fondo, saber cómo “(...) habían sido los hombres del pasado, su vida, sus acciones; entender su existencia, compenetrarnos de sus actitudes, trabajos y creencias”<sup>11</sup>. Aquí la historiografía se da al rescate de experiencias del pasado que, como vivencias compartidas y mediatizadas culturalmente, constituyeron un tipo específico de subjetividad histórica –dado el caso, el obrerismo político y social, que ha sido crucial para el desarrollo posterior de la realidad chilena. Por lo general, el rol de lo experiencial en esta dirección es el de constituir una “memoria organizada y sistematizada”<sup>12</sup>, “(...) todo esto para no creerse naciendo puramente el día que como individuos venimos al mundo, para convencerse que somos herederos forzosos de muchas cosas de las que no nos liberaremos así no más; cosas con las que hay que aprender a convivir, o mejor dicho, a vivir y en lo posible a ser felices con ellas a

---

<sup>9</sup> LEÓN, *Op. Cit.*, p. 10.

<sup>10</sup> SCOTT, “La experiencia como prueba”, p. 89.

<sup>11</sup> DEVÉS, *Los que van a morir te saludan*, p. 19.

<sup>12</sup> Sergio CANIUQUEO, Rodrigo LEVIL, Pablo MARIMÁN y José MILLALÉN, *¡Escucha, winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2006. P. 16.

cuestas”<sup>13</sup>. En este sentido, lo que Devés pretende demostrar es que la vivencia en el pasado puede ser significativa para el presente, de otro modo, un pasado más lejano – diciembre de 1907- coincide con un pasado reciente -septiembre de 1973- con lo cual ambas experiencias repercuten con la misma intensidad en el presente del historiador.

Con lo anterior, es posible discernir una segunda dirección para la construcción de subjetividad histórica. Se trata en este caso de una subjetividad actual, la del propio historiador y la de quienes habrían de recepcionar su historiografía, que claramente no puede ser separada de la experiencia recobrada del pasado. En tal sentido y siguiendo con Devés, su trabajo deberá aclarar que “Chile ha sido un país de masacres, casi como todos los otros, por lo demás (...), se trata de entender eso y hacerse cargo”<sup>14</sup>. La constitución de esta historiografía implica así un abordaje de la experiencia en tanto “recurso para la investigación, en el proceso de obtener y construir ‘datos’ sobre el pasado”, es decir, “(...) como objeto de estudio o de investigación”<sup>15</sup>, experiencia que no obstante, también es invocada para inculcar una conciencia del los tiempos actuales en permanente referencia a la continuidad de situaciones o tendencias dadas en el pasado que han determinado la situación del presente. La subjetividad histórica estará determinada por todo el bagaje cultural e intelectual del individuo o de la comunidad a la que pertenezca, pero de una misma manera estará marcada en lo profundo por los aspectos más íntimos y personales de cada individuo, tanto del historiador como de sus receptores. Por ende, la subjetividad histórica se compone de al menos dos niveles. Está el intimista, aquel que hace referencia a la vida vivida por quien genera su experiencia, como es el caso de Leonardo León, quien refiere en la siguiente narración a una familia mapuche emigrada a la capital, habitantes del conventillo ubicado frente a la casa de su infancia. Esta historia...

“(...) tiene relación con la ‘india Francisca’. Sus dos niñitas eran raras, enfermas y no podían caminar. Ahora sé que ambas eran espásticas. La madre, cada día, las bañaba, las vestía de blanco y las sacaba a la calle; las ponía sobre un chalón y ellas, desde el suelo, nos veían jugar y veían jugar a

---

<sup>13</sup> DEVÉS, *Los que van a morir te saludan*, pp. 19-20.

<sup>14</sup> DEVÉS, *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>15</sup> JELIN, *Los trabajos de la memoria*, p. 63.

los demás niños. La madre siempre las llevaba consigo adonde quiera que fuese: al almacén, a la feria, a la iglesia. Nunca la vi rabiarse ni maldecir, solamente recuerdo esa mirada de ternura con que vigilaba y cuidaba la triste vida de sus hijas. La 'india Francisca' era mapuche, hija de la tierra, descendiente de uno de los pueblos más valerosos que ha conocido la historia, pero ahí estaba humilde, luchando por vivir en la miseria del conventillo. Siempre amable, siempre cuidadosa, siempre atenta (...) ¿Podría escribir la historia de los mapuches sin dar cuenta de estos eventos aparentemente inocentes que plagaron mi imaginario infantil? Si en algún momento privilegio al mapuche político por sobre el guerrero, si ignoro su supuesto espíritu bélico y pongo en su lugar la bondad y la sabiduría, si doy vuelta la espalda a la imagen heroica y situó mi interpretación en la historia de gente común y corriente, sin duda estoy pensando más en la señora Francisca (...) y en sus hijas. Que me perdonen los historiadores científicos esta indiscreción; que me perdonen los historiadores que piensan que para ser un 'distinguido' historiador debemos dejar de lado nuestras historias personales. Pero no puedo escapar a la cárcel que ha construido en torno mío mi propia historia"<sup>16</sup>.

Pues bien. La propia existencia del historiador se vuelve de esta manera una suerte de indispensable referencial al cual, idealmente, no debiera sustraerse. Lo que León deja de manifiesto aquí no alude a un impedimento del historiador para referirse a otra cosa que no haya sido conocida en carne propia, sino más bien implica que se escribe historia en relación directa –racional, corporal y sentimentalmente- a hitos existenciales de la propia existencia que son asimilables por y asimilados de la infinidad de vidas, del pasado o del presente, tantas como seres humanos han existido a lo largo del tiempo. Precisamente, la apelación a la experiencia personal busca fundar autoridad para un discurso de amplios alcances sociales, sobre la garantía de la experiencia, la que "(...) es vivida subjetivamente y es culturalmente compartida y compatible"<sup>17</sup>; en otras palabras, pretende dar paso a una reactivación del pasado en base a la familiaridad de lo propio,

---

<sup>16</sup> Leonardo LEÓN, "Los combates por la historia, en Sergio GREZ y Gabriel SALAZAR, *Manifiesto de Historiadores*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1999. Pp. 103-104.

<sup>17</sup> JELIN, *Los trabajos de la memoria*, p. 37.

cosa que debe cobrar corporalidad bajo forma de referentes y discursos culturales más generales, entre ellos, la historiografía. Desde esta perspectiva, la experiencia vivida por el sujeto es concebida como un requisito esencial para la definición de la historia, tanto para su comprensión –como campo donde se despliega un determinado sentido de la vida- como para su representación discursiva y programática.

A partir de este nivel, la subjetividad del historiador y de los agentes implicados en su narración deberá ser ordenada según una óptica conceptual, tendiente a lograr desde la experiencia original un conocimiento específico sobre la identidad y las proyecciones políticas de los sujetos y de sus conglomerados sociales. Este es el caso de Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén, historiadores mapuche. Paradójicamente, los aludidos no buscan producir una “historiografía de lo mapuche”, es decir, no pretenden hacer de su etnonacionalidad un objeto más de estudio, como harían según la reproducción de la historiografía colonialista, aquella que borra la identidad propia de las culturas subyugadas para confinarlas bajo un aparato de sometimiento cognitivo. Por el contrario, “(...) historia mapuche significa retomar nuestro pasado bajo nuestra propia epistemología y construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura (...) involucra analizar cómo se construye conocimiento desde lo mapuche, establecer los puntos de convergencia y de antagonismo con otras formas de conocimiento (...) implica analizar los espacios en los cuales se construyen conocimientos, sean físicos y sociales”<sup>18</sup>. Lo que motiva este proyecto es un deseo de liberación nacional, sobre el que se organiza un movimiento reivindicativo de un pueblo que ha sido víctima de las políticas colonialistas de otras naciones, Chile y la Argentina, reclamando para sí los derechos de autodeterminación arrebatados. En su causa, la “reconstrucción histórica” representa un aspecto clave. En pos de la autonomía y de la obtención de los derechos políticos propios, el pueblo mapuche debería ver en la historiografía nacional chilena un aparato ideológico que puede entorpecer tanto la acción política del movimiento como su unidad identitaria. Una historiografía adecuada, dicen los autores, debe relatar lo que ha sido en el pasado, pero dando pie a la reflexión, a una proyección de la identidad y de la

---

<sup>18</sup> CANIUQUEO *et al.*, *¡Escucha, winka!*, p. 9.

lucha etnonacional en el futuro, más aún, debe construirse en contacto directo con la cosmovisión mapuche y con la memoria comunitaria del pueblo<sup>19</sup>.

Un programa de estas características no necesariamente hará referencia a la carga sentimental, de identidad y de memoria que cada uno de los historiadores lleva consigo al realizar su trabajo. Pero sin duda dicha carga está presente cuando se considera que la historia real, verdadera de la diferencia sólo puede ser abordada, sostenida y conocida a cabalidad en tanto exista aquella pertenencia cultural y social. Lo experiencial de esta manera, se expresaría como una voz propia del individuo que habla en representación de un conglomerado social que pugna por dar expresión a una verdad acallada, la cual historiográficamente es organizada y argumentada en lo metodológico y en lo conceptual, es decir, otorgándole una autoridad que amplifica su voz. Posiblemente esta también sea la voluntad de Gabriel Salazar, quien ha llevado a cabo su trabajo en oposición a la representación histórica nacional clásica, construida sobre la base de una concepción monista de “pueblo”, concepción manejada por la aristocracia chilena y por sus historiadores tradicionales. Esta idéntica al concepto clásico de “nación”, una entidad abstracta que lleva adelante la vinculación del conglomerado social local con la idea espiritual de Historia Universal, en un sentido hegeliano, como la manifestación del Espíritu –cuya mejor concreción es el Estado. Todo lo contrario, Salazar postula una concepción dialéctica de pueblo, que desconociendo el marco estático de referencialidad monista –la construcción del Estado-nacional y su definición geográfica como las mayores gestas del pueblo-, “(...) sugiere de inmediato un colectivo social de cara al futuro, lleno de un caudal histórico vivo, y con el potencial necesario para transformar específicamente las situaciones dadas, o heredadas del pasado”<sup>20</sup>. Desde esta comprensión, el pueblo se constituye como una subjetividad en constante proceso de diferenciación respecto a la homologación encarnada en lo nacional, gracias a su capacidad para reconocer las situaciones heredadas del pasado como atavismos y para liberarse de éstas. En fin, esta noción dialéctica de pueblo corresponde al conglomerado social legítimo de la historicidad.

---

<sup>19</sup> CANIUQUEO *et al.*, *Op. Cit.*, pp. 259-260.

<sup>20</sup> Gabriel SALAZAR, *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2000. P. 13.

“Si el sentimiento patriótico pone a los historiadores ‘monistas’ en comunicación con ciertas entidades supra-individuales de identificación espiritual, el de solidaridad promueve la identificación viva con otros chilenos de carne y hueso. Es por esto que ‘la patria’ sólo puede ser real –esto es, susceptible de historia significativa- si las relaciones de solidaridad entre los chilenos lo son previamente”<sup>21</sup>. Lo que Salazar sostiene es que la identificación nacional ha significado para el pueblo chileno la adscripción a una imagen definida por los intereses de clase propios de la oligarquía; por el contrario, la unidad entorno a la idea de la solidaridad que aquí destaca, ha sido para el pueblo chileno el mayor referente y la fuente de su energía histórica -de su historicidad-, que en la continuidad de la opresión social de la que ha sido objeto, se ha manifestado históricamente como “(...) desenvolvimiento pleno de la naturaleza humana”, como “(...) un proceso de humanización permanente”<sup>22</sup>. Esta humanización involucra la movilización de todas las facetas del ser social popular, con lo que la construcción de su subjetividad histórica debe realizarse no sólo como una potenciación intelectual y discursiva, sino que en el mundo del cotidiano y en la interioridad de la persona. De esta manera, la experiencia en su amplio espectro -como vida y recuerdo, como sensibilidad y conciencia- se transforma en el punto nodal donde se entroncan la historiografía y la historicidad, lo que es decir: donde se hace justicia a la vida de los sujetos del pasado articulándolas en una determinada narración, y donde esa misma narración puja por transformarse en acicate de la conciencia de sus eventuales sujetos históricos actuales y del futuro.

La experiencia así se entiende como un elemento que debe ser indagado en sus alcances, sobre todo porque la unión de historiografía e historicidad es más un ideal por alcanzar que una condición clara, precisa y concreta, tanto para el oficio comprometido de la historia como para las acciones políticas que quieren cambiar la historia -y que para ello acuden a la historiografía. He tomado al filósofo e historiador alemán Walter Benjamin (1892 – 1940) como un ejemplo en donde es evidente la problemática existente entre estos elementos, y donde a la vez pueden observarse tentativas teóricas que buscan solucionarlas. En este sentido, su trabajo se muestra como un antecedente

---

<sup>21</sup> SALAZAR, *Labradores, peones y proletarios*, p. 14.

<sup>22</sup> SALAZAR, *Op. Cit.*, p. 15.



indirecto –y digno de ser tomado en cuenta- para la historiografía latinoamericana en general y para la chilena en particular, que se han visto cruzadas por temas de esta índole. A mediados de la década de 1920, Walter Benjamin inició un ambicioso proyecto historiográfico conocido como *Obra de los Pasajes*, “(...) su fisonomía histórico-filosófica de París”<sup>23</sup>, ciudad que en dicho proyecto deviene “(...) un complejo artefacto urbano examinado en sus dimensiones materiales y simbólicas (...) la espacialización del capitalismo”<sup>24</sup>. En pocas palabras, dicho proyecto representa una investigación a gran escala sobre la historia social y cultural de la ciudad de París durante el siglo XIX, urbe que en su opinión era el prototipo de la modernidad capitalista europea -y a la larga, de la modernidad como fenómeno global. Este proyecto además esboza una teoría de la historia como soporte para dicha investigación, teoría que por un lado cavila sobre el potencial de la historiografía para quebrar la alienación propiciada bajo las estructuras del liberalismo económico y político –alienación agudizada hacia la década de 1930 por el auge del fascismo-, y por el otro pretende pensar y articular la historiografía al servicio de una experiencia de la historia, liberadora y representativa de la subjetividad histórica en propiedad.

De lo que se trata fundamentalmente aquí, es de una separación esencial entre historicidad e historiografía, es decir, la separación entre la acción humana en su amplio espectro y a lo largo del tiempo, y la escritura histórica, las que sin embargo se hayan en constante relación. En tal sentido, el problema es ¿cómo la experiencia actúa en el ámbito histórico propuesto por este autor? Desde esta perspectiva, mi hipótesis es que en Walter Benjamin dicha separación trata constantemente de ser anulada por gracia de la experiencia. Esta tesis no pretende explicar la naturaleza metodológica de la *Obra de los Pasajes*, aunque en parte lo haga –sobre todo durante el tercer capítulo. Lo que pretende fundamentalmente es explicar su implícita teoría de la historia en relación a una determinada experiencia de la historia. Por ende, su objetivo general es lograr comprender la experiencia histórica postulada por Walter Benjamin, y sus objetivos específicos contemplan una exposición detallada de los conceptos y nociones de

---

<sup>23</sup> Gershom SCHOLEM, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Ediciones Península, Barcelona, 1987. P. 142.

<sup>24</sup> Beatriz SARLO, “La torpeza del destino”, en *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000. P. 18.

experiencia presentes en este autor; asimismo, una presentación de sus ideas y escritos en relación directa con el contexto histórico y con el ambiente intelectual de su época; y finalmente, establecer el contraste entre la forma específica en que el autor concibe la historia con las formas teórico-historiográficas a las que se enfrentó.

Mi metodología estará determinada en principio por una serie de aspectos. En primer lugar, el de la idiosincrasia fragmentaria y discontinua del pensamiento y de la obra de Benjamin, desplegados en un sinnúmero de textos, en apariencia inconexos, que sin tratar taxonómicamente los temas de la experiencia y de la historia, se refieren a estos de manera no tan directa ni tan decisiva como otros historiadores o teóricos. Sin duda, esta condición que es parte de la voluntad disruptiva del pensamiento benjaminiano, como tal, ha de ser tomada en cuenta para la realización de este proyecto. Ahora, donde el propio autor se esforzó en no organizar su trabajo dentro de un sistema expositivo, temático y conceptual cerrado –dotado de una superficie transparente-, sin embargo encontramos una estructura latente que lo soporta y que se hace evidente en una lectura obstinada. Precisamente, lo que aquí intento describir es “su” pensamiento a partir de una lectura personal, en la cual los aspectos experienciales emergieron intuitivamente como la quintaesencia de su historiografía. Y si por una parte, debo advertir que lo que aquí planteo proviene nada más que de una interpretación particular de su obra, por otra parte admitiré que tal planteamiento es ciertamente “benjaminiano” en el convencimiento de que todo en este autor -desde lo regularmente filosófico y literario hasta lo historiográfico-, tiene que ver con una situación humana en una realidad circundante. Y traicionando esta resistencia al orden sistemático y cerrado de su pensamiento, intentaré llevar a cabo este proyecto procediendo sobre algunos de estos textos dispersos que organizados temáticamente, entregarán al lector una sinopsis de su pensamiento histórico y de su historiografía.

De un mismo modo, la metodología de esta tesis contempla la ordenación de un aparato teórico que, primeramente, requiere describir la noción de experiencia propia del autor, a lo largo de su obra, en constante diálogo con las circunstancias históricas que la rodearon, y en relación a determinadas circunstancias personales. Para lo último, deberá acudir, en la medida que este trabajo lo requiera, a referencias biográficas del autor, de

su propia mano o por parte de algunos de sus biógrafos o comentaristas, lo que de algún modo implicará una fusión entre historia y biografía. Y en íntima relación con lo anterior, por su naturaleza intelectual Benjamin en ningún caso es un escritor que pueda ser clasificado en varios tipos de actividades distintas –la del filósofo, la del literato, la del historiador, etcétera-, sino que cada una de ellas se complementa o se sostiene sobre la otra, formando parte de una obra única y total. Para respetar la idiosincrasia del autor, a medida que el análisis se despliegue sobre estos tipos de textos, necesariamente se recurrirá a su producción filosófica y crítica, con lo que la primera fase del proyecto no dejará de ejecutarse hasta el final de la tesis, y, por así decirlo, finalmente abarcará toda su extensión.

Una última cosa sobre la metodología: es de notar que la mencionada Obra de los Pasajes corresponde a un proyecto historiográfico que jamás llegó a puerto, que Benjamin no logró consagrar en un texto acabado y único, sino que ha llegado hasta nosotros como un *corpus* de ensayos breves y resúmenes –que serán presentados en lo sucesivo- pero sobre todo, como una cantidad inmensa de apuntes y citas bibliográficas sobre las que también echaré mano. Con lo anterior, en mi caso se trata de una tesis sobre un libro –el objeto predilecto de la historiografía- prácticamente inexistente, en el sentido que no está presente más que en las tentativas que han quedado de él, en apuntes y trabajos breves. El proyecto que realizaré de este modo, se verá no sólo determinado por la naturaleza fragmentaria de su producción, cosa ya mencionada, sino además por una obra que lo es doblemente en virtud de su carácter trunco.

## CAPÍTULO I. CONCEPTO Y NOCIÓN DE EXPERIENCIA

“Toda experiencia posee ya un contenido.  
Su contenido será el que le de nuestro espíritu”  
Walter Benjamin, “Experiencia”

En el presente capítulo las definiciones de experiencia que se bosquejarán refieren directamente a las heredadas por Benjamin, filosófica y culturalmente, desde las tradiciones en que se crió intelectualmente, definiciones que en el transcurso de su trabajo determinarán la concepción de su experiencia histórica y de su misma historiografía. La escena filosófica académica en la que se educó Walter Benjamin, en la Europa de principios del siglo XX, estaba dominada por dos grandes doctrinas: la tradición científicista, que reafirmaba la supremacía de la racionalidad especulativa e instrumental por sobre el conocimiento sensible, heredera de la doctrina objetivista que se vino desarrollando desde los primeros siglos de la modernidad. Y una corriente alternativa, la *Lebensphilosophie* -“filosofía de la vida”-, que desde mediados del siglo XIX, muy influenciada por el romanticismo, intentaba darle un nuevo giro subjetivo y sensible a la labor filosófica, y dentro de cuyas filas se incluyen a Henri Bergson (1859 – 1914) y Wilhelm Dilthey (1833 – 1911), por nombrar a algunos autores leídos y citados por el autor. De ambas, la escuela científicista se sustenta en una posición fija del sujeto del conocimiento ante la realidad circundante, mejor dicho, la definición del conocimiento y sus resultantes relaciones con el complejo sensitivo humano y la realidad concreta. Esta formulación objetivista del ámbito filosófico moderno ha resultado contraria a lo que Giorgio Agamben llama “experiencia tradicional”, un atributo de la subjetividad humana, que dadas sus capacidades intelectual y comunicativas, es capaz de incorporar lo acontecido en tramas de sentido individual y comunitario, bajo forma de mitos, proverbios, máximas o fábulas –en fin, las formas características de la narración tradicional<sup>25</sup>. La

---

<sup>25</sup> Esta definición se inspira en la perspectiva de Benjamin, precisamente en la situación de “pérdida de la experiencia” en el mundo moderno, tópico que será profundizado en el segundo capítulo. Giorgio AGAMBEN,

continuidad histórica de esta experiencia tradicional se ha visto severamente afectada a partir de los cambios sufridos por la cultura de Occidente, manifestándose en su rechazo a la forma más reconocible que tal revistió para la modernidad temprana: el cristianismo medieval. La experiencia tradicional cristiana del Medioevo, para los primeros cientificistas, representaba un discurso oscurantista, irracional, cuya forma de conocimiento señalaba a Dios como su único sujeto, manifestándose en las esferas social y cultural como franca superstición e irracionalidad. Claramente, este paradigma, en el nuevo orden filosófico moderno, se nutrió de una desconfianza creciente ante la fe como contexto de conocimiento, desechando la experiencia religiosa. En el umbral de la primera cognición moderna, la valoración ascendente de la razón lógica produjo un vuelco hacia la objetividad que, en el ámbito cognitivo, dio pie a la fundación de la ciencia moderna en la variedad de sus disciplinas.

### I.1. La experiencia científica

Esta filosofía cientificista buscó cimentar su nuevo concepto de conocimiento en la soberanía de la razón lógica y de su aplicabilidad sistemática, pero fundamentalmente sobre una desconfianza radical ante la experiencia tradicional en su amplio espectro. Aproximándose a este tema, algo destacable de este cambio de paradigma fue la separación radical que se hizo entre el sensorio humano y las facultades intelectivas humanas para la creación del conocimiento, a raíz fundamentalmente del descrédito de la percepción humana ante el nuevo escenario científico y filosófico. De aquí provino la obligación de definir procedimientos racionales que corrigiesen y gobernasen a una percepción incompleta, errada y proclive al engaño que generaba una experiencia mutilada. Con esto se conseguiría un conocimiento confiable y certero, libre de distorsiones sensoriales. La consecuente devaluación de la experiencia tradicional se debió al enaltecimiento de un nuevo tipo de experiencia, mediada por la necesidad de certificar objetivamente las percepciones de los sentidos, prediciéndolos en sus

---

"Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia"; en *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004. Pp. 13-14.

reacciones y controlándolos, y transformando sus impresiones en datos útiles para la razón trascendental.

Las primeras formulaciones de experiencia científica que Benjamin expone en sus trabajos las heredó de Immanuel Kant (1724 – 1804). Al hacer ingreso a los veinte años de edad, en 1912, a la Universidad de Friburgo para iniciar sus estudios en filosofía, recibió el influjo de Heinrich Rickert (1863 – 1936) y Hermann Cohen (1842 – 1918), ambos exponentes destacados del neokantismo. De hecho, el último fue uno de los miembros más prestigiados de la Escuela de Marburgo, círculo de académicos que se caracterizó por sus esfuerzos para actualizar la vigencia del legado kantiano dentro de la filosofía en lengua alemana. Walter Benjamin iría más allá que sus maestros desarrollando una perspectiva cuyo fin fuera, en efecto, “(...) superar precisamente la limitación del concepto de experiencia de las ciencias matemáticas, tal como la había desarrollado la filosofía neokantiana de Marburgo”<sup>26</sup>. Su desilusión frente a la rigidez sistemática del neokantismo la expresó en los textos “Sobre el programa de la filosofía venidera” y “Sobre la percepción”, ambos de 1918, que representan esbozos de un trabajo que Benjamin más tarde ampliaría como un sistema filosófico original, al igual que Kant, pero que nunca llegó a concretar. Estos primeros trabajos universitarios están permeados por la esperanza de que una “(...) experiencia de una infinitud infinitamente más vasta (...)” que la experiencia científica “(...) habría de organizarse en el sistema de coordenadas de Kant”<sup>27</sup>, lo que proporcionaría una valorización filosófica de las formas de experiencia no-científica en el campo académico. El eje de este proyecto general fue definido por la relación entre lo experiencial y la teoría científica del conocimiento, apuntando más allá, hacia una explicación de los vínculos dados entre la “experiencia natural” –concepto trascendental de experiencia- y los distintos modos de conocimiento posibles.

Para Benjamin, la separación realizada por Kant entre una experiencia natural –en este sentido, la experiencia no-científica- y una de índole científica no es suficiente para justificar la majestad de la filosofía como medio único para la obtención de conocimiento.

---

<sup>26</sup> Bernd WITTE, *Walter Benjamin. Una biografía*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1990. P. 47.

<sup>27</sup> Gershom SCHOLEM, “Walter Benjamin”, en *Walter Benjamin y su ángel*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003. Pp. 17-18.

Esta separación responde al desencuentro existente entre la experiencia natural del mundo, formada en el encuentro entre sensorio y realidad natural, y la “metafísica” kantiana, que constituye el ser puro del conocimiento, facultad racional e intangible del ser humano. Como doctrina ilustrada e idealista, la pureza de esta facultad cognitiva hace la experiencia entre en el “contexto del conocimiento” propio de las ciencias –el concepto de conocimiento propio de la razón pura- según coincida con sus categorías y sus principios. Tales categorías no acogen a la experiencia natural dentro de aquellas que sí establecen una posibilidad cognitiva, sin duda, porque las relaciones entre la experiencia inmediata y las coordenadas espaciales y temporales de la realidad concreta contradicen la trascendencia de la razón pura. A diferencia de una cognición cuya estructura incluye al contexto concreto circundante y a la corporalidad, la razón kantiana es preexistente a los fenómenos concretos y a la experiencia natural. Según el sistema kantiano, la razón pura es sólo compatible con la estructura de categorías de la naturaleza, la “metafísica natural” –objeto de este concepto puro de conocimiento-, que de suyo es también preexistente a las formas que constituyen la superficie sensorial de los fenómenos naturales. “En este sentido, la metafísica de la naturaleza habría de designarse, más o menos, como constitución a priori de las cosas naturales sobre las bases de las determinaciones del conocimiento natural en general”<sup>28</sup>. Para el ámbito de conocimiento de la razón metafísica, toda experiencia natural no es más que un escollo que obstaculiza el contacto con la estructura trascendental o ideal de la naturaleza.

El conjunto de principios y categorías para una cognición pura, metafísica, no suprime la experiencia natural como forma específica de conocimiento. Pero dentro de tal contexto ilustrado-científico, desliga a la experiencia inmediata del conocimiento natural que, vuelto metafísico por las categorías kantianas, ya sólo se vincula con una razón tan pura como abstracta. Para resguardar la exclusividad de la metafísica como sujeto del conocimiento, la necesidad de asegurar certezas y dar mayor eficacia al quehacer científico incitó el paso clave que marcó la separación entre experiencia natural y científica: refiriendo la posibilidad de acercarse a la verdad tras los fenómenos no ya a la ubicación perceptiva del sujeto en determinadas coordenadas tempo-espaciales –el “ser

---

<sup>28</sup> Walter BENJAMIN, *Sobre la percepción* [en línea]. <[http://www.wbenjamin.org/WB\\_spanish.html](http://www.wbenjamin.org/WB_spanish.html)> [consulta: 10 de octubre de 2005]

ahí” de esta experiencia inmediata, continua con lo perceptivo y lo concreto-, sino a las categorías y principios positivos e intangibles, puros, trascendentales. De este modo, la experiencia natural no dejó de existir para el complejo de ciencia y filosofía ilustrada. De hecho, según Benjamin, este gesto metafísico amplió la capacidad filosófica para concebir otros conceptos no-científicos y no-naturales de conocimiento, que absorberían todas las formas posibles de la experiencia, y además posibilitaría la recuperación de la experiencia natural para la filosofía neokantiana, al ser posible, remontando el curso tras este gesto metafísico, establecer nuevamente la relación entre la experiencia inmediata y su ámbito particular de conocimiento, redefiniendo y valorizando sus conceptos. En pocas palabras, esta es la tarea que Benjamin se propone llevar a cabo<sup>29</sup>.

Es necesario enfatizar que, según lo anterior, en el sistema kantiano la experiencia natural no deja de existir, pero claramente no encaja con las determinaciones bajo las cuales se desarrolla su concepto de conocimiento. Una de esas determinaciones expresa la posibilidad misma de la metafísica en su forma especulativa, reflexiva, en tanto tal, se consagra en el concepto de “experiencia pura” que opera como el desenvolvimiento de la razón abstracta entorno a sí, reflejándose a sí misma, como experiencia del conocimiento científico, como experiencia de la facultad pura de conocer en la conciencia humana. El conocimiento metafísico es mera deducción de la lógica íntima de la razón, de sus principios y facultades, en vistas a ser comprobada por medio de una experiencia científica concreta. La determinación apriorística de esta experiencia pura de la razón no es devenir conocimiento gracias al diálogo con el sensorio, sino articularse especulativamente para resultar en el concepto de conocimiento por el cual, éste constituye la deducción de los principios de la razón pura.

En consecuencia, la filosofía kantiana se despliega en dos procedimientos simultáneos: la generación de conocimiento en la especulación pura implica a un tiempo su justificación. Su principio lógico obliga a que tal cognición se organice sobre la certeza de que la verdad del conocimiento buscado, se relaciona sólo con una *unidad sistemática* que le asegure su desenvolvimiento deductivo –como apriorismo- en congruencia con los valores propios del paradigma científico: entre ellos, el imperativo lógico para su

---

<sup>29</sup> BENJAMIN, *Sobre la percepción*.



concepto de experiencia, su pronosticabilidad, la posibilidad de ser reproducida innumerables veces. El porqué de dicha justificación sería el lazo entre su concepto cognitivo propio y la temporalidad natural. Tal relación demarcaría el campo donde se enfrentan kantismo y mundo concreto. En armonía con la tradición idealista, esta teoría se funda sobre un conocimiento que, como ya he dicho, no llega a identificarse con la empiria, pues su noción de verdad, valor inmaterial y eterno, no es más que distorsionada material que interfiere entre ambas metafísicas. A diferencia de la índole transitoria, temporal, caduca de lo empírico, la idea científica del conocimiento lo sitúa por fuera del flujo temporal, a salvo de todo cambio o corrupción, siempre igual a sí mismo y sin perturbación alguna. En tres puntos a partir de Aristóteles (384 AC – 322 AC), Kant y G.W.F. Hegel (1770 – 1831), Pablo Oyarzún ofrece los motivos filosóficos en los que se funda el concepto de experiencia heredado por Benjamin desde la tradición filosófica. Primeramente, en el contexto aristotélico, la experiencia es sólo conocimiento de la “particularidad”, por tanto no hace honor al conocimiento universal completo; ligado a lo anterior, la experiencia se caracteriza epistémicamente por su “repetibilidad” desde un pasado, valorada en cierto sentido, pero problemática a un tiempo por las pretensiones de “anticipabilidad” abrazadas por el trascendentalismo kantiano. Y por último, una “subjetividad testimonial”, extremadamente empirista, ordenada por Hegel, plantea que la experiencia existe en lo que es y no es lo debe o puede ser, de modo que la objetividad experiencial sólo está asegurada por la “presencia”, el conocimiento sólo se certifica en dicha presencia. Estos son los tres elementos que determinan el concepto heredado de experiencia -singularidad, inanticipabilidad y testimonialidad<sup>30</sup>-, frente a los que Benjamin se desvía para rehabilitar una experiencia menos ideal y más mundana.

“La certificación científica de la experiencia (...)” que permite deducir las impresiones sensibles con la exactitud de determinaciones cuantitativas y por ende prever impresiones futuras “(...) responde a esa pérdida de certeza que desplaza la experiencia lo más afuera posible del hombre: a los instrumentos y a los números”<sup>31</sup>. La resultante separación entre experiencia natural y conocimiento natural, mediante el experimento

---

<sup>30</sup> Pablo OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en el pensamiento de Walter Benjamin”, en *De lenguaje, historia y poder. Diez ensayos sobre filosofía contemporánea*. Programa de Magíster en Teoría e Historia del Arte, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2006. P. 205.

<sup>31</sup> AGAMBEN, “Infancia e Historia”, p.14.

científico, desplazó la capacidad de “tener” o “hacer” la experiencia. A diferencia de lo acontecido con esta separación, la experiencia natural y tradicional se constituye sobre la capacidad lingüística del sujeto para expresar las impresiones vividas, y en tal capacidad Agamben sustenta la “autoridad” que funda toda experiencia humana<sup>32</sup>. En contraste, la autoridad de la experiencia científica deslegitima la veracidad de aquello que el sensorio construye en relación con la conciencia, atribuyendo la facultad para hacer y transmitir experiencia no ya a aquel sujeto natural del conocimiento, sino a la metafísica racional pura.

La realidad empírica no puede entrar en el sistema kantiano más que como campo concreto de justificación para la deducción lógica operada en la esfera metafísica. Esta idea es fundamental en el texto titulado “Sobre el programa de la filosofía venidera”, donde Benjamin sugirió que el radicalismo filosófico-científico, en el seno del kantismo, había reducido la riqueza experiencial en aquel concepto cerrado, “mecánico-matemático”. Este concepto de experiencia científica o positivamente pura, *Erkenntnis*, se sostiene “(...) simultáneamente en la vigencia intemporal del conocimiento, así como en la certeza de una experiencia temporal que es percibida como objeto más cercano, sino único”<sup>33</sup>. La jurisdicción temporal de esta experiencia científica, la eternidad metafísica, instituye la obligatoriedad para la realidad de someterse a su categórica “unidad sistemática”, resultando en una experiencia de la naturaleza cooptada por la ciencia. En este marco conceptual queda remitida al estatus de “experimento”, “observación sensorial inmediata”<sup>34</sup>, por la cual el complejo científico de principios, categorías e instrumentos recaban los datos necesarios tanto para la deducción especulativa de la razón pura como para su justificación objetiva. De hecho, podríamos decir que *Erkenntnis* no es propiamente una experiencia del sujeto humano, sino que como facultad de “entendimiento” de la conciencia pura, frente a la imperfección del sensorio, se trata de la experiencia exclusiva del conocimiento, que reflejándose a sí mismo ante los fenómenos concretos se desarrolla especulativamente.

---

<sup>32</sup> AGAMBEN, *Ibidem.*, pp. 7-10.

<sup>33</sup> Walter BENJAMIN, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus Ediciones, Madrid, 1998. P. 76.

<sup>34</sup> Martin JAY, “Canciones de experiencia: reflexiones sobre el debate de la Historia Cotidiana (*Alltagsgeschichte*)”, en *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2003. Pp. 57-58.

Benjamin insiste en su programa en que *Erkenntnis* constituye una noción pobre de experiencia<sup>35</sup>. Para conjurar su centralidad dentro del neokantismo y, a escala total, dentro de los ámbitos científicos y académicos de la cognición, la filosofía tendría que centrar su interés en “(...) la estructura global de semejantes experiencias en su singularidad temporal”<sup>36</sup>. Otra de los principios lógicos del kantismo, la intemporalidad de su experiencia del conocimiento, *Erkenntnis*, y su ya mencionada incorporeidad, hacen que la experiencia inmediata de la naturaleza no quepa dentro del contexto científico. La frase citada sólo se explica desde este concepto de experiencia. El contexto científico de conocimiento, dados los principios que lo instalan por fuera y más allá de la temporalidad y de la materia real, no reconoce que cada fenómeno que es vivido y/u observado en la experiencia inmediata es genuinamente único en el flujo de la temporalidad, que cada fenómeno acontecido representa en sí una combinación extremadamente única de las coordenadas tempo-espaciales. Para adscribirse a la razón metafísica y entrar en su contexto cognitivo es que la “singularidad temporal” de cada experiencia natural debe ser reducida a un mínimo de posibilidades y combinaciones controlables, mínimo garantizado en una observación sistemática, que asegura su reproducción en innumerables experimentos, su pronosticabilidad y mensurabilidad y su prodigalidad en datos relevantes para la especulación pura. Desde la óptica trascendental de *Erkenntnis*, todas las experiencias naturales deben volverse una sola. Es por esto que Benjamin acusa al sistema kantiano de desoír dicha “estructura global” tras las experiencias naturales. Esta situación es demostrable en la diferencia que la experimentación científica establece entre sus “resultados” y sus “casos”, siendo los últimos aquellas *Erkenntnisse* que no dieron los datos esperados, errores en la producción del experimento. Esta diferenciación responde a un ámbito de conocimiento restringido, que la filosofía venidera deberá ampliar con la restauración de un concepto amplio de experiencia, como Benjamin lo anuncia.

La *Erkenntnis* operaría más como una manifestación psicológica de la cognición humana que como una vía concreta hacia un conocimiento. La idea de que, bajo el

---

<sup>35</sup> Según lo escrito por Gershom Scholem, Benjamin habría dicho de Kant que este había “(...) establecido una experiencia de calidad inferior”. SCHOLEM, *Historia de una amistad*, p. 71.

<sup>36</sup> BENJAMIN, “Sobre el programa”, p. 76.

vínculo científico de recepciones y percepciones, un sujeto es nada más que estimulado por un objeto cercano y controlado, en posesión de las ciencias, sería para el autor uno de los puntos capitales para entender la estrechez cognitiva de la *Erkenntnis*: la impresión que crea de que toda conocimiento es cerrado en sí mismo, y de que toda impresión sensible que llega a ser incorporada por la conciencia pura lo hace bajo forma de dato útil a su deducibilidad y a su justificación. Desde esta óptica, *Erkenntnis* sería particularmente yerma en sus acercamientos a una imagen profunda de la verdad, dado que su imperativo de “unidad sistemática” destina a la conciencia pura a ser el único sujeto del conocimiento. Por la ciencia tradicional, diría Benjamin, sólo se conocen los criterios por las que se sostiene.

En vistas a la superación de la infertilidad científica, Benjamin instituye a la *Weltanschauung* –“concepción del mundo”- como la estructura de sentido que soporta a toda experiencia, que hace de ella objeto de un tipo de conocimiento y que, simultáneamente, es la fuente de su autoridad. Concepción del mundo es la figura que señala la integración completa de lo experiencial en lo metafísico, dicho más precisamente, señala el modo en que la metafísica se manifiesta por medio de formas correspondientes de experiencia. Pareciese ser que la riqueza y profundidad de un concepto de experiencia corresponde obligatoriamente a la riqueza y profundidad de la metafísica que hallamos tras ésta. Por tanto, la noción benjaminiana de metafísica es crucial para entender el vínculo entre experiencia y conocimiento, pues tal enlace determina qué es lo que la experiencia entrega a su sujeto, cuál es su contenido asimilable. En este sentido y según la óptica del autor, la metafísica kantiana tiende a la “insignificancia” al concebir el conocimiento en su severa objetividad, especulativa y demasiado ajena a la corporalidad. “La Ilustración careció de autoridades, no el sentido de algo a lo que hay que someterse sin derecho a crítica, sino el de potencias espirituales que otorguen un gran contenido a la experiencia”<sup>37</sup>. La estrechez particular de la noción de experiencia científica se corresponde con una similar estrechez en su ámbito conceptual, atribuible al cientificismo moderno que no puede superar, según la tesis benjaminiana, su concepto pobre de conocimiento. Benjamin postula que, refiriendo a la generación de una nueva *Weltanschauung* en la filosofía venidera, la experiencia

---

<sup>37</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 76.

inmediata o natural efectivamente posibilita la manifestación de lo que es negado por la *Erkenntnis*. La enseñanza epistemológica kantiana traería en sí inscritos el error que ha devaluado su propia experiencia, lo que Martin Jay ha llamado “dualismo agnóstico”: la separación dramática, para los ámbitos del saber personal y del conocimiento académico, de sensibilidad y entendimiento<sup>38</sup>.

Ahora, ¿cuál es el trasfondo histórico de este pensamiento? Susan Buck-Morss ha determinado que la tradición filosófica ilustrada fue construida sobre la idea de “autogénesis”, es decir, en el ámbito intelectual, la concreción en el pensamiento occidental de los afanes modernos por recrear, reformar, revolucionar las estructuras de la realidad. En este sentido, el filósofo desoirá en lo sucesivo las implicancias empíricas, o de otro modo, rechazará como un atavismo irracional toda inmanencia sensitiva para transformarse en una suerte de demiurgo que logrará recrear una realidad ideal lógica y discursiva mentalmente. Alzada al estatus de mito en el ruedo filosófico, determinó la fabricación de una subjetividad esencialista y descorporizada gracias a una novísima “(...) voluntad moral (...)” que “(...) limpiada de toda contaminación por parte de los sentidos (...) establece su propia regla como norma universal”<sup>39</sup>. Es esta la moralidad de Kant, extremadamente espirituosa, por la que, autogenéticamente, “(...) la razón se produce a sí misma, de manera más ‘sublime’ cuando la propia vida es sacrificada a la idea”<sup>40</sup>. Benjamin se hará cargo de esta problemática sólo en sus ensayos estéticos de la década de 1930 –como se verá en el capítulo siguiente–, pero indudablemente su programa de la filosofía venidera la toca tangencialmente. Lo que intenta llevar a cabo en esta etapa de su trabajo intelectual es, dentro del kantismo, desplazar el foco de justificación del

---

<sup>38</sup> Martin JAY, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923 – 1950)*. Taurus Ediciones, Madrid, 1974. P. 332.

<sup>39</sup> Susan BUCK-MORSS, “Estética y ‘anestésica’. Una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte”, en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Interzona Editora, Buenos Aires, 2005. Pp. 177-178.

<sup>40</sup> BUCK-MORSS, “Estética y ‘anestésica’”, pp. 177-178. La autora de este ensayo establece una mirada de género sobre la episteme ilustrada. Es interesante destacar que Buck-Morss incluye como un rasgo pronunciado de la autogénesis un rechazo no sólo a la corporalidad en general, sino en particular al cuerpo femenino, el que contrariando el afán espiritual de la razón, hace posible la reproducción corporal que en nada interesa a la razón pura. Viene a ser la metáfora de lo indeseado. En íntima relación con esto, hace hincapié en las caracterizaciones de este pensamiento como inamovible, fuerte, impenetrable en su potencia, es decir, absolutamente libre de estímulos sensoriales, más aún, de debilidades sentimentales que, por lo general, caracterizan a las mujeres –cuya corporalidad supera su racionalidad. “El sujeto trascendental de Kant se purga de los sentidos que hacen peligrar la autonomía no solo porque inevitablemente lo enredan en el mundo, sino también porque, específicamente, lo vuelven pasivo en vez de activo, susceptible (...) a la simpatía y a las lágrimas”. Como la punta del iceberg, Kant es el representante de una razón “viril”, penetrante y activa.

conocimiento desde su metafísica abstracta -que lo encierra en el dominio de la razón pura-, hacia una metafísica más amplia y completa que involucre una atención a lo sensorial.

Ahora bien, así como el sistema kantiano provee un marco categorial que permitiría restaurar la unión entre experiencia natural y conocimiento de la naturaleza, para Benjamin el mismo sistema permitiría replantear dentro del mismo contexto filosófico los conceptos de conocimiento, metafísica y experiencia, como se lo propone para la filosofía venidera. Benjamin asumiría que el paroxismo cientificista del neokantismo se sustenta en una confusión de larga data sobre los temas de conocimiento y experiencia, más precisamente entre los conceptos de “experiencia del contexto de conocimiento” y “experiencia natural e inmediata”<sup>41</sup>, conceptos intercambiables respectivamente por los de “conocimiento de experiencia” y de la experiencia a secas. El primero, “conocimiento de experiencia”, dice relación con aquella cognición que se adelanta a cualquier acontecimiento externo a la conciencia de su sujeto, previo a cualquier experiencia natural, y edificado sobre una estructura metafísica que determina el valor cognitivo de cada una. Dada una experiencia natural, ya dentro de algún contexto de conocimiento, transformada en “experiencia del –específico- contexto de conocimiento”, natural o científico, pasa a ser un fenómeno sintetizado por tal asimilación en la conciencia del sujeto, fuente de su autoridad y garante de su estatuto cognitivo. Dicho de otro modo, la experiencia externa absorbida categorialmente deviene en sí “conocimiento de experiencia”, de una que recibe su contenido de su contexto preciso. Este “conocimiento de experiencia” hace que esa experiencia haga de su objeto a sí misma, y que en tanto *Erkenntnis* nutre la deducción del conocimiento desde sí mismo y su despliegue lógico en la especulación pura<sup>42</sup>. La experiencia como “conocimiento de experiencia” representa la “(...) uniforme y continua variedad del conocimiento”<sup>43</sup>. La experiencia como tal, acontece ajena a cualquier contexto de conocimiento, cualquiera sea, y por lo mismo no refiere

---

<sup>41</sup> BENJAMIN, *Sobre la percepción*.

<sup>42</sup> He de reiterar que, para evitar en esta tesis la confusión alegada por Benjamin, los conceptos acá expuestos se refieren al modo general en que se relacionan experiencia y conocimiento. Para disipar la confusión que pudiera producirse a raíz de estas afirmaciones, es necesario destacar que tanto “experiencia del contexto de conocimiento” como “experiencia natural”, en esta explicación, no corresponden directamente a la separación entre lo natural y lo científico, sino a la que cabe dentro del perímetro general de la cognición humana.

<sup>43</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*

específicamente a ninguno más que al que la absorbe dentro de su ámbito, a la que la transforma en experiencia de su particular “contexto de conocimiento”. O dicho de otro modo, toda experiencia es indeterminada, desautorizada y carente de contenido mientras no ingrese en la órbita del “conocimiento de experiencia”.

En relación a la cita anterior, la variedad de disciplinas de conocimiento, desde las mánticas y religiosas hasta las positivas y materialistas, responde a esta radical separación entre el acontecimiento externo a la cognición humana y las facultades sensoriales y racionales que construyen al conocimiento<sup>44</sup>. Desde esta óptica, Gershom Scholem indica que *El programa de una filosofía verdadera* enuncia una noción alternativa de experiencia “(...) que comprendía, según me dijo –el mismo Benjamin-, la vinculación espiritual y psicológica del hombre con el mundo y que se cumpliría en un ámbito aún no penetrado por el conocimiento (...)”<sup>45</sup> de índole científica. Con esta experiencia como vinculación espiritual y psicológica entre hombre y mundo, cabría la posibilidad de exponer filosóficamente fenómenos no incluidos anteriormente dentro de los marcos tradicionales y académicos de conocimiento. En este sentido, la frase que se atribuye a Benjamin es decisiva: “una filosofía que no es capaz de incluir y explicar la posibilidad de adivinar el futuro a partir de los “posos de café”, no puede ser una filosofía auténtica”<sup>46</sup>. La noticia entregada aquí por Scholem ilustra claramente la tarea que Benjamin se propone, bajo el título de *filosofía verdadera*, que es básicamente superar el monopolio de las ciencias, ultra racionalista y metafísico, como puente hacia la verdad. Sólo con lo anterior Benjamin lograría garantizar cierta autenticidad para la filosofía, con su apertura total hacia los fenómenos subalternos a las ciencias.

Fuera de las oposiciones entre los varios ámbitos del conocer, la instalación del sujeto en un contexto de conocimiento y su persistencia allí hacen posible que éste fluya en una corriente “uniforme y continua”, como dice el autor, y que en la absorción de las

---

<sup>44</sup> En este sentido, el término alemán equivalente a “objeto”, utilizado por Benjamin y el propio Kant, constituye la imagen de esta estructura. *Gegenstand*, compuesto por dos partículas, representa aquello que, frente a la perspectiva de un sujeto, de una mirada –*gegen*, “contra”, “enfrente”, “hacia”- se instala y se resiste –*stand* hace referencia a la fijeza en un sitio, a la inmovilidad, a la permanencia. Sólo la perspectiva con que sitúa el observador permite interactuar, penetrar o rodear dicho *objeto* y, de algún modo, integrarlo en su experiencia.

<sup>45</sup> SCHOLEM, *Historia de una amistad*, p. 70.

<sup>46</sup> SCHOLEM, *Op. Cit.*, p. 70.

distintas instancias experienciales se compruebe su “variedad”. La posibilidad misma de una metafísica está asegurada en una distinción clara entre lo que puede entenderse por experiencia y conocimiento, como ya lo he dicho. La existencia de un contexto, lugar donde se manifiesta y experimenta una forma a priori del conocer, asegura que cada fenómeno acontecido al sujeto cognitivo será llenado con un contenido que, en la esfera de la experiencia como tal –previa a todo conocimiento de experiencia- no estaba incluido. En este sentido, Benjamin asegura que en la relación entre experiencia y conocimiento, la primera es símbolo<sup>47</sup> del contexto de conocimiento. Dicha experiencia no encarna por sí misma la estructura categorial que modela dicha configuración, pues como tal no pertenece a su ámbito estricto; al momento en que dicha experiencia indeterminada ingresa siendo absorbida y cargada con un contenido, refleja y representa dicho contexto de conocimiento. Es decir, como símbolo, no es el contexto de conocimiento mismo, la metafísica latente, pero como cosa concreta, aprehensible, lo refleja en su superficie para el sujeto. Experiencia es la concreción de un modo de pensamiento, o dicho de otra forma, lo que así se entiende por metafísica representa “(...) la experiencia filosófica del mundo y su realidad”<sup>48</sup>, esto es, el reflejo simbólico de un pensamiento en la existencia. Por lo mismo, este atributo simbólico de la misma señala la oposición de órdenes entre lo que acontece fuera de la conciencia humana y lo que existe dentro de un ámbito de conocimiento, y a un tiempo metaforiza de modo muy simple el arco conceptual que une “experiencia” y “conocimiento de experiencia”.

Se comprobará que en el desarrollo del pensamiento benjaminiano, la ampliación de la experiencia obligará al autor a abandonar definitivamente su forma científica, reordenando la metafísica del sujeto del conocimiento, trascendiendo la conciencia trascendental o facultad de razonamiento puro, e incorporando la imagen de “concepción del mundo” como escenario para un conocimiento más ligado al hombre y a su realidad, en conceptos y figuras de pensamiento originales. El concepto de metafísica, el símbolo que aúna a la experiencia con un conocimiento, ofrece la posibilidad de pronunciar teóricamente la unión entre el universo de pensamiento de Walter Benjamin, su vida personal y su contexto histórico. La superación del neokantismo, que ya estaba

---

<sup>47</sup> BENJAMIN, *Ibidem*.

<sup>48</sup> SCHOLEM, “Walter Benjamin”, p. 15.



enunciada previamente a la redacción de “Sobre el programa de la filosofía venidera”, provee un punto de partida para la construcción de una experiencia más humana.

## I.2. La experiencia tradicional

La educación escolar recibida por Benjamin marca el despunte de varios temas y gestos que, ya desde sus escritos de juventud, caracterizaron su producción madura, entre otros, aquellos que abrevó de la tradición espiritual y filosófica del romanticismo alemán. Precisamente, el primer acercamiento a dicha herencia por medio de la educación recibida, entre 1905 y 1907, en el *Gymnasium* –“escuela secundaria”- para alumnos internos, en la ciudad de Haubinda, en Thüringen, donde desde 1904 se aplicaba un método pedagógico alternativo a la enseñanza regular de la Alemania imperial. Durante los dos años que pasó en dicho establecimiento convivió con Gustav Wyneken (1875 – 1964), su director, quien había diseñado dicho sistema alternativo, intentando aplicarlo a la vida en común de profesores y alumnos internos. Benjamin se volvió su discípulo y pasó a formar parte del movimiento nacional para la reforma del sistema alemán de enseñanza. El tiempo de su estadía en este internado alternativo significó para Benjamin una gratísima excepción entre los años de enseñanza escolar regular, a la que volvió luego, y por la que sentía una fuerte antipatía<sup>49</sup>.

Lo que Giulio Schiavoni llama “pedagogía colonizadora” constituye la impronta del sistema educacional alemán, sentido como “deformante y autoritario”<sup>50</sup>, organizado sobre preceptos ideológicos que perpetúan las relaciones de autoridad entre maestro y alumnos, y cuya principal cometido es la generación, en niños y jóvenes, de una voluntad de apego a la autoridad de los adultos. La crítica enunciada por Wyneken, y compartida por Benjamin, se sostiene sobre un programa pedagógico para el desarrollo emancipatorio de una individualidad sensible y de un pensamiento libre en el estudiante. Se caracterizó por su profundo idealismo, pues intentaba realizar una comunidad ideal

---

<sup>49</sup> WITTE, *Walter Benjamin*, pp. 17-18.

<sup>50</sup> 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*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1989. Pp. 28-29.

donde “(...) profesores y alumnos podían alternar como interlocutores libres con derechos iguales, unidos por los mismos objetivos espirituales”<sup>51</sup>. Esta pedagogía alternativa, atenta al potencial sensitivo del alumno, de sus capacidades intelectuales y sociales, iba a contrapelo con los imperativos oficiales de instrucción y transmisión de contenidos útiles para la vida práctica y funcional, pero debía ser aplicada para así compensar el formalismo de la educación regular. De inspiración rousseauiana, el anhelo de una educación libre, implicaría también la obligación de reformar la enseñanza universitaria según el programa humboldtiano de libertad, autodeterminación y participación igualitaria de alumnos y docentes –por ejemplo, en el derecho a la palabra para los asistentes a un seminario<sup>52</sup>.

El *Jugendbewegung* –“Movimiento de la Juventud”- constituyó la facción estudiantil, secundaria y universitaria, de la organización de Wyneken. En sus filas, el joven Benjamin se destacó como dirigente, presidente de las asociaciones de estudiantes en Berlín y Friburgo, pero fundamentalmente como ideólogo, de cuya actividad resultaron escritos de gran riqueza<sup>53</sup>. Su participación en el Movimiento se nutría fundamentalmente por el deseo de reproducir, tanto para el resto de los alumnos de la enseñanza secundaria como para el sistema universitario, aquella “experiencia original”<sup>54</sup> que lo marcó en sus años en Haubinda. Así, el tono de dicha “originalidad” fue formulado por Benjamin como una “manifestación del espíritu”, en la vida comunitaria del *Gymnasium* –y así mismo, experimentada en el interior de cada individuo-, cuyo precedente metafísico Benjamin la halló en el pensamiento y en la sensibilidad romántica.

Michael Löwy es uno de los pocos comentaristas del autor que destaca el sustento romántico de su pensamiento. El romanticismo representaría mucho más que una corriente artística y literaria, corresponde a “(...) una verdadera visión del mundo, un estilo de pensamiento, una estructura de la sensibilidad que se manifiesta en todas las esferas

---

<sup>51</sup> WITTE, *Op. Cit.*, pp. 19-20.

<sup>52</sup> WITTE, *Ibidem.*, pp. 22-23.

<sup>53</sup> Susan BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Siglo Veintiuno Editores, México DF, 1981. P. 31.

<sup>54</sup> WITTE, *Ibidem.*, p. 34.

de la vida cultural<sup>55</sup>, es decir, una *Weltanschauung* en sí cuya tradición va desde F.W.J. von Schelling (1775 – 1854), Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) y Novalis (1772 – 1801), para el siglo XVIII, y hasta el siglo XX, con el movimiento surrealista y el mismo Walter Benjamin. Löwy instala al romanticismo como una posición resistente y nostálgica frente a los efectos negativos de la modernidad occidental, la expresión de un cierto malestar cultural frente al proceso de desencantamiento y cuantificación del mundo, la mecanización de las relaciones sociales y la desintegración de la comunidad primordial de los hombres. Representa una crítica cultural moderna contra la modernidad basada en valores premodernos<sup>56</sup>, y varios de sus elementos forman parte del eclecticismo benjaminiano -junto con el judaísmo y el materialismo histórico-, como una perspectiva primordial incubada durante la etapa juvenil de su obra. Benjamin se erige como un exponente genuino del romanticismo tardío durante el primer tercio del siglo XX, expresándolo en su intento por “reencantar al mundo”, que se tradujo en un retorno a lo religioso y a lo literario<sup>57</sup>.

En relación a lo anterior, Scholem incluye a Benjamin dentro de lo que él llama “éxodo de la filosofía”, proceso ocurrido en la escena filosófica europea tras la Primera Guerra Mundial. Este giro marcó el relevo del idealismo clásico por parte del existencialismo y de la teología y, por otra parte, introdujo un interés por lo fragmentario en desmedro de la tradicional sistematicidad filosófica<sup>58</sup>. Los cambios de perspectiva experimentados por la filosofía en lengua alemana, en la década de 1920, fueron manifestados tanto en las obras de Martin Heidegger (1889 – 1976) –con su tesis doctoral sobre el escolástico Duns Escoto (1266 – 1308)-, en el libro “El espíritu de la utopía” de Ernst Bloch (1885 – 1977), en “La teoría de la novela” del joven György Lukács (1885 – 1871)<sup>59</sup>, como en el propio Benjamin, donde son clarísimos a lo largo de toda su trayectoria intelectual. Para este último, la experiencia religiosa que ha sido deslegitimada a favor del racionalismo pragmático moderno –en el proceso mismo de la constitución histórica de las ciencias-, ha de ser restaurada como fuente fidedigna de conocimiento,

---

<sup>55</sup> Michael LÖWY, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las Tesis ‘Sobre el concepto de historia’*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005. P. 17.

<sup>56</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, pp. 17-18.

<sup>57</sup> LÖWY, *Op. Cit.*, pp. 18-19.

<sup>58</sup> SCHOLEM, *Op. Cit.*, pp. 17-18.

<sup>59</sup> WITTE, *Op. Cit.*, pp. 47-48.

pues en sí conserva elementos de salvación que, más elaborados en su obra adulta, constituirán la contraparte romántica y eminentemente utópica de su pensamiento político y estético. La revaloración de lo teológico en la filosofía contemporánea a Benjamin, y en él mismo, respondía a una “(...) búsqueda (...) de Dios como respuesta a una época de transición perturbada”, es decir, a acontecimientos históricos que deslegitimaron la pertinencia de un pensamiento en extremo racionalista, en un contexto traumático y confuso. La identificación cultural del giro teológico encontró en el romanticismo, con su propensión a lo religioso durante los años de la caída del Antiguo Régimen, a su antecedente histórico directo<sup>60</sup>.

Un ejemplo claro de esta situación está dado en la introducción teórica a su libro “El Origen del Drama Barroco Alemán”, publicado en 1928, el que de algún modo constituye la culminación de su etapa más tradicionalmente filosófica. En lo esencial, este trabajo ofrece una panorámica histórica del siglo XVII a través del teatro barroco en lengua alemana, a partir de una perspectiva que, por un lado, dista enormemente de la investigación literaria académica, y por el otro plantea una comprensión opuesta a la del canon filosófico en el que Benjamin se educó<sup>61</sup>. En este sentido, establece aquí una diferencia radical entre las nociones filosóficas de verdad y conocimiento. La filosofía debe retornar a su pulsión más esencial, el “acercamiento a la verdad” y, por consiguiente, plantearse discursivamente como la exposición de esa verdad alcanzada. Con lo anterior desconoce la forma tradicional de la filosofía, el sistema, en el cual Benjamin asume la presencia, antes que de la verdad, de un pensamiento doctrinario y, en sus palabras, esotérico, que somete a la verdad bajo su ley y no la presenta en su manifestación real.

La sistematización de la filosofía articula su concepto de conocimiento, el que Benjamin comprende como su bien, como un “(...) haber. Su mismo objetivo se determina por el hecho que tiene que ser poseído en la conciencia, sea esta o no, trascendental. Queda marcado con el carácter de cosa poseída. Con relación a esta posesión, la

---

<sup>60</sup> WITTE, *Ibidem.*, p. 50.

<sup>61</sup> Benjamin realizó esta investigación entre los 1923 y 1925, con el objeto de presentar una *Habilitationschrift* –“tesis de habilitación”- para ocupar una cátedra en literatura alemana en la Universidad de Frankfurt. Esta fue rechazada porque contravenía con el canon filosófico y metodológico en curso, por lo que simplemente no pudo ser comprendida por el comité evaluador. SCHOLEM, *Historia de una amistad*, pp. 122-127.

exposición viene a ser secundaria”<sup>62</sup>. Por lo visto, la filosofía tradicional ha tenido como objetivo la concreción de un método que asegurase la posesión de este bien, el que es presentado como doctrina que bajo su autoridad, y en la práctica, niega toda verdad genuina: precisamente, en la anticipación de una experiencia, en su repetibilidad y en su anticipabilidad en el método positivo. La metodización, la sistematización del pensamiento, en fin, el conocimiento, son pulsiones que Benjamin atribuye a una “intención” cognoscitiva que se asegura en la cosa poseída. La metodología benjaminiana, por el contrario, se opone a la concepción hiperracional de método que “(...) no aferra, la realidad, sino más bien la representación que se hace de ella, y que se propone en substitución de lo conocible (...) se limita a preconcebir la verdad a la medida de su representación, es decir, de su intención, de su voluntad de verdad, olvidando precisamente aquello que una vez –y otra vez, y otra- ha despertado esa intención: un azar, un peligro, una obstinada aspereza de lo real”<sup>63</sup>. La verdad, por el contrario, debe ser liberada de su representación y del voluntarismo filosófico; la verdad que concibe Benjamin “(...) no entra nunca en una (...) relación intencional. El objeto del conocimiento, en cuanto determinado a través de la intencionalidad conceptual, no es la verdad. La verdad consiste en un ser desprovisto de intención (...)”. Entonces ¿cómo se ha de emprender un acercamiento a la verdad que no esté determinado por un deseo de propiedad?: “El modo adecuado de acercarse a la verdad no es, por consiguiente, un intencionar conociendo, sino un adentrarse y desaparecer en ella”. Y en este sentido, “la verdad es la muerte de la intención”<sup>64</sup>.

A la filosofía genuina le corresponde una atenta contemplación de la verdad y su exposición como su revelación en ese observar atento. Esa es la “ley de su forma”, que le hace justicia como la manifestación que es, desde ya evitando su anticipación en un sistema como conocimiento poseído<sup>65</sup>. Como es comprobable, Benjamin abraza una noción de verdad cada vez menos relacionada al racionalismo abstracto que determinó al canon recibido, sino que más cercana a una manifestación semejante a la revelación divina, a una verdad teológica que se manifiesta, que emerge frente al sujeto y que, como

---

<sup>62</sup> Walter BENJAMIN, *El origen del Drama Barroco Alemán*. Taurus Ediciones, Madrid, 1990. P. 11.

<sup>63</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 199.

<sup>64</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 18.

<sup>65</sup> BENJAMIN, *Ibidem.*, p. 10.

tal, no puede ser atrapada más que en la impresión que haya dejado. Es así que el “(...) conocimiento puede ser interrogado, pero la verdad no”<sup>66</sup>. Benjamin intenta, con la muerte de la intención, que lo verdadero sea representado como una auto-manifestación en la observación atenta de un objeto, cualquiera que este sea.

Una actitud similar puede comprobarse en el acercamiento de Benjamin con la tradición romántica, en la que corroboró un acercamiento no-intencional a las nociones de verdad y, en consecuencia, de pensamiento. Su identificación con el *Frühromantik* – “romanticismo temprano”, en especial, en la oposición de Friedrich Schlegel (1772 – 1829) y Novalis frente al kantismo, durante la segunda mitad del siglo XVIII<sup>67</sup>-, el estudio pormenorizado de la estética romántica para su tesis de doctorado “El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán” (1918-1919), y el ensayo “Las afinidades electivas” (1921) sobre la novela homónima de Johann Wolfgang von Goethe (1746 – 1832), representan el reconocimiento del autor para con la obra de sus predecesores. Como miembro y líder del Movimiento de la Juventud, la herencia romántica fue tratada explícitamente en varios de los textos del autor escritos para el *Jugendbewegung*<sup>68</sup>, entre ellos, “Diálogo sobre la religiosidad del presente” (1912) y la conferencia “La vida de los estudiantes” (1914). Este último escrito testimonia las dificultades atravesadas por su autor, durante su militancia estudiantil, en un momento en que ésta se veía amenazada por la incomprensión de sus ideas por parte de sus compañeros y, más aún, por las intervenciones políticas sufridas en los meses previos al estallido de la Primera Guerra Mundial, generadas por las tendencias socialistas y sionistas de una porción importante del *Jugendbewegung*. Más aún, frente a estas circunstancias, la conferencia manifiesta la toma de posición del propio Benjamin frente a los intentos externos por instrumentalizar políticamente al Movimiento, y reafirma la convicción de que sólo el apoliticismo garantizaría la concreción de ese espíritu mediante la reforma educacional y, ulteriormente, mediante futuras transformaciones radicales en la vida de los jóvenes comprometidos.

---

<sup>66</sup> BENJAMIN, *Ibidem.*, p. 12.

<sup>67</sup> LÖWY, *Ibidem.*, P. 21.

<sup>68</sup> SCHOLEM, *Op. Cit.*, pp. 19-20; WITTE, *Ibidem*, pp. 20-21.

Para Benjamin, sólo la juventud resguardaría al espíritu en una abstracción justa a su potencia, cuya realización “(...) no le vendrá del comercio práctico con el mundo, sino que se llevará a cabo por la mediación de la literatura, de la comunidad con aquellos animados de los mismos sentimientos y, en definitiva, por una búsqueda practicada en su interior”<sup>69</sup>. Su negativa a asociarse a cualquier estructura o pensamiento políticos respondía a su sometimiento personal bajo la autoridad del espíritu, cuyo desenvolvimiento real procedería como “iluminación” del pensamiento propio, independiente y responsable, como la manifestación de la verdad. La influencia del pensamiento romántico se evidencia aquí, principalmente, en la idea de que ésta última no sólo puede ser alcanzada por medio de métodos sistemáticos y categorías abstractas, sino también en su aparición espontánea y en un ámbito de conocimiento donde cabe la intuición. La *Weltanschauung* romántica incluye en sí esta noción no-sistemática de verdad, más cercana al de la revelación mística –como ya dije-, remitiendo, ciertamente, a tipos de conocimiento y experiencia naturales a su metafísica. En tal sentido, el idealismo romántico en Benjamin prevé la manifestación del espíritu en la vida, es decir, por medio de una experiencia que se vuelva símbolo de la metafísica romántica.

“La vida de los estudiantes” es un llamado a considerar el “(...) estado inmanente de la perfección como algo absoluto, y hacerlo visible y actuante en el presente”, como la tarea de mayor importancia para la comunidad estudiantil. El imperativo de representarse esta idea en su significación global para el presente, implica que la materialización de un ideal nunca es definitiva, sino que se plantea como una tarea sin fin que no se agota, por ejemplo, en el gobierno autónomo de las universidades o en el derecho a la palabra para los estudiantes. La crítica que Benjamin lanza contra la posición estudiantil frente a la contingencia, no debe basarse en “(...) una descripción pragmática de particularidades (...), es decir, en la programación de la actividad militante o en un conocimiento sobre los aspectos concretos de la vida escolar y universitaria, sino que (...) ha de captarse en su estructura metafísica”<sup>70</sup>, es decir, como la contemplación de aquellos ideales que prometen su realización. Sólo de esta manera se apreciaría el “significado histórico” del movimiento juvenil y de la universidad, por medio de esta metafísica y bajo la cual se

---

<sup>69</sup> WITTE, *Op.Cit.*, pp. 30-31.

<sup>70</sup> Walter BENJAMIN, “La vida de los estudiantes”, en *La metafísica de la juventud*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1993. P. 117.

estimaría también el estado crítico que aqueja a las relaciones entre el alumnado y la autoridad académica, y a un nivel más elevado, entre la juventud libertaria y el sistema global de la vida burguesa.

Sólo la “unidad de la conciencia”, abrazada por Benjamin y proyectada en el conjunto del Movimiento, aseguraría el mantenimiento de una posición común frente al sistema educacional alemán, cuya opresión es así mismo ejercida por el Estado, la familia y el matrimonio en el conjunto de la sociedad. La “unidad de conciencia estudiantil (...) la voluntad contestataria, el sometimiento sólo a los principios, autoconocerse sólo a través de las ideas”<sup>71</sup>, se sirve de la crítica y la “ciencia” -la legítima fuerza crítica, la posición férrea contra lo falso y lo represivo-, articuladas sobre la “unidad interior” del pensamiento independiente y espiritualmente inspirado<sup>72</sup>. Aquí la definición benjaminiana de ciencia difiere de la utilizada por el cientificismo, sino que, en base a cierta rigurosidad y al mantenimiento de las posiciones, el espíritu en su contemplación pasiva generará su propia experiencia, así como la ciencia pura genera su *Erkenntnis*. Recurriendo a la terminología kantiana, la actualización del romanticismo en Benjamin implicaría el ingreso del sujeto cognitivo a un contexto cognitivo por el cual, el conocimiento generado no corresponde a una subjetividad abstracta, sino que se construye en vistas a incidir no sólo en el ámbito metafísico, sino que en la vida concreta del hombre.

La metafísica romántica, en este contexto, establece su ámbito entorno a una cognición más ceñida a una “sabiduría” que a la forma típica del conocimiento objetivo. De este modo, la oposición de conocimiento y saber ilustra la posición filosófica de Benjamin en esta etapa de su producción, y luego también sus precipitados literarios e historiográficos más reconocidos de su adultez. Es decir, reivindicación de la “ciencia”, como posición y compromiso personal, ofrece una forma de conocimiento que, traspasando su orientación científica –como dato o cifra-, permite al sujeto cognitivo profundizar su comprensión sobre la realidad que lo rodea, en relación a su situación personal dentro de esta e involucrándolo emocional, intelectual y activamente. En tal sentido, la orientación del pensamiento benjaminiano generalmente integra una posición

---

<sup>71</sup> BENJAMIN, “La vida de los estudiantes”, p. 118.

<sup>72</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, pp. 118-119.



de alerta ante los aspectos negativos de la contingencia, por parte del sujeto, y una integración bastante peculiar de lo personal en la demostración discursiva de este pensamiento crítico. La aspiración de Benjamin es a transformar las formas clásicas del conocimiento y así abrir un cauce entre las experiencias personales y la eventual comunidad que las acoja, y por el cual sea posible transmitir las y compartirlas. La redefinición de ciencia entorno a saber, la superación del concepto objetivo de conocimiento, pretende hacer de la experiencia "(...)" el punto nodal en la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre la dimensión compartida que se expresa a través de la cultura y lo inefable de la interioridad espiritual<sup>73</sup>. Y precisamente, la formulación programática de este concepto data de 1913, cuando en el artículo "Experiencia" –*Erfahrung*– da cuenta de las oposiciones insalvables entre la vacuidad de la vida de los adultos y la apertura espiritual de una "juventud" ideal propugnada por el *Jugendbewegung*, sirviéndose de esta noción alemana de experiencia. Etimológicamente, al contener la partícula *Fahrt* –"trayecto", "distancia", "marcha"–, dicha noción encarna "(...)" una duración temporal con posibilidades narrativas, permitiendo la connotación de la acumulación histórica o tradicional de sabiduría<sup>74</sup>; el potencial narrativo de este tipo de experiencia otorga un sentido general, culturalmente mediado, a lo acontecido en la interioridad y también socialmente. Así mismo, *Erfahrung* proporciona una instancia experiencial dialéctica al connotar la transmisión de saberes transubjetivos –persona a persona, individual y comunitariamente– en una comunidad de lenguajes y sentidos; asimismo, su carácter progresivo sugiere la continuidad y el desarrollo de la experiencia y, más aún, la acumulación y su transmisión, la "(...)" que permite a los narradores transmitir los 'relatos de la tribu' de generación en generación<sup>75</sup>. Elemento imprescindible para el pensamiento benjaminiano, la *Erfahrung* se halla en retroceso, como capacidad humana, dadas las condiciones históricas –determinadas fundamentalmente por el sistema capitalista, como se verá en el capítulo siguiente–, que impiden su sola posibilidad en la modernidad. Como argumento de esta protesta romántica, la *Erfahrung* restauraría aquella práctica de la narración tradicional en la que los 'relatos de la tribu' son transmitidos en una legítima comunidad que preserva y transmite dicha sabiduría.

---

<sup>73</sup> Martin JAY, "La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva", en *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2003. P. 22.

<sup>74</sup> JAY, "La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva", pp. 23-24.

<sup>75</sup> JAY, *Op. Cit.*, p. 35.

Es así que la metafísica romántica, que hace su experiencia natural o inmediata en la *Erfahrung*, procede integrando sintagmáticamente lo acontecido a su sujeto, en una secuencia narrativa que otorga sentido a acontecimientos que, necesariamente, no lo poseen en lo previo. Es por esto que *Erfahrung* se hermana con la experiencia tradicional descrita por Giorgio Agamben, por que la autoridad de toda experiencia de esta índole es lingüística, es decir, toda experiencia natural hecha dentro de este ámbito de saber es obtenible en la posibilidad de enunciarse y transmitirse. Si la *Erkenntnis* es exclusivamente la experiencia del sujeto trascendental de la razón pura -su único propietario-, el rasgo acumulativo y transmisible de la *Erfahrung* la hace de suyo un producto humano genuino, que en tanto acervo existencial y cultural, contempla a la “madurez del hombre” como su razón de ser. Dicho de otra forma, la experiencia tradicional es fundada y entregada como un saber hereditario que hace crecer, cotiza la propia existencia y, en alto grado, la prepara para una buena muerte<sup>76</sup>.

Todo lo anterior explica el lugar cultural y vivencial que esta noción de experiencia ocupará dentro del desarrollo posterior del pensamiento benjaminiano, particularmente en lo referido a la historia. Por ahora, el artículo “Experiencia” detalla la experiencia tradicional heredada desde el mundo adulto, la que críticamente Benjamin reconoce como una “(...) máscara inexpresiva, siempre igual a sí misma”<sup>77</sup>. Con esta frase alude a una vida ajena a su idealismo romántico, la que, operando discursivamente como coartada de los adultos, pretende programar a los jóvenes para seguir la vida de los mayores. La existencia adulta sólo se somete a la “vida profesional”<sup>78</sup>, se consagra únicamente a la funcionalidad y a la preservación del sistema, se vive como “la acción social del hombre de la calle (...) que (...) sirve, en la mayoría de los casos, para reprimir los impulsos originarios y decididos del hombre interior”<sup>79</sup>; y cuya preservación esta asegurada por la omnipresencia del Estado en la esfera social, por la autoridad incuestionable de los padres en el hogar, por la “pedagogía colonizadora” en la educación y por el matrimonio en la vida amorosa. Benjamin alega que este discurso moralizante de los adultos fue

---

<sup>76</sup> AGAMBEN, “Infancia e historia”, p. 24.

<sup>77</sup> Walter BENJAMIN, “Experiencia”, en *La metafísica de la juventud*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1993. P. 93.

<sup>78</sup> BENJAMIN, “La vida de los estudiantes”, p. 121.

<sup>79</sup> BENJAMIN, *Op.Cit.*, p. 122.

precedido, en una juventud remota, por la realización de experiencias sublimes –las mismas declamadas por el romanticismo-, pero que pronto sucumbió traumáticamente a las obligaciones de la vida madura y, en fin, fue condenada a reproducir la misma mediocre vida de los mayores. Como disimulando su trauma, los adultos “(...) se sonrían con aire de superioridad (...) desprecian de antemano los años vividos por nosotros y hacen de ellos un tiempo de dulce idiotez juvenil, un entusiasmo previo a la gran sobriedad de una vida seria”<sup>80</sup>. Tras el abandono de los antiguos “sueños de juventud”, esa vida “filistea” de los adultos, como la llama Benjamin, sostiene su autoridad en la potencia con que, al ser transmitida, despierte esa “pérdida de la inocencia” necesaria para adecuar al joven a una vida formal y prudente. Así, la moralización que conjura al joven idealista frente a sus “ilusiones”, es coronada por aquella máxima de la experiencia adulta que responde por adelantado a las protestas del joven idealista: “así es la vida”<sup>81</sup>.

Esta crítica no sólo notifica la enérgica determinación idealista del *Jugendbewegung*, además testimonia, en consecuencia, la tenaz negativa juvenil a continuar viviendo según los hábitos funcionales de sus mayores, rechazando esa discursividad típica que, *a priori*, se profesa como la única verdad digna de ser experimentada en carne propia. Y aquí está la clave: toda experiencia tradicional se obtiene en la medida en que responde una vida comunitaria, conformándose socialmente desde la sinergia de las vidas individuales, y proyectándose como la fuente de sentido para aquello que aún no cabe dentro de la experiencia. Es así como la *Erfahrung* encaja con aquel punto nodal que vincula subjetividad íntima y colectividad lingüística, y que Benjamin pretendió filosóficamente -no obstante la oposición a la experiencia tradicional madura. Y por lo mismo, el artículo “Experiencia” está titulado entre comillas, para sugerir, en un gesto de ironía, el carácter ambiguo de esta noción. La frase “así es la vida” es indudablemente un derivado narrativo de la experiencia tradicional que, como toda máxima, encierra un cierto saber para ser incorporado en la experiencia de quien lo recibe –aunque aquí no sea aceptado. Por su parte, al asistir a la manifestación del espíritu, Benjamin se adelanta a enunciar su experiencia de una forma que, aunque opuesta a la tradición adulta, hace justicia al gesto narrativo de la *Erfahrung*.

---

<sup>80</sup> BENJAMIN, “Experiencia”, p. 93

<sup>81</sup> BENJAMIN, *Op.Cit.*, p. 94.

“Los adultos no conciben que haya algo más allá de la experiencia; que existan valores –inexperimentables- a los que nosotros nos entregamos. Extraña a las ideas de (...) el sentido, verdad, belleza, bondad”<sup>82</sup> (...), la experiencia narrativa adulta refleja una existencia yerma, que se ha agotado, más aún, que ya es incapaz de hacer de esos ideales una manifestación vital. Impermeabilizada y en función del formalismo de las costumbres heredadas, esta forma de *Erfahrung* predica un existir vuelto hacia el pasado de un modo que descartaría, de principio, cualquier “novedad” posible. Empero, rechazando el filisteísmo adulto y rindiéndose a la novedad del espíritu interior, Benjamin participa de la “vida poética” del romanticismo, es decir, asume esta tradición cultural como propia y actual, como el reservorio de una experiencia tradicional genuina a la cual acogerse. El romanticismo es así reactivado como la metafísica de una experiencia que, como ya se ha dicho, sugiere la presencia del espíritu, el “(...) encuentro con la otredad”<sup>83</sup>, como un elemento basal para la constitución de su contexto cognitivo. La presencia espiritual testimoniada en estos textos adelanta una visión teológica, como parte del éxodo filosófico al que me referí anteriormente, que será capital para una mejor comprensión de la teoría historiográfica de Walter Benjamin. Dicha presencia tensa los conceptualismos habituales del lenguaje filosófico, generalmente denotativo, obligando a complementarlos con una prosa evocativa que rebasa la clásica descripción del objeto de conocimiento científico. La noción de experiencia tradicional permite entroncar esta “experiencia mística” en un pensamiento filosófico e histórico; su elocuencia está dada por la herencia del romanticismo, que en tanto *Weltanschauung*, la acoge otorgándole un referente y una continuidad históricos.

La *Erfahrung* substituye al concepto duro de *Erkenntnis* por una noción flexible, alusiva en partes iguales a lo personal y lo público, a la experiencia cotidiana y a lo extraordinario. Con lo anterior, la labor intelectual de Benjamin se orientará a desarrollar un conocimiento crítico y comprometido con la superación de las condiciones históricas, sentidas como opresivas o injustas, que determinaron la época en que vivió. Este pensamiento será construido para convertirse en saber, es decir, emanará de la

---

<sup>82</sup> BENJAMIN, *Ibidem.*, p. 94.

<sup>83</sup> Martin JAY, “Introducción”; en Martin Jay, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2003. P. 15.

experiencia tradicional que pudiera hacerse en su mundo contemporáneo. Al implicar una dimensión temporal, la experiencia tradicional que, situada en su presente en relaciones constantes con el pasado y el futuro, es la base del pensamiento benjaminiano, lo orientará de manera decisiva hacia lo histórico.

## CAPÍTULO II. TEORÍA, CRISIS Y RECUPERACIÓN DE LA EXPERIENCIA.

“El pasado reciente se nos aparece siempre como si  
hubiese sido destruido por una catástrofe”  
Theodor W. Adorno, “Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada”

En el presente capítulo describiré la teoría de la experiencia formulada por Walter Benjamin. Esta se ciñe a su programa reformista kantiano, y así mismo se vincula al espíritu del *Jugendbewegung*, sobre todo en lo que atañe a la primacía de *Erfahrung*. Si bien lo anterior, no obstante involucra un cambio elemental en su pensamiento, que sin dejar nunca de ser filosófico o metafísico, se abre a la influencia de otras disciplinas que le aportan puntos de vista más teóricos y críticos. Su escritura reflejará en lo sucesivo este empalme tan propio de su obra, entre su posición más romántica –moral y culturalmente opuesta a la deshumanización propiciada por el capitalismo- y una perspectiva más política y militante, articulada entorno a elementos del materialismo histórico. Este viraje se produjo hacia 1923, con el inicio de la “etapa crítica” de su producción<sup>84</sup>, obedeciendo a la necesidad de orientar su trabajo al fortalecimiento, primero que nada, de un pensamiento emancipador y, en segundo lugar, a la consolidación de una teoría útil al pensamiento revolucionario. Más aún, Benjamin se planteó esta tarea como la única posibilidad de darle sentido a su vocación intelectual tras sufrir el despojamiento de sus antiguos privilegios burgueses<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> SCHOLEM, *Walter Benjamin*, pp. 126-127.

<sup>85</sup> WITTE, *Walter Benjamin*, pp. 116-117. Tras doctorarse en 1919, Benjamin fracasó en varios de sus planes posteriores, entre otros, el de emplearse como editor de una revista especializada en letras y filosofía, el de desarrollar una carrera como filósofo sistemático y en 1925, la de desempeñarse como profesor de literatura alemana en la Universidad de Frankfurt. Benjamin habría podido concretar estas expectativas de haber contado con la fortuna familiar -la que su padre perdió durante los años posteriores a la Primera Guerra Mundial-. En lo sucesivo, llevó a cabo una brillante carrera como crítico literario –considerado uno de los más importantes de la Alemania de entreguerras-, como traductor, literato, periodista y como locutor radiofónico, actividades que se vieron dificultadas desde 1933, cuando el ascenso del III Reich le impuso el exilio en París. Hasta su muerte en 1940, Benjamin sobrevivió gracias a la publicación de artículos a pedido –con escasa frecuencia, a causa de la imposibilidad de publicar en Alemania y al aislamiento intelectual sufrido en

Un primer resultado de este viraje fue “Dirección Única”, libro escrito entre 1926 y 1928, donde en una serie de textos breves expresa con ironía su visión de la posguerra alemana, en los que destacan sus observaciones sobre la experiencia social de la inflación y del estancamiento político vivido durante esa época. En el mismo transcurso, Benjamin comenzó a ejercer profesionalmente la crítica literaria, que venía desarrollando desde su época de estudiante, que a partir del giro político definió dentro de una óptica materialista, esto es: intentando develar en el campo literario las reificaciones sociales y económicas de su tiempo, al politizar y hacer manifiesto el contenido ideológico de la literatura. La cultura contemporánea ingresa así en su ámbito de análisis, como un espacio expresivo de las condiciones de dominación y de las tentativas de liberación política y espiritual.

### II.1. Experiencia y vivencia

En muchas de sus reseñas enfatiza el proceso histórico de devaluación de la *Erfahrung*, exponiéndolo paradójicamente como la experiencia que marca todo el desarrollo de la literatura, del arte y de la vida tal cual es para la Europa de su tiempo. Esa antigua experiencia fundada en la tradición, heredada por lo mayores “(...) con la autoridad de la edad, en proverbios; prolijamente, con locuacidad, en historias; a veces como una narración (...) entre hijos y nietos”<sup>86</sup>, es cada vez más difícil de obtener, a causa de la atomización de los individuos bajo la estructura del capital, y a causa de la obstrucción que esta condición representa para la continuidad de una determinada tradición cultural. Esto es lo que entiende por *Erfahrungsarmut* -“pobreza de la experiencia”<sup>87</sup>-, la que, incubada por la tecnificación de la vida en Occidente a lo largo del siglo XIX, se consagraba tras la Primera Guerra Mundial.

---

Francia-, al modesto sueldo de investigador que recibía de sus compañeros de la Escuela de Frankfurt –de la que fue miembro desde 1934-, y gracias a las cooperaciones que recibía de sus amistades. En varios de sus testimonios, Benjamin trasluce su condición de “asalariado cultural”, y deja ver también las enormes penurias y la soledad con que tuvo que lidiar para llevar a cabo su trabajo.

<sup>86</sup> Walter BENJAMIN, “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus Ediciones, Madrid, 1989. P. 167.

<sup>87</sup> Ricardo IBARLUCÍA, *Oniokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*. Manantial Ediciones, Buenos Aires, 1998. P. 30.

En los artículos “Experiencia y pobreza” (1933) y “El narrador” (1936) entrega pistas para entender dicho proceso de empobrecimiento, el que cobra su máximo ejemplo en la experiencia de los ex combatientes. Los acontecimientos vividos en los frentes europeos, que en la suposición de Benjamin representarían hechos del mayor significado para los veteranos de la guerra de 1914, estaban estructurados de tal manera que -contrariamente a lo que espera-, instantáneamente inoculaban a los ex soldados para obtener de estos una experiencia posterior. Dice el autor: “entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable. Y lo que diez años después se derramó en la avalancha de libros sobre la guerra era todos menos experiencia que mana de boca a oído (...)”<sup>88</sup>. El caso es que para la cultura moderna, sus viejas formas narrativas ya no eran capaces de cumplir con el cometido de transformar los acontecimientos vividos en experiencias comunicables. Era esta el mal que afectaba a la generación de sobrevivientes, la que “(...) todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos (...)”, y tras finalizar la guerra “(...) se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en que todo había cambiado a excepción de las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerzas, de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano”<sup>89</sup>.

Postula así que la estructura misma de la experiencia moderna se halla en condiciones críticas, agravada en parte gracias a la despersonalización de las formas narrativas según las relaciones sociales y económicas dadas en el capitalismo. En este sentido, su teoría de la experiencia corresponderá a una galvanización materialista de su anterior pensamiento romántico. Yendo a la raíz de este fenómeno, la causa fundamental de su empobrecimiento la imputaba a la desnaturalización y al entorpecimiento de los

---

<sup>88</sup> BENJAMIN, “Experiencia y pobreza”, pp. 167-168.

<sup>89</sup> Walter BENJAMIN, “El Narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus Ediciones, Madrid, 1998. P. 112. En este artículo Benjamin manifiesta su desconfianza frente a la supuesta narratividad de la novela moderna y del periodismo. Enfocándose sólo en la individualidad del novelista o bien en la exclusiva atención informativa del periodismo, asume que estas formas narrativas descartan en alto grado la transmisión tradicional de sabiduría, asunto clave para la consagración de una experiencia rica y comunitaria, útil a la vida. Tanto la novela como la prensa son resultados del desarrollo de las estructuras capitalistas de producción, las mismas estructuras que entorpecen el desarrollo de toda experiencia tradicional.



vínculos de la sensorialidad humana con la realidad externa, clara consecuencia de la tecnificación de la vida cotidiana. Es así como una importante porción de sus trabajos críticos alude a aspectos corporales y neurológicos de la cognición humana, en fin, a las precarias condiciones en quedó ese “frágil cuerpo humano” bajo las relaciones impuestas por el capital.

La base conceptual de este análisis reside en una *Erfahrung* vinculada constantemente con la noción de *Erlebnis*, definida ésta como “(...) inmediatez vital, una unidad primitiva que precede a la reflexión intelectual y a la diferenciación conceptual”<sup>90</sup>, o bien como “(...) el influjo registrado prerreflexivamente de estímulos externos o la emergencia de estímulos somáticos o psíquicos, desde el interior”<sup>91</sup> del organismo. Se trata entonces impulsos corporales y sensaciones, de procesos fisiológicos, más allá del alcance de las capacidades psíquicas del individuo, o sea, anteriores a cualquier determinación cultural e histórica. El carácter esencialmente somático de *Erlebnis* es comprobable en su partícula *leb* -raíz presente a su vez en la palabra *Leben*, “vida”-, por lo que esta noción equivaldría a “vivencia”. A este respecto, Martin Jay señala que ambas nociones se hallan implicadas en relaciones de complementación y oposición simultáneas. Con todo, “(...) las palabras ‘vida’ e ‘intelecto’ no se contraponen como categorías antagónicas. Si, por una parte, ‘Erlebnis’ connota una respuesta pragmática y a corto plazo a los ‘shocks’ de los estímulos internos y externos, la *Erfahrung* significa un entrelazarse más acumulativo (...) de acontecimientos discretos en un conjunto narrativo con coherencia y hasta, tal vez, un significado teleológico”<sup>92</sup>.

Unidos *Erfahrung* y *Erlebnis*, experiencia y vivencia, conforman un complejo que integra sensorio y mente, el que de cierta forma coincide con esa superación prometida por el “Programa sobre la filosofía venidera”. La utilización de ambas nociones no pertenece exclusivamente a las exploraciones neuro-experienciales de Benjamin, sino que, por su parte, la escuela de la *Lebensphilosophie* -“filosofía de la vida”- orientó sus propios esfuerzos a neutralizar la hegemonía del cientificismo, pero basando sus investigaciones en una eventual preeminencia filosófica de *Erlebnis*. Con un desarrollo

---

<sup>90</sup> JAY, “La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva”, pp. 23-24.

<sup>91</sup> JAY, “Canciones de experiencia”, p. 59.

<sup>92</sup> JAY, *Op. Cit.*, p. 59.

continuo desde mediados del siglo XIX, Wilhelm Dilthey y Henri Bergson figuraban como los exponentes más destacados de esta escuela para el primer tercio del siglo XX, y a quienes Benjamin consideró en sus investigaciones. La *Lebensphilosophie* reconoce para sí la sistematicidad característica del racionalismo decimonónico, pero aplicándola de una forma que desplazase conceptualizaciones duras como *Erkenntnis* a favor de un tratamiento más psicológico de sus objetos. Justamente, opone al paradigma objetivista de las Ciencias Naturales el de las *Geisteswissenschaft* -“Ciencias del Espíritu”<sup>93</sup>-, describiendo su tarea como la de “(...) capturar esa experiencia vivida tal cual se le revela a la introspección en su inmediatez preconceptual”<sup>94</sup>. Al igual que la filosofía científica, que clama por una experiencia ‘pura’ para su contexto de conocimiento, libre de interferencias sensibles, la *Lebensphilosophie* intenta dar con una experiencia igualmente ‘pura’ que, en su contexto, lleva a un extremo tal su anti-cientificismo que descarta toda consideración conceptual a posteriori.

La “filosofía de la vida” halla su objeto predilecto en la seguidilla ininterrumpida de sensaciones que, desplegada en la psiquis al contacto con los órganos de la percepción, se ve representada en la interioridad intelectual. Al igual que el proyecto benjaminiano entorno a Kant, esta escuela pretende establecer una nueva unidad entre conocimiento y existencia, en una reconsideración filosófica de lo intuitivo y de lo sensorial, pero que, a diferencia de Benjamin, no contempla en su contexto de conocimiento la acumulación de saber, sino el solo fluido de la conciencia sobre estímulos y percepciones que no harán su ingreso en el ámbito de la experiencia tradicional. Sin embargo las modificaciones en la estructura moderna de la experiencia también han sido su materia de interés, pues el trabajo de la escuela “(...) ha hecho una serie de tentativas para apoderarse de esa experiencia ‘verdadera’ en contraposición a una experiencia que se sedimenta en la existencia normatizada, desnaturalizada de las masas civilizadas”<sup>95</sup>; así, tanto las pesquisas benjaminianas como las de esta escuela expresan “(...) una protesta legítima contra la rigidez creciente del racionalismo abstracto y la uniformación concomitante de la

---

<sup>93</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, p. 324.

<sup>94</sup> AGAMBEN, “Infancia e Historia”, p. 45.

<sup>95</sup> Walter BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Taurus Ediciones, Madrid, 1998. P. 124.

existencia individual que caracterizaba a la vida bajo el capitalismo avanzado<sup>96</sup>. No obstante se reconozca una igualdad moral entre ambas posturas, sus respectivas investigaciones avanzan en direcciones opuestas. Podría decir que la subjetividad propuesta por la “filosofía de la vida”, en contraste con la del autor, corresponde a la de un sujeto trascendental, absoluto, que no pertenece a ninguna sociedad ni a ninguna época precisa; y sin emplazar sus alegatos en contextos histórico-sociales específicos, esta escuela plantearía una reconciliación con la irracionalidad de las estructuras de la realidad moderna, apelando efectivamente a lo que el hombre tiene de irracional, o dicho de otra forma, a lo que podría llegar a ser racional en él y no llega a serlo. En este ataque contra la instrumentalización de la razón, la que es sentida como enteramente irracional, en vista a la deshumanización de la que daba cuenta el panorama histórico en Europa de principios del siglo XX, la trascendencia de *Erlebnis* como noción predilecta de esta escuela no es casual.

Por su parte, la orientación política de Benjamin le exigía que toda pesquisa sobre la situación contemporánea de la experiencia debiese estar orientada hacia una evaluación crítica de sus condiciones, y en casos más positivos, hacia la acumulación de saber y al fortalecimiento de la conciencia, de modo que se volvía absolutamente esencial que los aspectos fisiológicos y pre-rationales de la cognición fueran integrados en un aparato teórico y crítico. Susan Buck-Morss, en mi opinión, es quien mejor ha explicado estas indagaciones. Matizando las implicancias políticas de la (des)integración de experiencia y vivencia, a partir de una relectura del célebre ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1936), presenta al autor como el filósofo materialista que hizo patente la ineficacia de la metafísica occidental, dado el caso específico, para comprender cabalmente el fenómeno estético moderno –ya sea para el concepto más convencional de arte, ya sea para las formas propagandísticas fascistas y soviética- como fenómeno histórico específico permeado por las nuevas tecnologías de su época. Para lo esto debió descartar de principio la definición ilustrada de estética, abstracta y contemplativa, a favor de una más próxima a su etimología<sup>97</sup>, es decir activa

---

<sup>96</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, p. 94.

<sup>97</sup> Según las etimologías respectivas, el término griego *aisthisis* alude a una experiencia sensorial por la percepción, y su adjetivo *aisthitikos*, nombra aquello que es percibido por la sensación. BUCK-MORSS, “Estética y ‘anestésica’”, p. 173.

y corpóreamente significativa. El célebre ensayo de Benjamin destaca por ser una de las primeras investigaciones materialistas sobre cine y fotografía -métodos artísticos eminentemente tecnológicos-, en donde se evalúa cómo y en qué medida la irrupción de un arte técnicamente reproducible modifica el valor estético de sus objetos, a partir de las alteraciones sensoriales causadas por la intervención técnica. Buck-Morss demuestra cómo Benjamin lleva de regreso lo estético desde el ámbito metafísico ilustrado a su plano original, el de la realidad natural y corpórea, con lo que las facultades sensoriales del hombre adquieren valor cognitivo al reestablecerse como el frente externo de la mente. “El campo del circuito sensorial, entonces, se corresponde con el de la ‘experiencia’, en el sentido filosófico clásico de una mediación de sujeto y objeto, y sin embargo su misma composición vuelve simplemente irrelevante la así llamada ‘división entre sujeto y objeto’, que era la plaga persistente de la filosofía clásica”<sup>98</sup>. La autora describe así los esfuerzos teóricos benjaminianos: una propuesta por la cual, la conciencia humana y su saber respectivo sólo se constituyen en una unificación de la mente con el medio externo, mediante la unificación de su circuito sensorial interior con el mundo exterior que, en virtud de las facultades cognitivas, cobra su significado cultural y devela su transitividad histórica inmediata.

Esta integración es lo que Buck-Morss llama “sistema sinestésico”, “(...) sistema estético descentrado del sujeto clásico, en el cual las percepciones externas de los sentidos se reúnen con las imágenes internas de la memoria y la anticipación”<sup>99</sup>. El sistema sinestésico, entonces, permite organizar teóricamente la unidad intrínseca de experiencia y vivencia, de vida interior psíquica y sensibilidad, nombrando una concepción del conocimiento como asignación de contenidos y sentidos a los estímulos estéticamente percibidos -preexistentes al lenguaje y a la lógica- y al mundo concreto que las genera, según una comprensión tan neurológica como cultural del saber tradicional como del conocimiento más objetivo<sup>100</sup>. En consecuencia, el sistema

---

<sup>98</sup> BUCK-MORSS, *Op. Cit.*, p. 182.

<sup>99</sup> BUCK-MORSS, *Ibidem.*, p. 183. Valdrá la pena para lo que resta del presente capítulo, recordar que estas imágenes externas se hallan en contacto constante con la capacidad de recordar, como con la capacidad de proyectarse en un futuro para el sujeto que experimenta. Es decir, la mencionada transitividad histórica también es característica de las impresiones sinestésicas.

<sup>100</sup> La siguiente frase se amolda perfectamente a esta idea: “(...) las sensaciones no anidan en la cabeza, y sentimos una ventana, una nube o un árbol no en el cerebro, sino más bien en el lugar donde los vemos

sinestésico tiene por principio activo la “inervación”, definida por Buck-Morss como un “(...) fortalecimiento de la interioridad psíquica gracias a los estímulos exteriores”<sup>101</sup>, es decir, la activación nerviosa del organismo por la cual se da ese encuentro sensorial entre el medio exterior y la conciencia interior, y que es asiento de la sinestesia: emergencia de esas imágenes mentales que surgen al contacto con los estímulos externos del mundo material. En la suposición del funcionamiento pleno de este sistema en el marco de la vida moderna –lo que es puesto en duda por Benjamin-, una cognición de este tipo constituye la fuente desde donde brota la experiencia de mayor calidad, pues funda la autoridad de su experiencia en la articulación lingüística de los resultados y los estímulos –capacidad que participa también de la inervación-, y también en la colaboración dialéctica que aquí se da entre una conciencia interior y la materia exterior, gracias a la mediación de un cuerpo que siente y actúa. En tal sentido, la sinestesia equivale al “origen” y la “naturaleza” de la praxis humana<sup>102</sup>.

Benjamin trató largamente este tema en apuntes y textos breves bajo las denominaciones de “materialismo antropológico”<sup>103</sup> o “antropología materialista”, que dada su similitud, probablemente aludan a un solo tema<sup>104</sup>. Estas no son tanto figuras conceptuales o instrumentos analíticos, sino más bien aluden a un acontecimiento que sería clave para sus conceptos de praxis y de experiencia histórica. Este acontecer se

---

(...). Walter BENJAMIN, “Estas plantaciones se encomiendan a la protección del público”, en *Dirección única*. Ediciones Alfaguara, Madrid, 1988. P. 24.

<sup>101</sup> BUCK-MORSS, “Estética y ‘anestésica’”, pp. 188-189.

<sup>102</sup> Giorgio AGAMBEN, “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo”, en *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004. P. 145.

<sup>103</sup> En realidad, a lo largo de mi investigación no he dado con ninguna definición clara para este concepto. Incluso trabajos tan rigurosos como los de Susan Buck-Morss o los de Sigrid Weigel no se detienen demasiado en éste. Dentro de las muchas alusiones dispersas del propio autor, lo más organizado sería el legajo ‘P’ de sus apuntes históricos, que lleva por nombre “[Materialismo Antropológico, Historia de las sectas]”. Aquí se reúnen las notas y observaciones que Benjamin recogió sobre la secta fusionista, surgida en Francia hacia fines del siglo XIX, la que fijó en su doctrina un papel central para el cuerpo en la constitución de un nuevo orden cósmico, por así decirlo. La interpretación del autor se despliega sobre la serie de representaciones icónicas y literarias que se inspiraron en esta doctrina, por las que se expresa la cosificación del cuerpo humano producida bajo el industrialismo y bajo las relaciones de consumo de masas. Para revisar este legajo, ver Walter BENJAMIN, *Libro de los Pasajes*. Ediciones Akal, Madrid, 2005. Pp. 807-815.

<sup>104</sup> Giulio Schiavoni ha rescatado esta última denominación. Sostiene que la formulación de una “antropología materialista” en Benjamin, surgió de su interés por la infancia. En el grueso de artículos sobre pedagogía, teatro, literaturas infantiles y juguetes, el filósofo materialista pondera la capacidad de los niños, frente a la incapacidad de los adultos, para relacionarse dialécticamente con el mundo de las cosas, de una forma muy cercana a esa identidad sujeto-objeto que es clave para su concepto de experiencia. SCHIAVONI, “Frente a un mundo de sueño”, p. 11.

expresa en tanto “(...) una acción sea ella misma la imagen, la establezca de por sí, la arrebate y la devore, donde la cercanía se pierda de vista (...)”; la idea de materialismo antropológico designa este espacio donde se entroncan la acción, que viene a ser la interacción dialéctica del cuerpo con el mundo, y la representación psíquica que tal genera al interior del sujeto, que a su vez estimula y determina la acción concreta, la que a su vez incita su representación mental. Según lo anterior, la fundamental fuerza sinestésica corresponderá a un “ámbito de imágenes”, “(...) el mundo de actualidad integral y polifacética (...) el ámbito en el cual el materialismo político y la criatura física comparten al hombre interior, la psique, el individuo (...) según una justicia dialéctica (esto es, que ningún miembro quede sin partir)”<sup>105</sup>. Esta integración total de psique y cuerpo se da dentro de un marco histórico-político cuya explicación es la base de mi tesis, y que será desarrollada de mejor manera en el capítulo siguiente.

La vinculación de imagen y criatura física no es metafórica: lo que aquí entenderemos por “imagen” –*bild*- no corresponde a la representación visual-figurativa para un discurso o un concepto, según un “como si” que los vuelva comparables e intercambiables –que es el caso de un emblema, de un ideograma o de una alegoría. Imagen consiste en una constelación de semejanzas entre lo que ya ha sido con un ahora –según la dialéctica recuerdo-anticipación implícita en la sinestesia-, y de lo material con lo mental, en consecuencia, ordenando dentro de sí lo semejante de modo heterogéneo y heteromorfo en un sentido inmaterial, es decir, psíquicamente. Con este concepto, Benjamin asume que la noción material de imagen, la post renacentista – moderna-, generó una perspectiva cultural sobre la fiel representación de la realidad, que jerarquizó a la imagen material como la más cotizada, y a las imágenes mentales-inmateriales como inferiores. “El concepto benjaminiano de imagen, por el contrario, actualiza una tradición bíblica o judía que estaba desterrada a lo largo de todo este desarrollo histórico, por lo que la imagen aparece como sinónimo de similitud inmaterial

---

<sup>105</sup> Walter BENJAMIN, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Taurus Ediciones, Madrid, 1998. P.61. El ensayo que aquí se cita data de 1927, y es uno de los más claros ejemplos de la dirección política que aplicó a sus trabajos críticos literarios. Benjamin da a entender que en la experiencia datada en la escritura y en el actuar de los surrealistas, tanto en lo literario como en lo político, se da esa unidad dialéctica entre acción y pensamiento, de un modo que hace las veces de modelo en miniatura de la experiencia histórica que el autor desarrollará en los años posteriores.

(...)”<sup>106</sup>. Imagen encarna una visualización que surge imaginativamente en el sujeto, es decir, la representación mental de los estímulos que percibe estéticamente y que, si bien integran también una dimensión conceptual y sistemática, por lo general se despliegan en relación mucho más estrecha con la fantasía y la imaginación: “A nivel metodológico se trata aquí de la significación de posiciones psicoanalíticas para una representación materialista (...) de los procesos subjetivos humanos (...) en la que Benjamin, en base a ese materialismo, insiste en incluir la ‘materia’ que se halla condicionando las relaciones de producción, como, por ejemplo, el cuerpo humano. Al comprender la materialidad humana de modo físico (...) con la categoría del espacio del cuerpo y de la imagen, en tanto base para una visión materialista, Benjamin distingue la organización técnica de la *physis* de su realidad física y objetiva, lo que suscita un traslado de su gestación al territorio de la imagen. En otras palabras: se produce así una reflexión acerca de la significación de lo ‘imaginario’ para la realidad de lo físico”<sup>107</sup>.

Una identidad total entre *physis* e imagen, como es el ideal benjaminiano, hace del cuerpo el catalizador inmediato del capital cultural y de la subjetividad más íntima, así como la inervación que se beneficia en el contacto constante con el medio externo incitará y fortalecerá la conciencia interior de este sujeto<sup>108</sup>. Y precisamente, Sigrid Weigel, muy cercana en perspectivas al trabajo de Buck-Morss, destaca la importancia de la idea de “actualidad” presente en la última cita, la que “(...) se constituye, en rigor, en un pensar y obrar en imágenes (...), de modo que (...) las ideas representadas *in actu* aparecen permeadas por el cuerpo y la imagen (...), y en tal caso, (...) pensar y actuar confluyen”<sup>109</sup>. Esta teórica homologa el materialismo antropológico a un “materialismo inmediato”<sup>110</sup> que emerge en el encuentro entre la acción corporal y la inervada imaginación del sujeto, pero que se distingue de una configuración exclusivamente

---

<sup>106</sup> Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1999. P. 99.

<sup>107</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, p. 136.

<sup>108</sup> En esto el autor es clarísimo: “No hay representación sin inervación”. Walter BENJAMIN, “Antigüedades”, en *Dirección única*, p. 57.

<sup>109</sup> WEIGEL, *Op.Cit.*, p. 30. La autora compara la perspectiva de Benjamin con los trabajos de Michel Foucault (1926 – 1984), en el sentido que ambos rompen con la tradicional separación que la filosofía ha hecho del cuerpo humano; para ambos, el cuerpo no pertenece exclusivamente al dominio de la naturaleza, sino que él mismo posee una historia y en cierto sentido, es cultura concreta. Para Weigel, el máximo mérito de Foucault y de Benjamin ha sido el de retribuir al cuerpo su estatus filosófico e histórico.

<sup>110</sup> WEIGEL, *Ibidem.*, p. 30.

teórica al emplazarse en un espacio y en un tiempo precisos, y de los que el propio sujeto es plenamente conciente. De este modo, el materialismo antropológico representa ese acontecimiento por el cual se hace patente en el sujeto la identidad de conciencia y cuerpo en una acción inmediata, que corresponde a un tiempo con la praxis política en el presente.

## II.2 El *shock*, la masa

La posibilidad de este acontecer es algo que Benjamin no asegura, en consideración a las consecuencias que la modernización material ha provocado en el hombre. La experiencia “(...) inhospitalaria, deslumbradora de la época de la gran industria”<sup>111</sup>, que tanto el autor como la “filosofía de la vida” escudriñan, es una que se resiste a ser incorporada en una experiencia propia y tradicional. El “frágil cuerpo humano” se halla en un campo neuro-cultural donde se cruzan las fuerzas desatadas por la técnica, en espacios técnicamente intervenidos, y el equilibrado metabolismo del sensorio humano es rebasado por estímulos nerviosos que, a causa de su velocidad y prepotencia, sumen al organismo en un estado de extrema tensión nerviosa, comprometiendo así sus capacidades estéticas y, a la larga, la vida normal del sujeto. La existencia bajo este contexto se compone de vivencias –*Erlebnisse*– que golpean violentamente al individuo y a las masas contemporáneas. En la medida en que se han vuelto más comunes, su incremento histórico es inversamente proporcional a un quebrantamiento de la aptitud social e individual para hacer experiencia. La vivencia “golpea”, es decir, la vivencia es un *shock* que cotidianamente es sufrido en un mundo donde la tecnología es soberana. Esto ha significado el colapso del sistema sinestésico y un consecuente oscurecimiento de la conciencia individual y colectiva.

En su artículo “Sobre algunos temas en Baudelaire” (1938-1939), Benjamin indaga en las condiciones históricas que habrían generado el paulatino empobrecimiento de la experiencia. Toma como fuentes escritos de E.T.A. Hoffmann (1776 – 1822), Edgar Allan Poe (1808 – 1849) y Charles Baudelaire (1821 – 1867) –con énfasis en este último-, en

---

<sup>111</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 125.



cuyas escrituras coteja la oposición de vida social humana y técnica. En base a su interpretación de estos documentos<sup>112</sup>, los escritores nombrados darían cuenta en sus relatos, ambientados en la naciente ciudad moderna, de los crecientes rasgos de automatismo en el comportamiento de los transeúntes, los que coinciden con la similar automatización que sufren los obreros bajo el proceso de tecnificación de la producción industrial. Tanto los habitantes de la ciudad como los obreros fabriles, “(...) ni unos ni otros, víctimas de la civilización urbana e industrial, conocen ya la experiencia auténtica (*Erfahrung*) –fundada en la memoria de una tradición cultural e histórica-, sino únicamente la vivencia inmediata (*Erlebnis*) y, en particular, la ‘Schokerlebnis’ –vivencia del ‘shock’- que provoca en ellos un comportamiento reactivo, de autómatas (...)”<sup>113</sup>. Benjamin denuncia aquí las estructuras modernas de la alienación que hace a la humanidad retroceder ante el poder creciente de la tecnología.

¿Cómo y porqué ocurre esto? De principio, no enfrentamos aquí una vivencia aislada, sino que, como bien lo indica Benjamin, ésta se ha vuelto la medida de la vida moderna. El compromiso de las capacidades sensitivas de obreros y ciudadanos es sólo comparable con su descalabro psíquico, a tal grado que se resienten en sus capacidades para reaccionar frente a los estímulos de los medios en que habitan. Además, los individuos sometidos a este estremecimiento sufren una pérdida de memoria que agudiza su apercepción. Justamente, la formulación de esta teoría se funda principalmente en los estudios que Sigmund Freud (1856 – 1939) había dedicado a la “neurosis de guerra” que había hecho estragos entre los veteranos de la Primera Guerra Mundial<sup>114</sup>. Según dicho análisis, se estaba ante una disminución considerable en las posibilidades de los ex combatientes para asimilar los eventos del frente de batalla como huellas en la memoria, pero no a partir de causas naturales, sino con la participación clara y activa de los propios afectados en el olvido. Su principal motivo era la represión de aquellos recuerdos que inevitablemente, al emerger en la memoria, se volverían traumáticos. La neurosis de guerra entonces era en parte, efecto de una voluntad para olvidar las circunstancias

---

<sup>112</sup> En base a la teoría de la experiencia y del *shock*, Benjamin asume el análisis literario como un procedimiento riguroso, en el sentido que concibe la producción artística en general como contenidos de la experiencia que han sido “precipitadas” en formas artísticas. Así la producción de arte se vuelve producción de “documentos”, que pueden ser interpretado en tanto fuentes, vestigios históricos o testimonios de vida. IBARLUCÍA, *Onirokitsch*, p. 19.

<sup>113</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, pp. 29-30.

<sup>114</sup> BUCK-MORSS, “Estética y ‘anestésica’”, p. 188.

originales del *shock* bélico, con lo que los afectados se evitarían un sufrimiento seguro. Esto ya no era un mal exclusivo de los veteranos de guerra: por el contrario, la neurosis de guerra figuraba como el paroxismo de una experiencia social que habría venido naturalizándose desde mediados del siglo XIX. Las energías del medio externo, magnificadas técnicamente durante ese período, al ingresar en el ámbito estético rompían con el viejo equilibrio que éstas mantenían con la energía interna de la psique y con su frente externo, equilibrio que se mantuvo tradicionalmente bajo las condiciones productivas artesanales –bajo control humano- y en la relación del hombre con un ambiente más natural. Así es como la labor del organismo vivo, de ser ancestralmente adaptativa en un sentido sinestésico, se habría invertido para volverse defensiva en un sentido “anestésico”<sup>115</sup>. Los mayores efectos de este viraje fueron, por una parte, una caída importante en la potencia de la conciencia para transformar las energías externas – esto es, de vivencia externa en recuerdo consciente-, y por otra parte, un embrutecimiento mayor del hombre en su posibilidad de reaccionar a dichos estímulos y de adaptarse adecuadamente a la realidad concreta, según un sentido teleológico y tradicional.

Esta situación habría sido propiciada por un dominio humano sobre la técnica incompleto y discontinuo, que causó su mal aprovechamiento en beneficio exclusivo del capital y de la alienación. Benjamin entiende esto como un desbalance original que existe entre las enormes fuerzas de la técnica y las nulas clarificaciones morales que sobre ésta se lograron durante su desarrollo, principalmente en la responsabilidad histórica que aquí le cabe a la doctrina del progreso, que en tanto “mito” de la modernidad dio a entender el desarrollo tecnológico como automático y natural, independiente de la voluntad humana, bueno *per se*<sup>116</sup>. Este mito representa el trasfondo general para el trabajo crítico e histórico de Benjamin. En él el autor halla un elemento crucial para la comprensión de la

---

<sup>115</sup> “Como resultado, el sistema invierte su rol (...) Su objetivo es adormecer el organismo, retardar los sentidos, reprimir la memoria: el sistema cognitivo de lo sinestésico ha devenido un sistema ‘anestésico’”. Buck-Morss se ha propuesto en este artículo complementar las averiguaciones benjaminianas sobre el *shock* comparando el desarrollo de las formas decimonónicas del arte decorativo, del espectáculo y de la publicidad urbana –coincidentes todos con esta estética del adormecimiento sensitivo que fueron extensamente estudiadas por el autor-, con los primeros adelantos en anestesia médica, también durante el siglo XIX, y a los que Benjamin no tuvo ocasión de referirse. BUCK-MORSS, *Ibidem.*, p. 190.

<sup>116</sup> Susan BUCK-MORSS, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2001. Pp. 95-97.

realidad técnica y cultural tanto de sus tiempos como del siglo anterior, visualizándolo como el principal argumento de desarrollo de la burguesía en la lucha por el logro de sus intereses históricos. A propósito, indica: “en el siglo XIX, cuando la burguesía conquistó sus posiciones de poder, el concepto de progreso probablemente perdió muchas de las funciones críticas que lo caracterizaron en un principio (...)”<sup>117</sup>, las que esta clase esgrimió durante el Antiguo Régimen.

Compara la posición del Marqués de Condorcet (1743 – 1794) y de Henri de Saint-Simon (1760 – 1825) -quienes acuñaron una idea de progreso en función del desarrollo integral del ser humano, quien forzosamente debería superar las divisiones de clase, género y etnicidad para alcanzarlo-, con la posición de los saint-simonistas, seguidores del segundo, quienes hacia la década de 1830 habían reducido dicho ideal al mero desarrollo técnico y productivo. Ya transformado en coartada ideológica, el concepto de progreso pasó a estar definido por “(...) una pretensión dogmática” y absoluta por la cual “(...) era primeramente un progreso de la humanidad misma (no solo de sus destrezas y conocimientos)”, y en segundo lugar, “(...) era un [progreso] sin término (correspondiente a una infinita perfectibilidad de la humanidad (...))” e “(...) incesante (como uno que recorriese espontáneamente un curso recto o en forma de espiral)”<sup>118</sup>. La confianza ciega del siglo XIX en esta doctrina y su infalibilidad también hacen parte en la constitución de las ciencias y del pensamiento filosófico, eminentemente mecanicistas y positivistas, donde el progresismo también hizo su ingreso, en el hecho de que en todas las expresiones de esta ideología, “(...) la concepción mecánica de la naturaleza estaba vinculada a su orden social”<sup>119</sup>. En el mismo sentido, “la doctrina de la selección natural tuvo una importancia decisiva en este proceso; a su sombra se fortaleció la opinión de que el progreso se produce automáticamente. Favoreció además la extensión del concepto de progreso a todos los ámbitos de la actividad humana”<sup>120</sup>.

Esta divergencia fundamental entre moral y técnica habría impedido, paradójicamente, la “interacción armónica” con que soñaba la burguesía decimonónica,

---

<sup>117</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N11a, 1], en *Libro de los Pasajes*, p. 479.

<sup>118</sup> Walter BENJAMIN, Tesis XIII, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. LOM Ediciones / Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1995. P. 60.

<sup>119</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, p. 338.

<sup>120</sup> BENJAMIN, fragmento [N11a, 1], p. 479.

para quien la humanidad debía llegar a “(...) integrar a la técnica como órgano”<sup>121</sup>. Curiosamente, como diría el autor, esta burguesía concibió también el cuerpo humano como una máquina, al servicio de las estructuras de producción y absolutamente libre de clarificaciones morales. Este problema debe entenderse tanto a escala individual, para el hombre inmerso en sus situaciones de opresión y alienación en contextos cotidianos y personales, como a escala global, donde la humanidad como género y como sociedad es sometida y vaciada. El autor es claro: “(...) a causa de su naturaleza económica, la sociedad burguesa no puede hacer otra cosa que aislar a la técnica de lo considerado espiritual; no tiene más remedio que excluir en lo posible a la técnica del derecho de codeterminación del orden social”<sup>122</sup>. Mediante este sesgo clasista, establece que parte importante en la responsabilidad sobre los descalabros producidos por el desbande tecnológico, le caben a la ausencia de prognosis burguesa. El progresismo intrínseco del maquinismo y del pensamiento decimonónicos propiciaron en sus agentes históricos, un cierto “agrado” sobre los eventuales frutos que un futuro radiante preparaba para la tecnificación y la racionalización de la vida; al contrario, este agrado procedía “(...) de la sorda complacencia en no tener jamás que experimentar cómo se iban a desarrollar entre sus manos las fuerzas de producción. En realidad, esa experiencia le estaba reservada al siglo siguiente (...), de dicho desarrollo, que desde luego ha estado condicionado por las clases, puede decirse que se realizó a espaldas del siglo pasado”<sup>123</sup>.

La complejidad de este proceso incidió en una profunda transformación de la *physis* humana, la que, como se ya he dicho, perjudicó la calidad de las experiencias adquiribles. En lo sucesivo, sus participaciones con el mundo material ya no estarían determinadas por un aspecto espiritual, sublime –como es el caso de la experiencia romántica-, sino por un pragmatismo radical. La representación económica de dicha situación se da de manera más fuerte a partir del giro que tomó la producción industrial desde mediados del siglo XIX, cuando pasa de orientarse exclusivamente hacia la generación de bienes productivos a llenar los mercados con artículos de consumo

---

<sup>121</sup> Walter BENJAMIN, “Teorías del fascismo alemán”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus Ediciones, Madrid, 1998. P. 47.

<sup>122</sup> BENJAMIN, “Teorías del fascismo alemán”, p. 47.

<sup>123</sup> Walter BENJAMIN, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”; en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus Ediciones, Madrid, 1989. Pp. 99-100.

masivo, según la idea de confort y bienestar propia de la burguesía. La masificación del consumo involucró cambios de trascendencia en lo que atañe al sistema sinestésico. Desde ese momento, “(...) lo que sale al encuentro del sujeto moderno, es el mundo de los objetos de la técnica (...), cuya quintaesencia es el *Kitsch*”<sup>124</sup>. Ricardo Ibarlucía define éste como un producto más de la tecnificación de la vida: constituye una doctrina estética ideada para satisfacer las necesidades fisio-culturales de complacencia y agrado en el nuevo contexto del industrialismo, manifestada mediante objetos y criterios básicos de estetización, sobre todo en la disposición y decoración de los espacios privados de la gran urbe del siglo XIX. Por lo visto, el *Kitsch* corresponde a la estructura de aproximación de sujeto y objeto que, junto a la vivencia del *shock*, perpetúan las condiciones de la apercepción moderna. De otro modo, el *Kitsch* significaría un prototipo normalizado del *shock*.

Contradictoriamente, el *Kitsch* no corresponde a una supuesta “aproximación de sujeto y objeto” a cabalidad, pues ese encuentro real se da sólo en la *Erfahrung*. Esta doctrina estética concibe una aproximación objetual donde el sujeto se envanece en vivencias banales que económica y estéticamente tienden a inmovilizarlo y sedarlo. Susan Buck-Morss plantea que en ese ambiente *Kitsch* la realidad toda deviene un narcótico, generando el efecto deseado por el sujeto moderno, agradándolo y adormeciéndolo de una forma que aceptase la realidad con todos sus aspectos opresivos y de explotación. La autora explica este fenómeno mediante el concepto de “fantasmagoría”, utilizado extensamente por Benjamin, y que Karl Marx (1818 – 1883) había rubricado originalmente para referirse a la apariencia engañosa de las mercancías en tanto “fetiches” del mercado<sup>125</sup>. Desde una óptica más social y cultural, la autora indica: “Las fantasmagorías son una “tecnoestética”. Las percepciones que suministran son lo suficientemente ‘reales’; su impacto sobre los sentidos y los nervios es todavía ‘natural’ desde un punto de vista neurofísico. Pero su función social es, en cada uno de los casos, compensatoria. Su objetivo es la manipulación del sistema sinestésico por

---

<sup>124</sup> IBARLUCÍA, *Onirokitsch*, p. 33.

<sup>125</sup> En el concepto de fantasmagoría, “(...) se describe cómo el valor de cambio oculta la fuente del valor en el trabajo productivo (...) para Benjamin la clave de la nueva fantasmagoría urbana radicaba no tanto en la mercancía-en-el-mercado como en la mercancía-en-exhibición, donde el valor de cambio y el valor de uso perdían toda significación práctica, y entraba en valor el puro valor representacional”. BUCK-MORSS, *Dialéctica de la mirada*, p. 98.

medio del control de los estímulos ambientales. Tiene el efecto de anestesiar el organismo (...) a través de la inundación de los sentidos. Estos *sensoria* estimulados alteran la conciencia (...) por medio de la distracción sensorial (...) y, muy significativamente, sus efectos son experimentados de manera colectiva más que individual. Todos ven el mismo mundo alterado, experimentan el mismo ambiente total<sup>126</sup>. Fantasmagoría, por ende, señala ese adormecimiento social que se manifiesta en objetos y espacios que, en su conjunto, componen un mundo de apariencias, de mercancías, o de otra forma, un mundo completo bajo forma mercantil. “La cualidad fetichista que adquiere la mercancía afecta a la misma sociedad productora de mercancías, no ciertamente como ella es en sí, sino tal como continuamente se imagina a sí misma y cree comprenderse cuando abstrae del hecho de que precisamente produce mercancías. La imagen que de este modo produce de ella misma, y la que suele intitular como su cultura, corresponde al concepto de fantasmagoría<sup>127</sup>. El efecto de objetividad que aquí se expresa –efecto que se torna norma social al ser masivamente aceptado- se refuerza en que cada uno de éstos objetos “(...) oculta todo resto del trabajo que los produjo<sup>128</sup>, con lo que cualquier consideración crítica sobre aquellos es evitada desde un principio. Fantasmagoría equivale de este modo, a la falsa conciencia que se solaza en la doctrina del progreso indetenible.

El capitalismo no sólo mercantilizó las relaciones productivas del siglo XIX europeo. Con ellas mercantilizó las relaciones sociales y, de este modo, a las propias comunidades e individuos. Dicho orden económico genera una realidad concreta que se vuelve impermeable a lo humano, de modo que las genuinas experiencias posibles bajo condiciones capitalistas no son aquellas adquiribles por las personas, sino que pertenecen exclusivamente al mundo de objetos<sup>129</sup>. “El proceso de atrofia de la

---

<sup>126</sup> Con “ambiente total” la autora indica los espacios socioculturales que Benjamin analizó en sus estudios históricos: el interior de la habitación burguesa, las galerías comerciales, los estilos arquitectónicos y de decoración del siglo XIX; para el mundo contemporáneo a Benjamin, la autora analiza las ceremonias parafernáticas del nazi-fascismo, las exposiciones universales y determinadas iniciativas del Estado soviético –el metro de Moscú, por ejemplo. El concepto de “ambiente total” alude a espacios que han sido construidos para agrandar al sensorio, para causar asombro o pavor en vista no sólo a intereses estéticos sino también políticos, y constituyen una manifestación inmediata de las estructuras sociales y económicas de su época. BUCK-MORSS, “Estética y ‘anestésica’”, p. 196-197.

<sup>127</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [X13a], en *Libro de los Pasajes*, p. 680.

<sup>128</sup> BUCK-MORSS, “Estética y ‘anestésica’”, p. 201.

<sup>129</sup> Agamben hace eco de esta afirmación, pero desde una óptica más moral que económica. Para bosquejar la crisis de la experiencia contemporánea se sirve del típico caso del turista: “(...) resulta particularmente

experiencia empieza ya con la manufactura. Dicho de otra forma, coincide en sus inicios con los de la producción de mercancías”<sup>130</sup>. Benjamin detecta síntomas de alienación entre sus contemporáneos en la aparición de una “(...) noble indiferencia hacia las esferas de la riqueza y la pobreza”. “(...) Cada una marca con un sello a su propietario (...) lo que aquí se va imponiendo (...) ostenta una macidez tan impúdica que cualquier irradiación espiritual se quiebra contra ella”<sup>131</sup>. El objeto marca con su impronta a su poseedor, quien en esta perspectiva, pasa a ser posesión de la cosa, ya sea como productor –operar una máquina a la cual se debe adaptar y someter el organismo- o como consumidor, o bien, en un nivel macro, la masa de ciudadanos pasa a ser propiedad del mercado. En este sentido, la “(...) fantasmagoría es el correlato intencional de la vivencia”<sup>132</sup>. Y en vista a la inoculación para la experiencia, cualquier vivencia de esta índole sólo se volverá experiencia fuera de su contexto productivo o de consumo original, pues “(...) es sólo como mercancía que la cosa ejerce su efecto de alienar a los hombres”<sup>133</sup>.

Por lo visto, la “mercancía” corresponde a una categoría crítica en la que entran todos los elementos sociales y culturales, animados o inanimados, insertos dentro de este contexto económico. Benjamin homologa la mercancía, en tanto valor de cambio mercantil, con la condición a la que es sometida la humanidad bajo las relaciones capitalistas de producción, lo que es decir, en la mercancía como categoría crítica, convergen el valor de cambio reificado con la alienación creciente de consumidores y productores. O de otro modo, corresponde tanto a un medio de expresión teórico benjaminiano, como a una “predisposición económica” e histórica que ordena a los entes sociales bajo el valor de cambio<sup>134</sup>. El proceso de mercantilización social que se abrevia en la mercancía, se agudizó a partir de la segunda mitad del siglo XIX, dados los bruscos

---

instructiva una visita a un museo o a un lugar de peregrinaje turístico. Frente a las mayores maravillas de la tierra (...), la aplastante mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia: prefiere que la experiencia sea capturada por la máquina de fotos”. Imposibilitado de sacar un provecho real, de sabiduría, de las vivencias que percibe, el sujeto moderno delega ésta tarea a sus objetos, como si la posesión de éstos equivaliese a una experiencia verdadera. AGAMBEN, “Infancia e Historia”, p. 10.

<sup>130</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [m3a, 3], en *Libro de los Pasajes*, p. 803.

<sup>131</sup> Walter BENJAMIN, “Panorama Imperial XIII”, en *Dirección única*, p. 35.

<sup>132</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [m3a, 4], en *Libro de los Pasajes*, p. 803.

<sup>133</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J92, 4], en *Op. Cit.*, p. 392.

<sup>134</sup> Walter BENJAMIN, “Benjamin a Adorno. París, 23.2.1939”. En Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)*. Editorial Trotta, Madrid, 1998. Pp. 297-298.

cambios en las estructuras económicas y demográficas de las grandes ciudades europeas, entre estas París -la “capital del siglo XIX”-, que fue el escenario de los estudio del autor. La masificación de la vida en la gran urbe correspondió a la masificación en la producción industrial, adoptada como paradigma así mismo en todos los aspectos de la esfera social. “Como las mercancías, que pueden ser reducidas a un mismo denominador común, el dinero (‘equivalente universal’), los individuos, en el proceso de consolidación de la lógica capitalista, se funden en un mismo patrón transformándose en masa”<sup>135</sup>. Como observa Renato Ortiz, el auge de la multitud anuló la individualidad reflexiva, y de esta forma toda diferencia o distinción personal fue diluida en la homogénea cosificación de la masa.

Resumiendo, en el panorama de alienación descrito por Benjamin, inciden tres aspectos: una tendencia a desconocer moralmente las fuerzas técnicas en desarrollo -lo que amplía su descontrol-; la desadaptación de la sociedad moderna a las nuevas estructuras socioeconómicas que se erigen; y sobre todo –como el máximo factor alienante- la preeminencia de una humanidad reificada económica y políticamente, que el autor exhibe como el mayor mal de los tiempos modernos, como su máxima amenaza<sup>136</sup>. Esta tríada es coincidente en la idea de fantasmagoría que Benjamin maneja; su índice histórico rebasa el aspecto socioeconómico que le es característico, y cobra el carácter de expresión global del siglo XIX. Fantasmagoría, en tanto ambiente total, simboliza “(...) la fantasía de la clase burguesa (...)” que en su confianza absoluta en el progreso, “(...) dejó de ocuparse del futuro de las fuerzas productivas que ella había desatado”<sup>137</sup>, con lo que la sociedad se sumió en un estado de irracionalidad que Benjamin no dudó en tachar

---

<sup>135</sup> Renato ORTIZ, *Modernidad y espacio. Benjamin en París*. Editorial Norma, Bogotá, 2000. Pp. 111-112.

<sup>136</sup> Michael Löwy enmarca a Benjamin dentro de una tendencia pesimista en la cultura alemana de principios del siglo XX, claro que muy lejos del conservadurismo derechista del jurista y filósofo Carl Schmitt (1888 – 1985) y del filósofo y matemático Oswald Spengler (1880 – 1936). Benjamin consideraba que la supuesta “decadencia” de la cultura europea no se debía a un debilitamiento de la autoridad política –gracias a las reformas democráticas- o a la vulgarización de su cultura aristocrática, sino que a la destrucción de las antiguas comunidades y sus valores, bajo la instrumentalización de la humanidad para ser puesta al servicio de la economía, del Estado y del poder de fuego. De esta forma, el pesimismo benjaminiano opera más como una advertencia frente a las catástrofes futuras que resultarán de esta realidad, que como un lamento frente a la decadencia de una cultura de elites. LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 24.

<sup>137</sup> Walter BENJAMIN, “Zentralpark”, en *Cuadros de un pensamiento*. Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires. 1992. P. 182.



de onírico<sup>138</sup>, y cuyo alcance es absoluto: “el mundo dominado por sus fantasmagorías es (...) la modernidad”<sup>139</sup>

Benjamin fundó sus estudios sobre el París decimonónico en este aparato crítico. En éstos la figura de Charles Baudelaire fue crucial. Este poeta fue quien, inmerso en el pleno proceso de constitución de dichas estructuras modernas, supo evitarlas manteniéndose a distancia y a un tiempo documentándolas líricamente -en esto incidió su capacidad especial para hacer experiencia. Baudelaire le hace frente a la atrofia del sensorio humano, que trajo consigo la disolución de la individualidad y de la antigua comunidad bajo la suspensión de toda estructura clásica del colectivo o de la clase social –como sería la oposición entre burguesía y proletariado, por ejemplo-, en la novísima y “(...) amorfa multitud de los transeúntes, del público de la calle”<sup>140</sup>, quienes “(...) se comportan como si, adaptados a los autómatas, sólo pudiesen expresarse automáticamente (...)”<sup>141</sup> a los *shocks* del espacio urbano. Con este testimonio Benjamin intentó sondear histórica y teóricamente los orígenes de esta masa social, que pasó de ser un fenómeno urbano y económico del siglo XIX a configurar una realidad política de primer orden: la masa como levadura política del fascismo italiano y del nazismo en Alemania.

El “creciente desvalimiento del hombre moderno”<sup>142</sup>, que se manifiesta indistintamente como *shock*, pobreza de la experiencia o fantasmagoría, tiene su apoteosis en el concepto de “masa”, que a su vez –en virtud de su empatía con el valor de cambio económico- implica en sí misma la exaltación de la realidad material como “vivencia total”<sup>143</sup>. En ésta última y en la masa se concreta la homologación de mercancía humana y económica, pues ambas responden a la producción masiva: económicamente, de la fabricación industrial de objetos de consumo; socialmente, de la reproducción de la masa en la alienación de los ciudadanos. Ahondando en sus causas, Benjamin insiste en que la desaparición de las comunidades de experiencia pre-modernas, cuya

---

<sup>138</sup> “El capitalismo fue una expresión de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa”. Walter BENJAMIN, fragmento [K1a, 8], en *Libro de los Pasajes*, p. 396.

<sup>139</sup> Walter BENJAMIN, “París, capital del siglo XIX”, en *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>140</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 135.

<sup>141</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 149.

<sup>142</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, pp. 127-128.

<sup>143</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [m1a, 6], en *Libro de los Pasajes*, p. 800.

*Weltanschauung* –concepción de mundo-, en su desaparición, dislocó la vinculación entre humanidad y naturaleza -entendiendo ésta en tanto medio externo y como su propia *physis*- sin embargo ha intentado compensarse con vivencias de nulo valor tradicional. La experiencia de la “embriaguez”<sup>144</sup>, que anteriormente regulaba dicha relación entre hombre y naturaleza, habría sucumbido ante la racionalidad aséptica y utilitarista, que aparentemente había regulado a la perfección las relaciones mencionadas:

“La terrible aberración de los modernos consiste en considerar irrelevante y conjurable esta experiencia, y dejarla en manos del individuo para que delire y se extasíe al contemplar noches consteladas (con esta frase se refiere a lo que él considera el remedo moderno de experiencia cósmica: la astronomía). Pero lo cierto es que se impone cada vez de nuevo, y los pueblos y razas apenas logran escapar de ella, tal como lo ha demostrado, y del modo más terrible, la última guerra, que fue un intento por celebrar nuevos e inauditos desposorios con las potencias cósmicas (...) Este gran galanteo con el cosmos se realizó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica. Pero como el afán de lucro de la clase dominante pensaba satisfacer su deseo en ella, la técnica traicionó a la humanidad y convirtió el lecho nupcial en un mar de sangre (...) Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica (por el contrario) la técnica: no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. Si bien los hombres, como especie, llegaron hace decenas de miles de años al término de su evolución, la humanidad como especie está aún al principio de la suya. La técnica le está organizando una ‘physis’ en la que su contacto con el cosmos adoptará una forma nueva y diferente de la que se basa en los pueblos y familias (...) El estremecimiento que causa una verdadera experiencia cósmica no está

---

<sup>144</sup> Con “embriaguez” Benjamin representa las experiencias de disolución entre los individuos, su comunidad y, los unos en la otra, con el cosmos, aludiendo directamente a las experiencias comunitarias que las ciencias sociales atribuyen a las sociedades pre-modernas. Sin embargo, Benjamin indica que la embriaguez moderna, que sin duda se impone en determinados sucesos, persiste en el empalme que se da entre humanidad, naturaleza y técnica, ésta última, quien media la relación entre las primeras. Walter BENJAMIN, “Hacia el planetario”, en *Dirección única*, pp. 96.98.

ligado a ese minúsculo fragmento de la naturaleza que llamamos 'naturaleza'. En las noches de exterminio de la última guerra, una sensación similar a la felicidad de los epilépticos sacudía los miembros de la humanidad. Y las rebeliones que siguieron luego constituyeron la primera tentativa de hacerse con el control del nuevo cuerpo. El poder del proletariado es la escala que mide su convalecencia. Si la disciplina de este no logra penetrarlo hasta la médula, no lo salvará ningún racionamiento pacifista. Sólo en el delirio de la procreación supera el ser vivo el vértigo del aniquilamiento"<sup>145</sup>.

Según lo anterior, puedo afirmar que Benjamin plantea la necesidad de un sujeto histórico que, derribando la falsa conciencia, tomase conocimiento de la urgencia de trocar las condiciones de inhumanidad. Ese sujeto es el proletariado: aquella clase que haría su experiencia en la convicción que el afán de lucro se complació en el derramamiento de sangre perpetrado en la Primera Guerra Mundial<sup>146</sup>; en la convicción que sólo él tiene las facultades para dominar la técnica en pos de un verdadero beneficio humano, y así hacerse uno con su "nuevo cuerpo"; su exclusiva capacidad para, ya inmersa en una moderna embriaguez, dar a la humanidad una verdadera experiencia de integración con la realidad. Con todo, la preeminencia del nazi-fascismo en Europa Occidental hizo surgir dudas en el autor sobre la inmediata constitución de un proletariado verdaderamente revolucionario en esa región del mundo. Y entorno a esta duda es que Benjamin siguió de cerca la actividad pro-fascista de literatos alemanes como Ernst Jünger (1895 – 1998), su contemporáneo, quien como él intentaba restituir la antigua comunidad de experiencia –hacer experiencia en la modernidad- a partir de una falsa embriaguez, que como "(...) un síntoma de delirio pueril (...) desemboca en un culto apoteósico de la guerra"<sup>147</sup>.

Ernst Jünger fue veterano de la Primera Guerra Mundial. Hacia la década de 1930 era reconocido como el líder de un grupo de escritores pro-nazi que celebraba en la

---

<sup>145</sup> BENJAMIN, "Hacia el planetario", pp. 96.98.

<sup>146</sup> "(...) la crisis en la cual se anuncia en signos destructores la verdadera finalidad de la historia (...)," la potencial aniquilación de toda la humanidad bajo un poder bélico que no ha parado de desarrollarse. WITTE, *Walter Benjamin*, p. 101.

<sup>147</sup> Walter BENJAMIN, "Teorías del fascismo alemán", p. 49.

guerra una suerte de “manifestación suprema del Ser”<sup>148</sup>. Martin Jay indica que su pensamiento se nutrió de la *Lebensphilosophie*, cuya recuperación de un sentido colectivo e irracional mediante los *Erlebnisse* derivó en recursos argumentativos para el fascismo, como es comprobable en la noción jüngeriana de *Fronterlebnis* –“vivencia del frente de batalla”, la no-experiencia de la guerra-, ensalzada y promovida como positivamente atávica y generadora de un sentido comunitario para los ex combatiente<sup>149</sup>. Desde cierto punto de vista, Jünger fue muy cercano a las temáticas benjaminianas, pues argumentó que con la nueva guerra tecnológica habría nacido una nueva forma de la percepción humana que se satisface en el *shock* –desde una opinión positiva que lo pone a distancia de Benjamin-, y en el peligro que suponen estas violentas vivencias, tanto en el contexto cotidiano como en el del enfrentamiento bélico<sup>150</sup>. Los adoradores de esta pseudo-experiencia celebraban la presencia de elementos de culto, elementos “místicos” que contendrían un contenido experiencial trascendente y de tal significación espiritual, que harían de “la guerra (...) la máxima expresión de la nación alemana”<sup>151</sup>.

Benjamin se opuso a esta adoración indicando que los únicos elementos posibles de hallar en el *Fronterlebnis* son los técnicos, descartando con esto de principio, cualquier asomo de misticismo fascistizante. Indicó a su vez que su sesgo chauvinista –Alemania como nación esencialmente bélica-, era interpretable como una confusión más respecto a los problema de desajuste moral entre humanidad y técnica: “La guerra que los nacionalistas conciben como abstracción metafísica se reduce, en su última instancia, al intento de resolver en el ámbito de la técnica, mística y espontáneamente, el secreto de una naturaleza ideal, en vez de emprender el rodeo que, desde una perspectiva de los asuntos humanos significaría la evaluación del empleo de la técnica y de las clarificaciones que pudieran aportar”<sup>152</sup>. De no ser así, la única relación posible entre *physis* y humanidad seguirá siendo la guerra. En este mismo sentido agrega que la vivencia total que se manifiesta en este tipo de cultismo, como él diría, el “correlato intencional de la vivencia (...)”, se percibe como el destino insoslayable de la nación,

---

<sup>148</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>149</sup> JAY, “La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva”, pp. 33-34.

<sup>150</sup> Eduardo CADAVA, *Trazos de luz. Tesis sobre la fotografía de la historia*. Editorial Palinodia, Santiago de Chile, 2006. P. 108.

<sup>151</sup> BENJAMIN, “Teorías del fascismo alemán”, p. 50.

<sup>152</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 55.

desde la cual el sujeto alienado cree que muere “(...) por haber nacido alemán”<sup>153</sup>. La verborrea fascista que el autor denuncia en Jünger, quien clama para la guerra un efecto de comunidad, es la que reproduce la masa y la conduce hacia su propio exterminio, como fue lo ocurrido finalmente con la Alemania Nazi<sup>154</sup>. “El contraste entre Jünger y Benjamin no puede ser más evidente. Si Benjamin advierte que (...) la masa no tiene rostro ni mirada con la que verse viéndose a sí misma (reconocerse a sí misma como sujeto político, como clase), es porque quiere escribir en contra de la formación de las masas, tal como la concibe el fascismo. Quiere interrumpir una movilización “(...) cuyo objetivo sería dar a las masas dispersas y confundidas no sólo un rostro, sino también una forma y una voz”<sup>155</sup> en la persona del *Führer*.

“En cuanto tal, al margen de las clases sociales que la componen, la masa no tiene significado social primario alguno. Su significado secundario depende de las relaciones de las que en cada caso se encuentre formando parte”<sup>156</sup>. Entonces se trata de un tema de conciencia y decisión, capacidades que sucumben bajo la fantasmagoría comunitaria. La colectividad que por primera vez se aprecia en el mundo urbano de mediados del siglo XIX -y que, según el autor, no es más que la apariencia de un colectivo-, colocada dentro de la organización del capital e instrumentalizada políticamente, pasa a tomar forma, en la década de 1930, según el concepto nazi de *Volksgemeinschaft* –‘comunidad del pueblo’-<sup>157</sup>, en el que se asocian la proletarización del trabajo y la alienación. Este concepto dio forma y expresión política a las masas sin la modificación del sistema de propiedad, que durante la República de Weimar (1919 – 1933) –con todos sus problemas económicos- hubiera correspondido a la movilización del proletariado; y en este sentido, es el fascismo el que se vio reflejado en los fenómenos de masa, ninguna clase social revolucionaria. Benjamin destaca que durante el desarrollo de la tecnología, se había

---

<sup>153</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [m1a, 5], en *Libro de los Pasajes*, p. 800.

<sup>154</sup> Benjamin considera el conocimiento histórico-crítico como un antídoto contra la alienación, sin duda. Pero considera a su vez que la estructura sociocultural de la vida alemana en cierta forma, estaba blindada contra este: “Frente a la vida intelectual, la plebe está poseída por un odio frenético que ha descubierto en el recuento de cuerpos la mejor garantía para aniquilarla (...) Donde quiera que se les permita, se colocan en fila y avanzan a paso de marcha al encuentro del fuego de artillería y del encarecimiento de las mercancías (...) Ninguno ve más allá de las espaldas del que le precede, y cada cual se enorgullece de ser, de ese modo, un ejemplo para el que le sigue”. Walter BENJAMIN, “¡Alemanes, bebed cerveza alemana!”, en *Dirección única*, p. 41.

<sup>155</sup> CADAVA, *Trazos de luz*, p. 115.

<sup>156</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J81a, 1], en *Libro de los Pasajes*, p. 377.

<sup>157</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J66, 1], en *Libro de los Pasajes*, p. 353.

venido dando una empatía oculta entre éste y la masa, con la que la extrema derecha se vio beneficiada: "(...) los movimientos de masas y también la guerra representan una forma de comportamiento humano especialmente adecuado a los aparatos técnicos"<sup>158</sup>, por los que, en la maquinaria industrial y en la maquinaria social de la *Volksgemeinschaft*, se reproducen masa, mercancía y guerra tecnificada.

La expresión de las masas empobrecidas, sin modificar las relaciones de propiedad, más aún, su expresión en la mantención de dichas relaciones: para Benjamin, este fue el máximo logro del fascismo. El desplazamiento de cualquier forma de experiencia verdadera y socialmente común, por una vivencia de la masa que descarta cualquier activación política de la conciencia de clase, es lo que llamó "(...) esteticismo de la vida política (...)"<sup>159</sup>. Tal opera en base a una comunidad fantasmagórica en la que es reivindicado un cierto valor de culto hacia el caudillo político, y que tiene como único desenlace la guerra, que glorifica a la masa y a la dominación de que es objeto en la mantención de las estructuras económicas de las que son fruto. Es con la guerra entonces, que se realiza la liquidación total de la experiencia, en el sentido que en el enfrentamiento bélico se da una suerte de "satisfacción" estética de la percepción sensorial técnicamente modificada. La alienación, así, "(...) ha alcanzado un grado tal que le permite -a la humanidad- vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Esto es el esteticismo de la política que el fascismo propugna"<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> Walter BENJAMIN, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Taurus Ediciones, Madrid, 1973. P. 55. Aquí Benjamin destaca la utilización de medios de propaganda por parte del fascismo, el que hizo uso extensamente de los adelantos tecnológicos: la arquitectura monumental basada en los adelantos en acero y concreto, las imágenes reproducidas, en especial el cine. Sobre lo último, bastaría pensar en los filmes documentales de Leni Riefenstahl (1902 – 2003), cineasta oficial del nazismo, cuya efectividad es indiscutible, por ejemplo, en la llamada "Trilogía de Núremberg" (1933 – 1935) y en el espectacular *Olympia*, filmado durante los Juegos Olímpicos de Berlín de 1936.

<sup>159</sup> BENJAMIN, "La obra de arte", p. 56.

<sup>160</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 57.

### II.3. Las correspondencias y la rememoración

“Para los hombres como son actualmente sólo existe una novedad radical –y esta es siempre la misma: la muerte”<sup>161</sup>. De esta forma se dibuja el futuro que le espera a la humanidad, la catástrofe inminente que Benjamin prevé en la total aniquilación de la que será víctima en lo futuro –y no se tratará precisamente de una guerra de clases. Como intelectual revolucionario, como filósofo, crítico e historiador materialista, se abocó a recrear la historia de la modernidad más reciente como un campo donde se enfrentan, en pocas palabras, las fuerzas de la conciencia histórica y de su experiencia resultante, con las fuerzas de la alienación que amenaza con hacer desaparecer a la humanidad, sea como género y como conglomerado social. En su labor historiográfica, junto con describir las condiciones de consolidación y desarrollo de la alienación durante el siglo XIX, siguió de cerca varias figuras decimonónicas que ofrecían, por un lado, testimonios de la catástrofe en ciernes, y a un tiempo perspectivas y actitudes que permitirían reactivar una experiencia que lograrse cambiar el nefasto rumbo de la historia moderna. Respecto a la experiencia, la figura más destacable es la que se delinea entorno al poeta francés Charles Baudelaire.

“Lo que pretendo es mostrar cómo Baudelaire está encajado en el siglo diecinueve. La huella que allí dejó debe aparecer tan clara e inmaculada como la de una piedra que, tras haber estado decenios enteros en un sitio, un buen día echamos a rodar”<sup>162</sup>. Su interés en este poeta reside en su carácter eminentemente “moderno”, es decir, Baudelaire constituyó un sujeto que se enfrentó a los embates que afectaron su vida social, los que se reflejaron en una producción poética que se implica simbólica e íntimamente con la ciudad, el espacio de la modernidad por excelencia. Benjamin presenta a Baudelaire como a un “héroe” de su tiempo, cuya máxima virtud fue la de haberse expuesto al “(...) advenimiento de la experiencia del ‘shock’ (...) fuerza elemental en la vida cotidiana a mediados del siglo XIX (...)” que a sus ojos cambió “(...) toda la estructura de la existencia humana”<sup>163</sup>. Entiende su obra como el producto de una conciencia específicamente poética que, inervada y articulada lingüísticamente, cuajó en

---

<sup>161</sup> BENJAMIN, “Zentralpark”, p. 187.

<sup>162</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J51a, 5], en *Libro de los Pasajes*, p. 330.

<sup>163</sup> CADAVA, *Trazos de luz*, p. 178.

experiencia, haciendo de su tarea como poeta la expresión de sí mismo. En tanto sujeto genuino de experiencia, “(...) su obra no sólo es susceptible, como cualquier otra, de una determinación histórica, sino que quiso serlo y así es como se entendió a sí misma”<sup>164</sup>. Y desde esta perspectiva, en él se unen tanto la imagen del mártir con la del héroe, pues ajustándose a la observación psicoanalítica, Benjamin presenta su vida y su obra como un vivir y un sumergirse voluntarios en el *shock*: fueron un trauma asimilado poéticamente. Baudelaire habría intentado conjurar el *shock* y hacer experiencia de éste, volviéndose él mismo testimonio de su época, constituyendo una instancia clave para dar contexto sociohistórico a la vivencia -la que, de acuerdo a su impronta personal y a su obra, pasa a determinar una “experiencia del shock”, por muy paradójico que suene esto<sup>165</sup>. Benjamin transforma al poeta en un documento que posibilita la ordenación histórica y simbólica tanto de los espacios y las estructuras decimonónicas, así como las de su presente, en consideración a su actualidad: “Esas experiencias históricas que Baudelaire fue el primero en hacer (...) sólo se han vuelto desde entonces más generales y persistentes (...) nada ha envejecido aún en esta poesía”<sup>166</sup>.

En definitiva, su calidad de sujeto de la experiencia del *shock* le confiere el título de pionero de la alienación, y una posible clave para mitigarla: “La extraordinaria importancia de Baudelaire radica en que fue quien primero y con más firmeza se hizo cargo (...) del hombre alienado de sí mismo: reconociéndolo y blindándolo contra el mundo cosificado”<sup>167</sup>. En este sentido, Baudelaire estaba en posesión de la facultad de absorber la vivencia del *shock* de una forma tal que estimulaba su interioridad y establecía una relación dialéctica con el exterior, oponiéndose así a la tendencia social de la época. Entonces resultó que pudo sustraerse a la masificación social, transformándose en su testigo, aunque marginal, principal. Su poesía equivale a una experiencia única, la de

---

<sup>164</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 132.

<sup>165</sup> “Baudelaire ha colocado (...) la experiencia del ‘shock’ en el corazón mismo de su trabajo artístico. Incumbe una gran importancia a ese testimonio (...) Para Baudelaire no resulta raro que, abandonado al espanto, produzca espanto él mismo”. Su poesía sería, por un lado, la reproducción literaria del *shock* cotidiano en una escritura de un ritmo febril y tortuoso, la que sería resultado de una inervación destructiva en sentido sinestésico. De acuerdo a esto, Benjamin refiere en páginas posteriores de este artículo a algunos testimonios contemporáneos al poeta, donde se insiste en el aspecto perturbado y crispado que presentaba, más aún mientras escribía, y que coincide con el diagnóstico de nuestro autor. De igual manera, su poesía condensaría imágenes inmatriciales –entiéndase psíquicas- que resultaron de su apertura al agresivo y cada vez más tecnificado medio de la ciudad de París. BENJAMIN, *Ibidem.*, p. 132.

<sup>166</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J60a, 1], en *Libro de los Pasajes*, pp. 344-345.

<sup>167</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J51a, 6], en *Op. Cit.*, p. 330.



haber "(...) sido empujado por la multitud (...)", lo que es decir "(...) Baudelaire se vuelve contra la multitud. Y lo hace con la cólera impotente de quien se vuelve contra la lluvia o el viento"<sup>168</sup>. El desentrañamiento de esa experiencia incumbe dos elementos esenciales al sistema sinestésico: la memoria y, consecuentemente, la temporalidad específica que deriva experiencialmente.

Benjamin se sirve de la noción baudelairiana de *correspondances* –‘correspondencias’-, con las que el poeta denominaba la experiencia de la belleza ante estímulos, de origen artístico o natural, de un modo muy similar a cómo Benjamin describe su concepto estético de “aura”, el que precisamente construye inspirado en la obra del vate francés. Con el aura enuncia teóricamente el tipo de experiencia estética específica que impulsa una conexión de índole simbólica y material, a la vez, entre un observador y un objeto artístico, y en la que destacan lo que él llama “elementos místicos”, los que sumen al sujeto en un estado de recogimiento propio de la experiencia religiosa, pero en contextos de desacralización<sup>169</sup>. El ya mencionado ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” se sostiene en alto grado sobre dicho concepto. Allí analiza las consecuencias de la tecnificación del arte a partir de los cambios que este proceso ha generado en la estructura de la experiencia estética tradicional, metafórica como, precisamente, el “aura” que es emanada desde determinado objeto artístico dentro de su contexto de producción y valorización originales. Las nuevas artes de la reproducción –cine y fotografía, mayoritariamente- asolan los valores de autenticidad, irrepitibilidad y unicidad de un objeto dado –por ejemplo, una renombrada obra católica barroca-, para así derribar su valor original cultural –al servicio del culto religioso- por una inédita función exhibitiva que lo arranca de su contexto original. De este modo, lo aurático distingue una vía particular de hacer experiencia que, al resentirse bajo la intervención tecnológica de su medio, hace eco con las condiciones de apercepción del organismo. Desde esta perspectiva, Benjamin pone en pie de igualdad el *shock* que el público vivencia frente al cine, por ejemplo, con el que experimenta el habitante de la gran urbe

---

<sup>168</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 169.

<sup>169</sup> Scholem observa cómo en la noción de aura, Benjamin demostró que las ideas estéticas se vinculan íntimamente con categorías teológicas, de modo que sus consideraciones serían, en casos como este, “(...) las propias de un teólogo inclinado a lo profano”. SCHOLEM, “Walter Benjamin”, pp. 23-24.

en el caos del tráfico urbano y bajo el orden de la economía y del Estado contemporáneo<sup>170</sup>.

Las correspondencias, al igual que el aura, configuran una experiencia que “(...) busca establecerse al abrigo de toda crisis”<sup>171</sup> de la experiencia. De este modo, si Benjamin reivindica un valor de culto en la experiencia tradicional del arte, y a un mismo tiempo reclama para las correspondencias sus elementos místicos, es por que intenta resolver en el ámbito de las artes la “estetización de la vida política” que caracteriza a la sociedad alemana en específico, la que, bajo la fantasmagoría nazi, encuentra ese “misticismo” en la guerra y el valor cultural en el *Führer*. Por ende, si lo aurático como cualidad artística declina a medida que avanza la mecanización en las artes, la percepción de las correspondencias retrocede a favor de la misma apercepción que embrutece a la conciencia del sujeto moderno, cuyo testigo fue el poeta: “Baudelaire señaló el precio al que puede tenerse la sensación de lo moderno: la trituración del aura en la vivencia del ‘shock’”<sup>172</sup>.

En efecto, las correspondencias apuntan a un tipo de belleza que, manifestándose a partir de un objeto concreto, funda en su sujeto una experiencia única basada en un valor cultural, de recogimiento interno. Benjamin extrapola ese valor estético-artístico para hacer de éste un índice, por así decirlo, de actividad espiritual, sea en Baudelaire o en sí mismo. Así es como en virtud de las correspondencias se transfiguran los deseos, esperanzas y voluntades bajo forma del “ideal”, cuyos rasgos son muy similares a los que se expresan en la experiencia romántica de la juventud. Más específicamente, las correspondencias establecen un medio particular para la manifestación de los recuerdos durante el proceso mnemónico que Benjamin llama “presentización de la *durée*” – presentización de la ‘duración’. Esta idea la toma directamente de las investigaciones de Henri Bergson; se trata de una activación espontánea de la memoria frente a estímulos o incidentes que, inscritos en el inconsciente como huellas de la memoria, retornar como recuerdos concientes al contacto con el mismo estímulo original. Esta presentización del recuerdo en ningún caso sería efecto de una rememoración intencional, al contrario, un

---

<sup>170</sup> BENJAMIN, “La obra de arte”, pp. 53-54.

<sup>171</sup> BENJAMIN, *Ibidem.*, p. 155.

<sup>172</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, pp. 169-170.

recuerdo genuino proviene de la rememoración involuntaria que acontece cuando la vivencia que se alojó en la memoria profunda, retorna con el estímulo y puede volverse una experiencia específica con el pasado. Desde tal perspectiva las correspondencias, en la esfera de la memoria, conjugan un tipo no-artístico de aura, emanando de "(...) las representaciones que, asentadas en la memoria involuntaria, pugnan por agruparse entorno a un objeto sensible (...)". Se trata entonces de una experiencia concreta que "(...) se deposita en un objeto utilitario"<sup>173</sup>. La memoria involuntaria operaría de esta guisa, como "reminiscencias" que advienen al sujeto en contacto con la vivencia original, haciendo corresponder un pasado, tanto individual como colectivo, con un presente en donde vuelve a ser percibida como un germen de experiencia histórica.

Benjamin integra el fenómeno de la rememoración dentro del marco experiencial baudelairiano, el que contrasta con la situación histórica en la que transcurrió la vida del poeta. Lo que es esencial para comprender este tipo de experiencia es la relación que establece con la temporalidad percibible, y en cómo ésta se despliega según los contenidos espirituales presentes en determinado sujeto. El autor fija la distinción fundamental entre experiencia y vivencia en la oposición existente entre ideal y *spleen* – equivalente a tedio, desánimo, zozobra-, cualidad que en "*Spleen* de París", obra de Baudelaire de 1864, concentraría en sí todo el ánimo del siglo XIX. El *spleen* es considerado por Benjamin, así como el ideal lo es para la experiencia, "índice" de la alienación moderna, es decir, el *spleen* simboliza el desaliento del individuo y de la masa, que vivencian el vaciamiento de la realidad de todo contenido experiencial. Este desánimo es la antítesis del ideal. Este último otorga un contenido no sólo a los objetos materiales, sino sobre todo al tiempo en un sentido de expectación y consagración del ideal: "cuanto antes formulemos un deseo en la vida, tanto mayores serán las posibilidades de que se cumplan. Cuanto más tiempo alcance un deseo en el tiempo, mejor podremos esperar su cumplimiento. Por lo que nos conduce a la lejanía del tiempo es la experiencia que lo llena y lo estructura"<sup>174</sup>. Al contrario, el *spleen* corresponde a una percepción de la temporalidad como una seguidilla de vivencias sin significación de ninguna índole -por ejemplo, como la sensación de eternidad persistente en la

---

<sup>173</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 161.

<sup>174</sup> BENJAMIN, *Ibidem.*, pp. 151-152.

producción industrial, donde el tiempo transcurre para el obrero de forma mecánica y continua, sin sobresaltos y más aún, anulando la estimulación de la memoria. De esta forma, “el ‘spleen’ hace pasar siglos entre el instante presente y el que se acaba de vivir”<sup>175</sup>, equivale a un transcurrir del tiempo homogéneo y vacío de sentido, y así, mientras “el ideal dispensa las fuerzas para la reminiscencia (...) el *spleen* en cambio ofrece la desbandada de los segundos”<sup>176</sup>.

A partir de estas reflexiones, Benjamin tematiza la dinámica involuntaria de la memoria. Para explicarla se sirvió del novelista francés Marcel Proust (1871 – 1922), de quien fue traductor y comentarista. Tuvo ocasión de adentrarse profundamente en su experiencia mnemónica, como lo testimonia en el artículo “Una imagen de Proust” (1929), texto que constituye una importante reflexión sobre los vínculos entre biografía y escritura, y ulteriormente sobre la situación contemporánea de la memoria y su representación. Lo que más me ha interesado de esta lectura benjaminiana de este autor es que, de alguna forma, sirve de pauta para comprender la propia escritura biográfica de Walter Benjamin, y además, en que actualiza sus reflexiones sobre Baudelaire en un modo específico y concreto. El ámbito del recuerdo proustiano es justamente “el mundo (...)” en donde “(...) dominan las ‘correspondencias’ (...)” cifradas en Baudelaire, “(...) aunque ha sido Proust el único capaz de ponerlas de manifiesto en nuestra vida vivida”<sup>177</sup>. En los escritos del novelista, las correspondencias se ofrecen de manera mucho más diáfana e inmediata, como un discurrir de la memoria involuntaria siendo depositada literariamente.

En este sentido, la idea clásica de autobiografía se ve trastocada. Josef Fűrnkäs desestima su carácter canónico: la que normalmente ha sido leída como “confesión” de su autor, como interpretación de su existencia e incluso como clave para la comprensión contextual de parte de la historia, no da garantías para encontrar en ésta un sujeto preciso. La cruce entre autobiografía y literatura que se da en Proust ya ha desbordado tanto la primera como la segunda, ha borrado sus márgenes genéricos, y con éstos ha

---

<sup>175</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J59a, 4], en *Libro de los Pasajes*, p. 343.

<sup>176</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 158.

<sup>177</sup> Walter BENJAMIN, “Una imagen de Proust”, en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Taurus Ediciones, Madrid, 1998. P. 30.

borrado la distinción entre vida real y ficción, entre autor y narrador<sup>178</sup>. La experiencia personal que coincide con su forma canónica proviene de una actitud reflexiva del sujeto, quien evalúa su vida pasada desde un *locus* en el que el pasado y la existencia aparecen como un tiempo clausurado y fijo. No es el caso de dicho novelista, cuya rememoración "(...) no es la reflexión, sino la presentización"<sup>179</sup> de sus recuerdos en el presente de la memoria. Su escritura ha roto con el usual *continuum* cronológico y temático de la autobiografía para basarse ya no en una estructuración de la existencia pasada, sino en lo que Benjamin llama un "desorden productivo"<sup>180</sup>, que su el canon de la involuntariedad. Es en este sentido que Proust "(...) no ha descrito en su obra la vida tal y como ha sido, sino una tal y como la recuerda el que la ha vivido"<sup>181</sup>. Su estrategia escritural recibe su impulso de la rememoración, en donde los recuerdos que se hacen concientes ya no quedarían supeditados a una estructura narrativa regida por un sujeto estricto, sino que son testimoniados según su surgimiento y según la forma y circunstancias en las que hayan surgido, "(...) porque para el autor reminiscente el papel no lo desempeña lo que él haya vivido, sino el tejido de su recuerdo"<sup>182</sup>.

En los precipitados literarios de la rememoración inciden sentimientos -nostalgia y felicidad- que, aunque contrapuestos, producen un mismo efecto de recuperación del pasado imposible de lograr mediante un recuerdo voluntario. Ambos sentimientos se funden en la "añoranza" que es el lugar en el cual se abre una perspectiva de encuentro con lo que ha sido, por la que los recuerdos se expresan en una "(...) realidad preciosa y frágil (...)", esta es "(...) la imagen"<sup>183</sup>. Gracias al énfasis puesto en lo sentimental, en la rememoración proustiana no se producirá la pretendida convicción autobiográfica respecto a la veracidad de los hechos ni a su significancia en relación al curso sincrónico de la vida; es decir, más que un criterio de averiguación genealógica, prima un impulso arqueológico: "Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las ciudades, la memoria es el medio de lo vivido (...) porque las 'situaciones' son nada más que capas

---

<sup>178</sup> Josef FÜRNKÄS, "El sujeto en los escritos autobiográficos de Walter Benjamin". En Gabriela Massuh y Silvia Fehrmann (editoras), *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*. Alianza Editorial / Goethe-Institut Buenos Aires, Buenos Aires, 1993. P. 192.

<sup>179</sup> BENJAMIN, "Una imagen de Proust", p. 30.

<sup>180</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [H5, 1], en *Libro de los Pasajes*, p. 229.

<sup>181</sup> BENJAMIN, "Una imagen de Proust", p. 18.

<sup>182</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 18.

<sup>183</sup> BENJAMIN, *Ibidem.*, p. 22.

que sólo después de una investigación minuciosa dan a la luz lo que hace que la excavación valga la pena, es decir, las imágenes que, arrancadas de todos sus contextos anteriores, aparecen como objetos de valor en los aposentos sobrios de nuestra comprensión tardía, como torsos en la galería del coleccionista. Por eso los auténticos recuerdos no deben exponerse en forma de relato sino señalando la exactitud del lugar en el que el investigador se apoderó de ellos (...) el recuerdo verdadero deberá, por lo tanto (...) informar en qué capas hubo que atravesar para llegar a aquella de la provienen los hallazgos<sup>184</sup>.

Así, en tanto imagen, la memoria cobra un valor distinto del que se presume en la narración autobiográfica clásica, que discurre como un proceso abstracto y normalmente regulado por un esquematismo racional. Al contrario, la memoria involuntaria implica una disposición interna, espiritual –el sometimiento a la emergencia de los recuerdos para plasmarlos según “(...) el *actus purus* del recordar”<sup>185</sup>- en un sentido sinestésico. Aquí las correspondencias equivalen a una inervación, por la cual el factor ‘imaginativo’ o ‘fantasioso’ - la capacidad de obtener una imagen- proviene de un contacto directo con el sensorio y con el medio externo. Si por un lado la “(...) disposición constante del recuerdo voluntario, discursivo (...) recorta el ámbito de juego de la fantasía”<sup>186</sup>, una rememoración que fluye involuntariamente es sinónimo de inervación. “La imagen (...) es para Benjamin esa conformación en la que son reconocibles experiencias, la historia y la realidad, al manifestarse como una imagen del recuerdo”<sup>187</sup>, y por tanto se levanta como una opción escritural en la que es posible fundar una experiencia histórica.

Marcel Proust orientó su trabajo hacia la recuperación de un pasado individual que parecía desaparecer a medida que el mundo en rededor cambiaba, y en la medida en que él mismo cambiaba. Por lo mismo, es un sujeto en transición constante, quien careciendo de una identidad fija a la que aferrarse “(...) estuvo limitado a lo que le proporcionaba una memoria que se doblegaba a la llamada de la atención (...)”. Sus recuerdos surgen de una individualidad en crisis, una individualidad que se desliga por lo mismo de un pasado

---

<sup>184</sup> Walter BENJAMIN, “Desenterrar y recordar”, en *Cuadros de un pensamiento*, pp. 118-119.

<sup>185</sup> BENJAMIN, “Una imagen de Proust”, p. 19.

<sup>186</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, pp. 161-162.

<sup>187</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, p. 99.

en estado normal, es decir, este mismo está en transición. Es por esto que ninguna atención al pasado es posible, ningún voluntarismo puede hacerse cargo de una memoria, sea personal o colectiva, pues “(...) las informaciones que imparte sobre el pretérito no retienen nada de éste”<sup>188</sup>, a no ser las meras vivencias. No obstante en este marco de crisis de la experiencia y de la memoria, Proust lleva a cabo la restauración del papel del antiguo narrador en la restitución de su infancia y de su juventud, poniendo “(...) en movimiento una serie de imágenes en la interioridad del hombre, consistentes en las nociones de su propia persona, y entre las cuales, sin percatarse de ello, se encuentra a sí mismo”<sup>189</sup>, permitiendo que en la experiencia resultante –la convicción de esta crisis del sí mismo- “ciertos contenidos del pasado individual (...)” coincidan en la memoria “(...) con otros del colectivo”<sup>190</sup>

“Proust es el primero que ha hecho el siglo XIX capaz de memorias. Lo que antes de él era un espacio de tiempo sin tensiones, se convierte en un campo de fuerzas”<sup>191</sup>. ¿Qué quiere decir Benjamin con esto? En primer lugar, que Proust ofrece una perspectiva por la cual la rememoración es capaz de hacerse con el pasado reciente de una forma que involucrará consecuencias políticas decisivas para su experiencia histórica. En segundo lugar, al sustraerse al ‘espacio de tiempo sin tensiones’ anticipa la representación historiográfica de dicha experiencia, la que constituye la destrucción del *continuum* temporal vacío y homogéneo –en tanto vivencia y en tanto escritura autobiográfica e historiográfica. Lo que aquí anuncio se comprende fundamentalmente captando en la biografía benjaminiana la incidencia de Marcel Proust y su necesaria superación política.

---

<sup>188</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 127.

<sup>189</sup> BENJAMIN, “El Narrador”, p. 120.

<sup>190</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 128.

<sup>191</sup> BENJAMIN, “Una imagen de Proust”, p. 23.

### CAPÍTULO III.

## LA METODOLOGÍA Y LA EXPERIENCIA DE LA HISTORIA

“A fin de remontarse en sus recuerdos, aplique una escalera contra la pared, pero no empiece a subir sin haberse provisto de una cuerda, uno de cuyos extremos será sólidamente fijado al piso y el otro enrollado alrededor de su puño izquierdo. Por no haber tomado esta precaución, muchas personas nunca han vuelto”

Juan Luis Martínez, “La Nueva Novela”

Inspirándose en las novelas de Marcel Proust, hacia 1931 Benjamin comenzó a trabajar en lo que posteriormente se conocería como “Crónica de Berlín”, un compendio de apuntes sobre la memoria de la infancia y la juventud que integra reflexiones teóricas entorno a la dinámica del recuerdo y a los temas agrupados bajo la denominación de “materialismo antropológico”. Empezó este trabajo impulsado por motivaciones personales, dentro de las que destacaba su profundo convencimiento de que el avance del Nacionalsocialismo en Alemania, acabaría no sólo con la normalidad de su vida – como sucedió-, sino también con el escenario histórico en el que se desarrollaron su niñez y su adolescencia, poniendo en riesgo así la sobrevivencia misma de sus recuerdos<sup>192</sup>. Entre 1932 y 1933 refundió estos apuntes originales en su libro “Infancia en Berlín hacia 1900”, el que se ofrece dichos recuerdos desmontados de su soporte teórico previo. El conjunto de imágenes de la memoria inscritas, al igual que las memorias de proustianas, ha superado asimismo la forma canónica de la autobiografía, “(...) rompe la continuidad” de su texto, tratando de “(...) restituir la inmediatez mística de la infancia

---

<sup>192</sup> WITTE, *Walter Benjamin*, p. 146.



recordada, así como la inmediatez del instante vivido en el que quien escribe recuerda su pasado”<sup>193</sup>.

### III.1. El recuerdo como recurso materialista

Su proyecto personal “(...) se caracteriza por atenerse estrictamente a los recuerdos más desapasionados de la infancia y por reducir claramente los elementos biográficos como también los de un razonamiento reflexivo (...)”. Benjamin pretendió con esta estrategia recuperar un pasado personal despersonalizando a su autor –a sí mismo– para lo cual anula cualquier consideración intimista; por lo mismo, en este proyecto “(...) rige el criterio de excluir como categorías el continuo vital de nacimiento, la infancia, la juventud, la madurez, como también la búsqueda de la identidad del sujeto autorial e incluso el interés narrativo por el propio Yo y sus ‘confesiones’”<sup>194</sup>. Benjamin ha anulado el dispositivo autobiográfico por una representación del tiempo perdido de la propia infancia bajo el signo de la rememoración, donde “(...) los recuerdos no representan (...) una autobiografía”. Esta “(...) tiene que ver con el tiempo, con el transcurso de las cosas, o sea, con todo lo que representa el constante fluir de la vida. Pero aquí de lo que se trata es de un espacio, de unos instantes o de algo que no fluye. Y aunque los meses y los años hagan su aparición, lo hacen siempre bajo la figura de lo congelado en el instante recordado. Estas particularísimas imágenes constituyen la materia de este libro, no la materia de la vida”<sup>195</sup>.

El intento por borrar todas aquellas impresiones personales para transformarse así en un “anónimo autobiográfico”<sup>196</sup> tuvo por objeto, primeramente, reservarse la identidad personal, pues sólo así Benjamin podría publicar en Alemania y a la vez cuidarse de las represalias de las autoridades nazi; y en segundo lugar, asegurarse la despersonalización que le permitiría a sus lectores familiarizarse con las experiencias

---

<sup>193</sup> WITTE, *Walter Benjamin*, pp. 148-149.

<sup>194</sup> FÜRNKÄS, “El sujeto” en los escritos autobiográficos de Walter Benjamin”, p. 193.

<sup>195</sup> Walter BENJAMIN, “Crónica de Berlín”; en *Personajes alemanes*. Ediciones Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1995. P. 44.

<sup>196</sup> FÜRNKÄS, “El sujeto en los escritos autobiográficos de Walter Benjamin”, p. 196. En la publicación de estos textos en la prensa alemana, no figuraba el nombre de su autor.

plasmadas en estos escritos. Porque una de las razones para la divulgación de estas memorias era la necesidad de hacer patente el peligro de desaparición del pasado que existía bajo el fascismo. Por la misma razón fue que en 1933, pocos meses después de la llegada de Hitler al poder, envió el original de “Infancia en Berlín hacia 1900” a su amigo Gershom Scholem (1897 – 1982) en Jerusalén, para poner el pasado a salvo<sup>197</sup>. En el mismo sentido, por aquel mismo tiempo antologó “Personajes Alemanes”, una colección comentada de 27 cartas del romanticismo alemán que cubren desde 1783 hasta 1883. Aquí el autor sintetiza cien años de historia alemana, desde el comienzo de las reivindicaciones burguesas de fines del siglo XVIII, hasta su consolidación hacia 1870 con la Reunificación, etapa que marca el fin de los años de esplendor burgués -del que Benjamin, en tanto heredero del romanticismo, se sentía tributario<sup>198</sup>. Según Scholem, la iniciativa de “Personajes Alemanes” respondía a la necesidad de dejar claro que Alemania no sólo había producido destrucción y barbarie en su historia reciente. Por otro lado, este proyecto se ciñó al modelo de salvación judaica encarnada en la imagen del Arca de Noé, que en su caso refería a una “(...) idea de la salvación frente al diluvio fascista por medio de la escritura”. Así fue como Benjamin “(...) había recogido en un libro, construido como un arca, aquello que habría de ser capaz de resistir el diluvio (...) del mismo modo que los judíos se salvaron de sus perseguidores mediante la Escritura”<sup>199</sup>. Lo que el autor habría plasmado en estos tres textos, según mi opinión, es que la posibilidad de “destrucción total” del pasado, que hace sentir la catástrofe en ciernes, pone en riesgo el patrimonio personal íntimo del individuo -como sus recuerdos-, al mismo tiempo que la vida, tanto material como espiritual, de clases sociales y de sociedades enteras.

---

<sup>197</sup> WITTE, *Walter Benjamin*, p. 150.

<sup>198</sup> En el texto introductorio a esta colección, Benjamin cita a Goethe en tanto testigo adelantado del fin de esta época: “La riqueza y la celeridad son algo que fascina al mundo, algo a lo que todos aspiran. Trenes, correos, barcos de vapor, y todas las facilidades de comunicación de las que emerge el mundo culto han de ser perfeccionados, y por ello han de permanecer en la mediocridad. Nuestro siglo es claramente un siglo para las personas astutas, para hombres sencillamente prácticos que, dotados de cierta habilidad, son capaces de sentir alguna superioridad sobre la masa aunque carezcan por completo de la capacidad para elevarse hasta lo más alto. Mantengámonos, pues, en la medida de lo posible, en aquella actitud en la que hemos estado avanzando. Probablemente seremos los últimos, con la compañía de cada vez menos hombres, de una época que ya no ha de volver jamás”. Es muy curiosa la similitud entre los dichos aquí expuestos y las disquisiciones benjaminianas sobre la crisis de la experiencia. Goethe citado en Walter BENJAMIN, “Personajes alemanes. Romanticismo y burguesía en cien años de literatura epistolar”, en *Personajes alemanes*. Ediciones Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1995. Pp. 79-80.

<sup>199</sup> SCHOLEM, *Historia de una amistad*, p. 207.

Ahora, respecto a la naturaleza de este proyecto, la relación temporal que “Crónica de Berlín” e “Infancia en Berlín hacia 1900” establecen se da entre el “niño Benjamin” y el adulto, dos porciones de un sujeto desdoblado entre pasado y presente. En esta partición, “no sólo la persona del que recuerda, tampoco el niño recordado alcanzan a tener una fisonomía individual ni una forma previa de identidad que se pueda determinar”<sup>200</sup>. Bajo esta circunstancia Benjamin se aleja considerablemente de Marcel Proust, quien a pesar de escribir en la transición constante de su identidad, no obstante da cuenta siempre de su vida pasada en tanto miembro de la alta burguesía francesa de la *Belle Epoque*. Por el contrario, Walter Benjamin, ya despojado de su antigua vida burguesa, rememora su pasado en medio de un “(...) abandono absoluto en el seno del mundo histórico (...)”. Inicia de este modo su historia (im)personal del siglo XIX, aceptando la precariedad tanto del pasado como del presente. Pero el elemento que más lo separa de Proust consiste en la determinación crítica que aplica a la rememoración, en la que hace patente la caducidad de lo que ha sido, tanto en el sentido económico como el de pertenencia social. Aunque sus recuerdos infantiles presentizan la felicidad y el goce pretérito del niño, a la vez sus memorias asemejan “profecías retrospectivas” que adelantan su calidad de desclasado, ya que en la figura del niño, “(...) en la seguridad que experimentaba como miembro de la gran burguesía”, ya están presentes “(...) los gérmenes de la destrucción a la que debía sucumbir el siglo XIX en medio de la guerra y la inflación”<sup>201</sup>. La rememoración anticipada teóricamente por Baudelaire y concretada en las obras proustianas, en Benjamin asume una insospechada utilidad política al serle integrados elementos materialistas, fundamentalmente en lo que respecta a la imbricación de la memoria involuntaria con la sinestesia. De esta forma, “(...) ajustó el foco de las imágenes de la memoria reunidas en un mundo de objetos materialmente pasado y olvidado. Fue a partir de aquel mundo, visto y oído, imposible de recuperar, que se constituyó el espacio (...) de la experiencia del niño. Es a partir de sus huellas exhumadas por medio de la escritura (...) que se va construyendo el espacio de la memoria”<sup>202</sup>. Va agrupando las imágenes del pasado de forma que la oposición del adulto frente a las estructuras económicas burguesas se aúnen con la incomodidad

---

<sup>200</sup> FÜRNKÄS, “El sujeto en los escritos autobiográficos de Walter Benjamin”, p. 194.

<sup>201</sup> WITTE, *Walter Benjamin*, p. 10.

<sup>202</sup> FÜRNKÄS, “El sujeto en los escritos autobiográficos de Walter Benjamin”, p. 194.

experimentada por él mismo en la infancia, como puede ser observable en el siguiente trozo:

“En aquellos primeros años yo llegué a interpretar ‘la ciudad’ como el escenario de aquellas ‘provisiones’ que demostraban, antes que nada, la manera en que el dinero paterno venía a abrir una especie de callejón entre el mostrador, los vendedores, los espejos y las miradas de mi madre con los manguitos apoyados encima de la mesa. Allí estábamos. Con la ignominia de un ‘traje nuevo’, por fuera de las mangas veíamos las manos como infames tablas de precios. En la pastelería nos iba mucho mejor, sintiendo que nos salvábamos de la idolatría con la que nuestra madre veneraba ídolos cuyos nombres eran Mannheimer, Herzog e Israel, Gerson, Adam, Esders y Mädler, Emma Bette, Bud y Lachmann, etc. La ‘ciudad’ no era más que una serie de insondables edificios, o mejor dicho, cuevas de mercancías”<sup>203</sup>.

Este es en general el gesto predominante que expresan sus recuerdos: la alusión directa a los sitios y objetos de la ciudad de la infancia, el contexto familiar y escolar, la situación particular del niño, todos integrados en un amplio espacio material donde se trasluce una nostalgia por la felicidad del pasado –en menor medida-, pero sobremanera la animosidad hacia la estructura concreta del mundo adulto. A propósito de dicha estructura, Sigrid Weigel ha reparado en la disposición materialista de estos recuerdos entorno al “lugar” –*Stelle*-, que como tópico no refiere específicamente a un espacio concreto en el que se sitúan los recuerdos, sino constituye un concepto de ocupación que agrupa en sí todo elemento -espacio o cuerpo físico, objetos inertes, gesto o palabra- por el que se produce la presentización del pasado. Dicho concepto se sostiene “(...) sobre el punto preciso del pasaje: el umbral que marca el acceso al pasado”<sup>204</sup>. En la cita anterior, el hábito del consumo y el recorrido por la ciudad que conllevaba, los gestos de la madre e incluso la disposición de las tiendas y sus nombres, representan ese pasaje. De esta manera, la memoria involuntaria operaría como un “(...) registro que dota al objeto de un número de orden (...)” bajo el que éste queda preservado como patrimonio

---

<sup>203</sup> Los nombres aludidos corresponderían a firmas comerciales y tiendas de la ciudad de Berlín, que Benjamin visitó de niño. BENJAMIN, “Crónica de Berlín”, p. 55.

<sup>204</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, p. 192.

mnemónico individual y colectivo<sup>205</sup>. En base a las correspondencias que hacen posible la rememoración, los “(...) datos sensibles correspondientes se corresponden en el recuerdo, están preñados de recuerdos”<sup>206</sup>, o dicho de otra forma, las “(...) cosas que se han sobrevivido a sí mismas pasan a ser depósitos inagotables de recuerdos”<sup>207</sup>.

Benjamin ordena su particularísima biografía esfumándose tras estos estímulos. Fue así como en “Crónica de Berlín” y en “Infancia en Berlín hacia 1900”, “(...) hay experiencias personales, muy personales, que desaparecieron al proyectarse (...) o fueron transpuestas por completo en código, de modo tal que el profano no pueda reconocerlas o sospechar siquiera su presencia”<sup>208</sup>. Sin embargo la misma desaparición del autor posibilita la constitución de una transubjetividad por la cual un contemporáneo puede verse reflejado en unas memorias aparentemente ajenas, pues compartió en el pasado un mismo mundo material. Benjamin no sólo esperaba que sus lectores se viesen reflejados en estos escritos, sino que integró dentro de sus textos, y en relación directa consigo mismo, una experiencia de despersonalización. Ejemplo de esto es “*Mummerehlen*” de “Infancia en Berlín hacia 1900”. La imagen del recuerdo que representa transcurre al interior de la vivienda de la alta burguesía berlinesa de fines del siglo XIX y principios del XX. Es en general, un texto que trasluce la incomodidad del niño de ese entonces frente a su sometimiento bajo las condiciones de su clase y bajo la disposición material de sus espacios:

“El don de descubrir parecidos no es más que un débil reflejo de la sugestión de asimilarse y comportarse de una manera conforme. Influyó sobre mí a través de palabras manipuladas, pero no eran ésas las que se asemejaban a modelos o moralidades, sino a las que correspondían a viviendas, muebles y vestimentas. (...) Pero jamás a mi propia imagen. Por eso no sabía que hacer cuando se me pedía identificarme conmigo mismo. Adonde quiera que mirase me veía cercado por pantallas, cojines, pedestales que me codiciaban como las sombras del Hades codician la sangre de la

---

<sup>205</sup> BENJAMIN, fragmento [H5, 1], p. 229.

<sup>206</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J79, 6], en *Libro de los Pasajes*, p. 374.

<sup>207</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J71, 2], en *Op. Cit.*, p.361.

<sup>208</sup> Gershom SCHOLEM, “Walter Benjamin y su ángel”, en *Walter Benjamin y su ángel*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003. Pp. 40-41.

víctima. Por último, me sacrificaban a una vista de los Alpes toscamente pintada, y mi mano derecha, que tenía que sujetar un sombrerito tirolés, proyectaba su sombra sobre las nubes y cumbre cubiertas de nieve perpetua del fondo. Sin embargo, la sonrisa afectada que se asomaba a los labios del pequeño pastor de los Alpes no resulta tan triste como la mirada del rostro infantil que se me grababa a la sombra de la palmera. Esta formaba parte de uno de aquellos estudios que tienen algo de salón y cámara de tortura, con sus taburetes, trípodes, tapices y caballetes. Estoy de pie, la cabeza descubierta, en la mano izquierda un enorme sombrero de ala ancha al que sujeto con estudiada gracia. La derecha se ocupa de un bastón, cuya empuñadura inclinada puede verse en el primer plano, en tanto que la punta se esconde en un ramillete de plumas de avestruz que descende de una jardinera (...) Muy apartada, junto a la antepuerta estaba mi madre, inmóvil, con el vestido muy entallado. Como un maniquí mira mi traje de terciopelo, a su vez recargado de pasamanerías, que parece proceder de una revista de modas. Yo, en cambio, estoy desfigurado por la uniformidad de todo lo que me rodea. Como un molusco vive en su concha, vivo en el siglo XIX que está delante de mí, hueco como una concha vacía. La coloco al oído”<sup>209</sup>.

La comparación entre la ‘sonrisa afectada’ y la ‘mirada infantil’ que se lee hacia la mitad refiere al paralelo que establece Benjamin aquí entre sí mismo -fotografiado durante la década de 1900 junto a su hermano menor, Georg Benjamin (1895 – 1943), sobre un paisaje de los Alpes-, y el escritor checo Franz Kafka (1883 – 1924), ‘a la sombra de la palmera’, en una imagen suya que ofrece una fotografía tomada hacia fines del siglo XIX en una ambientación de estudio, cuando contaba con alrededor de seis años de edad. Benjamin hace referencia a esta fotografía en otros escritos, por ejemplo: “Hay un cuadro de infancia de Kafka y rara vez ‘la pobre corta infancia’ exhibirá una imagen más conmovedora. Tiene su origen en uno de esos talleres del siglo XIX que, con sus colgaduras, cortinajes y palmeras, sus gobelinos y caballetes, hacen pensar en algo intermedio entre una sala real y una cámara de torturas. Con su estrecho y a la vez

---

<sup>209</sup> Walter BENJAMIN, “Mummerehlen”, en *Infancia en Berlín hacia 1900*. Ediciones Alfaguara, Buenos Aires, 1990. Pp. 64-66.

humillante traje infantil cubierto de artículos de pasamanería, se sitúa el chico de unos seis años en medio de una especie de paisaje constituido por un jardín invernadero. Palmas absortas se insinúan en el fondo. Como si fuera posible, para hacer aún más tórridos y pegajosos a esos trópicos almohadonados, volcados hacia su izquierda, el modelo porta un desmesurado sombrero a la usanza española. Ojos inconmensurablemente tristes dominan el paisaje predeterminado, y a la escucha, la concha de una gran oreja<sup>210</sup>.

Se trata de la época, hacia mediados del siglo XIX, en que la burguesía adopta la fotografía como una práctica social que prosiguió con la vieja costumbre del retrato, ingresando en sus espacios privados, "(...) de preferencia en los sitios más gélidos de la casa", para llenar "(...) consolas o taburetes en los recibimientos (...)". En estas primeras fotografías familiares "(...) se distribuían figuras bufamente vestidas o envaradas; el tío Alex o la tía Rita, Margaritina cuando era pequeña, papá en su primer año de Facultad, y, por fin, para consumir la ignominia, nosotros mismos como tiroleses de salón", y también "(...) un muchacho de aproximadamente seis años de edad embutido en un traje infantil, diríamos que humillante, sobrecargado de pasamanerías"<sup>211</sup>. En los textos referidos, "(...) Benjamin relaciona la identidad del niño con el espacio socialmente marcado de su vida cotidiana (...)", de un modo que esta situación "(...) asimismo, puede conferir el miedo y la tristeza que trasluce (...) tanto en el caso del individuo como en el de la comunidad". Justamente para llevar la experiencia personal al ámbito de la experiencia colectiva, para posibilitar una vinculación transubjetiva dentro de su generación es que Benjamin se sirve de la fotografía kafkiana, recurso por el cual quiso dejar "(...) al iniciado el cuidado de reconocer que no se trata(ba) de cosas privadas, sino que (...) de la posición del niño como individuo en el ambiente de (...) comienzos de siglo"<sup>212</sup>.

---

<sup>210</sup> Walter BENJAMIN, "Franz Kafka", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus Ediciones, Madrid, 1998. P. 142.

<sup>211</sup> Walter BENJAMIN, "Pequeña historia de la fotografía", en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus Ediciones, Madrid, 1989. Pp. 71-72.

<sup>212</sup> WITTE, *Walter Benjamin*, p. 12.



Imagen 1: Walter y Georg Benjamin, Berlín, circa 1900 (fotógrafo desconocido). Tomada de Susan BUCK-MORSS, "Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes". Antonio Machado Libros, Madrid, 2001. P. 155.





Imagen 2: Franz Kafka, Praga, circa 1892 (fotógrafo desconocido). Tomada de Walter BENJAMIN, "Sobre la fotografía". Pre-Textos, Valencia, 2005. P. 60.

Es en la fusión de sí mismo con Franz Kafka donde el autor refuerza su rechazo a la realidad decimonónica, a la estructura de la alienación que ha puesto en crisis a la experiencia. Las imágenes de ambos niños, presos del mundo vuelto mercancía, representan un umbral de acceso al pasado, como lo simboliza la oreja de Kafka, "concha" que Benjamin acerca a su oído para escuchar en ella el rumor del siglo XIX. En efecto, con "Crónica de Berlín" e "Infancia en Berlín hacia 1900" se intenta "salvar" la memoria y con esta el pasado reciente, mediante en la constitución de una mirada histórica desde la cual "(...) lo real puede leerse como un texto (...)", en este caso: "la realidad del siglo XIX". Así, Benjamin y Kafka al unísono dicen "nosotros abrimos el libro

de lo sucedido”<sup>213</sup>. Esta apertura del pasado comienza por develar la carga socioeconómica de los recuerdos de la infancia, en el análisis de los espacios en que transcurrió la vida infantil, a través de una mirada en la que la topografía de la ciudad y de los ambientes privados se vuelven “lugares”.

Lo que se expresa primariamente en esta dinámica es la alienación del individuo, en el recuerdo infantil, que se corresponde plenamente con una oposición o disconformidad respecto a las connotaciones económicas de la vida adulta del siglo XX. En esta línea, el espacio de la fábrica y el de la urbe moderna, espacios donde se despliega el *shock*, tienen su contraparte privada en el interior burgués, ambiente que los artículos de consumo masivo han invadido, volviéndolo asimismo técnicamente alterado y marcado por el carácter de la fantasmagoría. En estos espacios, “(...) los amoblamientos proveían una fantasmagoría de texturas, tonos y placer sensual que sumergía al habitante del lugar en un ambiente total, un mundo de ensueño privatizado que funcionaba como escudo protector para los sentidos y las sensibilidades de la nueva clase dominante”<sup>214</sup>. La habitación burguesa se vuelve la expresión material inmediata de los procesos socioeconómicos del siglo XIX, es decir, forma parte de las “configuraciones ideológicas concretas de los procesos económicos en el cuerpo social”<sup>215</sup>, que consisten en una “(...) coartada histórica de la burguesía, que dispone de objetos separados de su valor de uso bajo la apariencia de una naturaleza inmutable, sustraída al (...)” proceso productivo<sup>216</sup>. El niño del siglo anterior también lo sabía, y en el recuerdo confirma la disconformidad del adulto.

Este espacio ha sido ordenado según una anestésica del “amontonamiento”<sup>217</sup>, cuyo cometido fundamental es atiborrar el interior, mediante el consumo, de toda clase de artículos del mercado, con lo que asegura que en este ambiente “(...) no falte ningún detalle: las paredes han de estar cubiertas de cuadros; el sofá, de cojines; los cojines, de flequillos; las consolas, de bibelots; las ventanas, de cristales de colores”<sup>218</sup>. Desde la

---

<sup>213</sup> BENJAMIN, fragmento [N4, 2], en *Libro de los Pasajes*, p. 466.

<sup>214</sup> BUCK-MORSS, “Estética y ‘anestésica’”, p. 196.

<sup>215</sup> IBARLUCÍA, *Onirokitsch*, p. 64.

<sup>216</sup> IBARLUCÍA, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>217</sup> IBARLUCÍA, *Ibidem.*, p. 48.

<sup>218</sup> Walter BENJAMIN, *Diario de Moscú*. Taurus Ediciones, Buenos Aires, 1990. P. 34.

perspectiva personal de Benjamin, en medio de semejante hacinamiento de objetos la capacidad humana de establecer vinculaciones estéticas con el medio está en peligro. En esta habitación no prima ninguna correspondencia ni ningún aura, aquí no es posible obtener experiencia alguna. Lo que acá se erige como regla anestésica es la “huella”, una noción que establece el dominio de un objeto determinado sobre el sujeto<sup>219</sup> -como la mercancía o el *Kitsch*-, cuya autoridad corresponde, como a la tradición es el aura, a la “costumbre”, especie de automatismo que “(...) desde luego se ajusta más al interior en el que vive (el sujeto) que a él mismo”<sup>220</sup>. La aniquilación de la experiencia es entonces, la cifra que ha marcado este espacio, ya que “(...) el interior obliga a sus habitantes ha imponerse una cantidad altísima de costumbres (...) que él mismo ha impreso en cojines y en sillones; las de sus parientes en las fotografías, las de sus bienes en fundas y estuches (...), que parecen dejar a veces los cuartos tan superpoblados como un columbario”<sup>221</sup>.

Es a partir de este diagnóstico social y económico del espacio privado que las disquisiciones benjaminianas sobre la acción de habitar en el siglo XIX la descartaron de raíz cualquier como expresión de humanidad. Era para Benjamin imposible considerar la habitación burguesa como un símil del seno materno –la figura arquetípica de la vivienda. El individuo moderno se alejaba del modelo tradicional de la casa para acercarse cada vez más a un habitar que opera como una “funda” que protege a determinado objeto –y que precisamente corresponde al hábito, muy difundido en los hogares de la burguesía decimonónica, de cubrir los objetos de uso con estuches de terciopelo o cuero. Esta transfiguración moderna del habitar habría obedecido al retroceso de la participación privada en el espacio público europeo –durante las revoluciones de finales del siglo XVIII y hasta las revoluciones de 1848-, bajo el avance de la masividad de la multitud y del mercado de consumo a partir de mediados del siglo en cuestión. Es en este escenario

---

<sup>219</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [M16a, 4], en *Libro de los Pasajes*, p. 450.

<sup>220</sup> BENJAMIN, “Experiencia y pobreza”, p. 171.

<sup>221</sup> Walter BENJAMIN, “Habitando sin huellas”, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus Ediciones, Buenos Aires, 1989. P. 153. El columbario era el edificio en la antigua Roma donde se conservaban las urnas funerarias, comparación con que se refuerza la falta de vida en este espacio como sinónimo de la ausencia de experiencia. Una afirmación similar de Benjamin: “El interior burgués de los años sesenta a noventa (del siglo XIX) no puede cobijar adecuadamente más que a un cadáver (...) la unánime exhuberancia del mobiliario no se vuelve realmente cómoda sino en presencia del cadáver”. Walter BENJAMIN, “Piso de lujo, amueblado de diez habitaciones”, en *Dirección única*. Ediciones Alfaguara, Madrid, 1988. P. 20.

histórico que las “(...) fantasmagorías del mercado (...) se corresponden con las del interior”<sup>222</sup>. Tanto el individuo y como el núcleo familiar habrían intentado sustraerse a dicho retroceso refugiándose dentro de la casa, hasta donde hicieron su ingreso la producción masiva y el mercado, bajo la forma eminente del confort –verdadera escala de la civilización material-, que en su configuración económica, esto es, como coartada de la mercancía, “(...) aísla (...)” al sujeto y a su vez “(...) acerca a su beneficiario a lo mecánico”<sup>223</sup>. Como metáfora de la cosificación, el individuo ocupa el interior burgués como un “maniquí”<sup>224</sup>. Es sólo como “señor amueblado”<sup>225</sup> que puede vivir en conformidad. Pasa a tomar posesión de la vivienda como una cosa más dentro de las muchas otras cosas que se amontonan en su interior, tal cual un objeto tiene su estuche en el que es depositado tras su uso. Las habitaciones privadas, en consecuencia, al igual que los grandes espacios públicos y económicos de la urbe moderna, asemejan “(...) campos de batalla por los que ha pasado, victoriosa, la devastadora embestida del capital mercantil, impidiendo que en ellas pueda desarrollarse nada que sea humano”<sup>226</sup>. Esa es la “la miseria del interior”<sup>227</sup>.

En este contexto, la identificación del autor con Franz Kafka es una clave primordial. Se trata de la fusión con un contemporáneo a Benjamin que, al igual que Baudelaire o Proust, se ha hecho cargo a su manera de las adversas condiciones para la obtención de experiencias en la modernidad. Su figura es presentada como la de un sujeto particular que, en medio de este escenario histórico, es testigo de la alienación, a diferencia del ciudadano corriente y claramente a diferencia de la masa. Con lo anterior “(...) el mundo de Kafka (...)”, es decir, el mundo plasmado en su narrativa, “(...) es el perfecto complemento de su época, (la) que se dispone a abolir en una medida considerable a los habitantes de este planeta”<sup>228</sup>. El mundo kafkiano es complementario en el sentido que concentra en sí la situación del sujeto moderno, ha captado su “(...) extrema mutua enajenación (...)”, da cuenta de sus “(...) relaciones intermediadas hasta

---

<sup>222</sup> BENJAMIN, “París, capital del siglo XIX”, p. 50.

<sup>223</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 147.

<sup>224</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [12, 6], en *Libro de los Pasajes*, p. 235.

<sup>225</sup> BENJAMIN, “Habitando sin huellas”, p. 153.

<sup>226</sup> BENJAMIN, *Diario de Moscú*, p. 62.

<sup>227</sup> BENJAMIN, “El surrealismo”, p. 49.

<sup>228</sup> Walter BENJAMIN, “Dos iluminaciones sobre Kafka”, en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Taurus Ediciones, Madrid, 1998. Pp. 205-206.

el punto de ser inabarcables”, por las que los individuos, tecnológicamente determinados, “(...) no reconocen en la película su propia marcha, ni la propia voz en el gramófono”<sup>229</sup>. En virtud de esta captación, Benjamin observa que la percepción kafkiana no obstante siempre participa de la alienación, pues al captar su tono, no ha logrado captar su estructura en sí. En este sentido, su experiencia bosqueja un mundo que es complementario, no constituye una experiencia de la realidad a la medida que las circunstancias lo exigen<sup>230</sup>.

### III.2. La iluminación histórica

Walter Benjamin, desdoblado entre el niño que fue y el adulto que es, no puede superar su alienación. Él “(...) siempre será más semejante a lo que lo rodea, a la vida dominada por la economía de mercado que caracteriza a la sociedad en alto grado industrializada del siglo XIX (...) y se hace cada vez más desemejante a su ‘propia imagen’”<sup>231</sup>. En definitiva, la memoria de la infancia plasma simbólica y experiencialmente las conquistas técnicas del siglo XIX, y por lo mismo la rememoración ofrece una posibilidad única de sobrellevar la vivencia pretérita mediante un enlace dialéctico con el pasado. Conciente de esta posibilidad, el autor describe en “*Mummerehlen*” la fotografía de Franz Kafka en primera persona, como si se tratara de sí mismo, ya que la alienación de ambos niños –recordada y vuelta conciente- es una opción para sustraerse de la alienante identificación con las estructuras económicas y materiales. Así es como Franz Kafka se vuelve, gracias a su experiencia complementaria, la “concha” por la cual el siglo XIX es susceptible de percepción, y por lo mismo construye un umbral para ingresar en él a partir de sus manifestaciones concretas. De este modo, tanto para Benjamin como para el novelista y en virtud de la memoria involuntaria, “(...) la experiencia social del niño resulta idéntica a la experiencia del adulto que las consiga”<sup>232</sup>. No obstante, las pretensiones políticas del autor implicaron no sólo una operación de salvataje del pasado bajo esta forma, sino que además consideraron esencial orientar todo trabajo de la

---

<sup>229</sup> BENJAMIN, “Franz Kafka”, p. 159.

<sup>230</sup> BENJAMIN, “Dos iluminaciones sobre Kafka”, pp. 206-207.

<sup>231</sup> WITTE, *Walter Benjamin*, p. 11.

<sup>232</sup> WITTE, *Op. Cit.*, p. 15.

memoria hacia la acumulación de experiencias, con el fin de configurar un sujeto colectivo -cuyo modelo está dado, precisamente, por la filiación con Kafka.

Sin embargo, dichas pretensiones también lo obligarían a superar las experiencias tanto de Proust como las del novelista checo. Para este cometido, la concepción benjaminiana de memoria contempla varios aspectos temporales y materiales que lo diferencian de sus referentes literarios. Desde lo material, la obtención de una imagen por medio de la memoria involuntaria, “(...) transforma (...) la existencia en un bosque encantado del recuerdo”<sup>233</sup>. Quiere decir con esto que la rememoración trae de vuelta lo originario de la infancia, pues el recuerdo que sobreviene mediante la estimulación sensorial en el medio material adulto, devela en el presente una vivencia específica que se mantenía en la inconsciencia<sup>234</sup> -como queda de manifiesto en el recuerdo antes analizado. En este sentido, y en beneficio del presente de quien recuerda, la “(...) percepción infantil, gracias a su carácter primario y a su totalidad sensorial, se convierte en la medida especial de la experiencia estética”. Esto será clave para comprender el lugar de la rememoración como paradigma para la experiencia benjaminiana de la historia. La dialéctica que se produce entre el niño, quien reconoce lo que percibe “(...) como nuevo, porque lo ve por primera vez”, y el adulto que rememora, se basa en un reconocimiento similar, pues lo retornante “(...) está en él como experiencia pasada y puede volverse a recordar”. Sólo de esta manera el sujeto moderno sería capaz de “superar el extrañamiento de la realidad”, que es la vivencia del *shock*, y de esta forma recuperar la apariencia original del mundo concreto, hasta ahora una “(...) realidad olvidada y reprimida”<sup>235</sup>.

A estas virtudes materialistas se suma la supremacía de la rememoración en lo temporal. Esta tiene la capacidad de cambiar lo “concluso”, lo “finito” del pasado que se expresa en el acontecimiento, en tanto hace del mero estímulo alojado en la memoria profunda, un recuerdo pleno que se abre en el horizonte de la conciencia. En el momento en que la rememoración hace consciente un recuerdo, vuelve a éste “inconcluso” e “infinito”, ya que en la experiencia que posibilita -históricamente articulable- “(...) carece

---

<sup>233</sup> BENJAMIN, “Una imagen de Proust”, p. 21.

<sup>234</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [K1, 1], en *Libro de los Pasajes*, pp. 393-394.

<sup>235</sup> IBARLUCÍA, *Onirotsch*, p. 53.

de barreras, ya que es sólo la clave para todo lo que vino antes que él y tras él”<sup>236</sup>. Es decir, en la rememoración el recuerdo es desplegado en la totalidad de sus posibilidades, y con el toda la historia reciente<sup>237</sup>, pues los recuerdos espontáneos de un individuo abarcan límites temporales más amplios que los recuerdos voluntarios. Tal amplitud Benjamin la adjudica al carácter originario de la percepción infantil, la que al no tener experiencias previas de la vida, puede fundir figurativamente en ella el mundo vivo con el “reino de los muertos, (...) donde se encuentra unido todo lo vivo en una unión tan escrupulosa como reservada”<sup>238</sup>. ¿Qué quiere decir esto? que el recuerdo infantil cuenta con delimitaciones temporales e históricas muchísimo menos estables que cualquier otro tipo de recuerdo, haciendo así que la memoria personal de Benjamin no concluya en 1892, el año de su nacimiento, sino que en ella toda “(...) la segunda mitad del siglo XIX se incluye (...)” y a esta época pertenecen sus imágenes<sup>239</sup>. La imagen reflejada en *Mummerehlen*, la fusión con Kafka pretende hacer visible que en la experiencia del niño no solamente cabe la experiencia de una generación entera, sino que cabe más tiempo del que ofrece la memoria voluntaria.

La recuperación de la *Erfahrung* que se busca en la rememoración, en definitiva, pretende concretar la imbricación de memoria individual y memoria colectiva como primer paso para establecer una experiencia de la historia<sup>240</sup>. La memoria del siglo XIX que se despersonaliza en este proceso, coincide en este sentido con el acontecimiento estético de las correspondencias, que realza el carácter místico de la experiencia auténtica en relación al tiempo y al espacio históricos. El valor de culto que traslucen las correspondencias y el aura -que someten al sujeto en un estado de recogimiento- es aquí esencial: para Benjamin se manifiesta en instancias colectivas en un sentido positivo - lejos de la adoración del *Führer*-: en la tradición romántica que Benjamin reivindica, las correspondencias aluden a la vinculación del presente con un pasado remoto bajo forma

---

<sup>236</sup> BENJAMIN, “Una imagen de Proust”, p. 19.

<sup>237</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N8, 1], en *Libro de los Pasajes*, pp. 473-474.

<sup>238</sup> BENJAMIN, “Crónica de Berlín”, p. 45.

<sup>239</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>240</sup> Como ocurrió en el siguiente caso: Theodor W. Adorno –amigo y colega de Benjamin-, quien permaneció en Alemania hasta 1935, había sido encargado de conseguir la publicación de *Infancia en Berlín hacia 1900* en alguna editorial berlinesa. En sus gestiones trabó contacto con el editor Erich Reiss –nacido en 1887, cinco años antes que Benjamin-, quien tras leer el texto afirmó haber reconocido en éste, con emoción, su propia infancia. Theodor W. ADORNO, “Wiesengrund-Adorno a Benjamin, Berlín, 5.4.1934”, en *Correspondencia (1928-1940)*, p. 52.

de ceremoniales y fiestas, es decir, como “conmemoración” de un pasado comunitario y pleno de sentido. La configuración mnemónica de este cultismo es precisamente esa unión de memoria individual con la colectiva en una experiencia compartida<sup>241</sup>. Con lo anterior, mientras las “correspondencias son las fechas de la reminiscencia (...)” y lo pasado murmure en ellas, “(...) la experiencia canónica de éstas tiene su sitio en una ‘vida anterior’”<sup>242</sup>. Esta alusión, pudiendo parecer muy críptica, según Löwy es parte de la posición romántica de Benjamin. La imagen de una “vida anterior” buscaría hacer confluir la historia concreta y objetiva del presente con pasados míticos que le brindan sentido específico, como es claro en la idea del comunismo primitivo, presente en Karl Marx y en Friedrich Engels (1820 – 1895), que es a la vez origen y meta de la historia humana<sup>243</sup>. En lo que atañe a la historia reciente, una “vida anterior” se manifestaría en una memoria colectiva que guíe la captura que un colectivo da a su pasado más inmediato -en el sentido histórico-, y a una idea de la historia -en un sentido espiritual- en la que se conmemora el regreso de lo comunitario en la experiencia colectiva del recuerdo.

La existencia de esta “vida anterior”, manifestada por medio de la memoria colectiva, representa “(...) un pasado originario”, es decir, contiene claves para una comprensión crítica del presente en el que se realiza la rememoración. Así ocurre para Benjamin con la infancia que, desde una óptica más que conmemorativa, se vislumbra como la “protohistoria del siglo XIX”<sup>244</sup>. Lo protohistórico alude en primer lugar, a la “vida anterior” en donde se ligan un presente de la experiencia con el pasado, y en segundo lugar, obedece a la necesidad de enriquecer crítica y materialmente la experiencia de la rememoración. De este modo la protohistoria representa un estado de la historia por el que ésta ha de ser penetrada según las motivaciones y las circunstancias de la contingencia. En consecuencia, este concepto remite a la “(...) conjunción de pasado individual y colectivo (...)” que “(...) crea una relación dialéctica e inconstante entre lo pasado y el ahora”<sup>245</sup>, como es precisamente la dialéctica del recuerdo infantil, que aquí se he presentado como una interpretación inmediata del pasado reciente. En la necesidad

---

<sup>241</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 128.

<sup>242</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 156.

<sup>243</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 31.

<sup>244</sup> Walter BENJAMIN, “Benjamin a Gretel Karplus y Wiesengrund-Adorno, París, 16-8.1935”, en *Correspondencia (1928-1940)*, p. 125.

<sup>245</sup> FÜRNKÄS, “El sujeto en los escritos autobiográficos de Walter Benjamin”, p. 196.



de ampliar al máximo el alcance de esta experiencia dialéctica con el pasado y de llevar al extremo la desubjetivación del recuerdo, Benjamin organizó el proyecto historiográfico al que consagró la mayor parte de sus esfuerzos teóricos y de investigación documental: la *Obra de los Pasajes*. En este proyecto intelectual intentó fundir, en metodología y en escritura, la experiencia de la infancia en el siglo XIX -como experiencia original y social de la modernidad decimonónica-, con un abordaje objetivo y documental de la historia reciente, para lo cual escogió la ciudad de París como “metáfora central” de la urbe moderna<sup>246</sup>. Benjamin inicia sus investigaciones en la convicción de que, lo que ha acontecido en el espacio de la ciudad en la historia cercana -como ya lo he expuesto anteriormente-, tanto para el individuo como para el colectivo social, constituye una experiencia análoga a la que el niño obtiene en el espacio que habita, con la diferencia que, al no tener sus facultades estéticas atrofiadas, puede percibir tanto en la ciudad como en el espacio privado, el verdadero rostro material de la realidad histórica. El siglo XIX así se abre como un campo de colonización para una conciencia particular de la historia, donde el hecho de haber sido niños en esa época, para los sujetos de dicha conciencia “(...) forma parte (la) imagen objetiva” que surja al penetrar la época pasada<sup>247</sup>. La ventaja estética del niño, de este modo, se plantea como una posibilidad en el presente para reincorporar en la conciencia despierta aquellos “objetos sígnicos fenoménicos”<sup>248</sup> de la civilización material, en un plano de interpretación que permita resolver el dilema de la alienación en el presente.

Pero ¿cuáles son los presupuestos de dicha interpretación histórica? mejor dicho, ¿cuál es la experiencia que, dándole la preeminencia política al recuerdo infantil, posee la fuerza para tomar el pasado bajo su control cognitivo? Para empezar, la configuración de la cultura de masas que es dominante en el espacio urbano, así como en el espacio privado del siglo XIX, es la expresión directa de la fantasmagoría, que en tanto “falsa conciencia”<sup>249</sup> condensada materialmente -en tanto mundo de apariencias- debe ser develada por la crítica. A falta de una propuesta teórica para dicho estado de la alienación por parte del pensamiento tradicional de izquierda, particularmente por parte de la

---

<sup>246</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, p. 335.

<sup>247</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [K1a, 2], en *Libro de los Pasajes*, p. 395.

<sup>248</sup> FÜRNKÄS, “El sujeto en los escritos autobiográficos de Walter Benjamin”, p. 196.

<sup>249</sup> IBARLUCÍA, *Onirokitsch*, p. 12.

socialdemocracia europea occidental –volveré más adelante sobre esto-, Benjamin debió nutrirse de otras vertientes culturales de su época, en este caso, del surrealismo, que en sus postura política y estética ofrecía elementos de enorme valor para posibilitar dicho develamiento. El surrealismo había logrado traspasar las fronteras de la literatura para hacer de la vida misma un espacio artístico-estético. Por tanto, no trata meramente de literatura y acciones artísticas, sino que eminentemente de experiencias auténticas, experiencias que Benjamin destacó como políticamente indispensables, y que agrupó bajo el concepto de “iluminación profana”<sup>250</sup>. Tal configura “una forma secular, material, de revelarse la verdad”<sup>251</sup>. Representa la desacralización de la iluminación religiosa, en el sentido que constituye una manifestación de verdad que no sobreviene ya bajo la autoridad abstracta de un ente metafísico o divino, sino que acontece en medio de los objetos materiales que dan su soporte al mundo contemporáneo. Como bien dice Beatriz Sarlo, ésta iluminación literalmente vierte su luz sobre los contenidos de verdad escondidos en los pliegues de la materialidad cotidiana, hace emerger un sentido inaudito en lo concreto, demostrando entonces “(...) la existencia de algo no visto antes: es la potencialidad de conocimiento de lo estético”<sup>252</sup>. Hace parte, por ende, de las facultades sinestésicas en que los objetos que han sobrevivido al paso del tiempo –los objetos o escenarios materiales del siglo XIX- en los dominios de lo “anticuado”<sup>253</sup>, de lo que ha pasado de moda, entran en el radio de la percepción contemporánea para desatar en el interior del sujeto las huellas de la memoria. Cuando se penetra realmente en estos objetos del pasado “(...) brota la experiencia mística, el proceso oculto contenido en ella”<sup>254</sup>, que se manifiesta como fascinación, como “encanto”, en el que se “(...) revela que también ellas contienen materiales de importancia vital para nosotros (...) para nuestro conocimiento, o si se quiere, para iluminar la situación de la clase burguesa (...) materiales de vital importancia política”<sup>255</sup>. Es aquí que la experiencia benjaminiana de la rememoración se hermana con la iluminación surrealista, aquella que hace de la atención

---

<sup>250</sup> BENJAMIN, “El surrealismo”, p. 46.

<sup>251</sup> Beatriz SARLO, “La verdad de los detalles”, en *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, pp. 38-39.

<sup>252</sup> Beatriz SARLO, “El crítico literario”, en *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, pp. 43-44.

<sup>253</sup> BENJAMIN, “El surrealismo”, p. 49.

<sup>254</sup> SCHOLEM, “Walter Benjamin y su ángel”, p. 68.

<sup>255</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N1, 11], en *Libro de los Pasajes*, p. 461.

a lo fáctico un agente destructor de lo fantasmagórico, es decir, hace del pasado un misterio a punto de ser develado<sup>256</sup>.

La memoria activa genera el extrañamiento de la percepción contemporánea que es contrastada por la del pasado, extrañamiento que devela las estructuras ideológicas del presente. La iluminación profana coincide con el materialismo antropológico, no es más que la invención que en virtud de la rememoración, desnaturaliza las apariencias materiales para revelar tras éstas su “(...) realidad política y objetiva en el ámbito de imágenes”<sup>257</sup>. Por tanto, la atrofia experiencial moderna se invierte para dar paso a una suerte de “nihilismo revolucionario”<sup>258</sup>, actitud revelatoria, de búsqueda radical de verdad tras la fantasmagoría, sólo se sacia en la destrucción del ambiente total heredado del siglo anterior. Esta actitud destructiva constituye el epicentro de la experiencia surrealista. “La crítica del siglo XIX, para decirlo en una palabra, ha de empezar por aquí (...) por su adicción a las máscaras, adicción que sin embargo es señal oculta de una verdadera existencia histórica que los surrealistas fueron los primeros en captar. Descifrar esta señal es lo que se propone (...) y la base revolucionaria, material, del surrealismo, es garantía suficiente de que con esta señal de verdadera existencia histórica de que hablamos, el siglo XIX consigue que su base económica alcance su más alta expresión”<sup>259</sup>.

Con la iluminación profana, la ciudad “(...) deja de ser un pasado que se ha hecho espacial o pétreo (...)”; al transformarse en correspondencia con el presente en “lugar” - como diría Weigel- “(...) debe ser leída como la (topografía) de una memoria colectiva donde en su lectura se revelan los símbolos del recuerdo”<sup>260</sup>, y así este escenario se vuelve susceptible de interpretación. La otrora superficie opaca del mundo concreto se transforma así en “fisonomía de la cultura material”<sup>261</sup>, mostrando claramente su facciones originales, mercantiles e ideológicamente determinadas, y a un tiempo llevando a cabo la tan anhelada salvación del pasado por medio de una conciencia despierta de la historia. Tal toma de razón es, en definitiva, el tránsito cognitivo que lleva lo protohistórico

---

<sup>256</sup> BENJAMIN, “El surrealismo”, pp. 58-59.

<sup>257</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, pp. 61-62.

<sup>258</sup> BENJAMIN, *Ibidem.*, p. 49.

<sup>259</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [K1a, 6], en *Libro de los Pasajes*, p. 396.

<sup>260</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, pp. 199-200.

<sup>261</sup> IBARLUCÍA, *Onirokitsch*, p. 64.

–la presencia del pasado como intuición, como vivencia *ad portas* de la experiencia- al ámbito de lo verdaderamente histórico, lo que es decir, desplaza el pasado desde el plano fantasmagórico de la percepción hacia el plano de su disolución, el que coincide justamente con el contexto cognitivo histórico, al hacer entrar lo pretérito en correspondencia con “(...) una coyuntura determinada del presente”<sup>262</sup> en la que cobra legibilidad. Lo que la iluminación profana logra, finalmente, es resolver la inconsciencia de las formas y fenómenos de determinada época en virtud de un “despertar” de la conciencia histórica donde lo corporal y lo material son esenciales tanto como lo temporal y lo cognitivo<sup>263</sup>.

### III.3. Crítica del historicismo

La teoría histórica benjaminiana pretende sobre todo, hacer partícipes de esta iluminación a los ciudadanos de Europa de la década de 1930, reproduciendo historiográficamente –de una forma que rompe con las representaciones convencionales de la historiografía- las condiciones que posibilitan una emergencia de la verdad de esta categoría. Su historiografía, por tanto, se sostiene sobre un concepto enfático del ahora, desde el cuál lo que ha sido cobra su significado y su aspecto original. Centra su configuración teórica y experiencial en la “síntesis de perspectivas”<sup>264</sup> que caracteriza a su pensamiento, donde se aúnan sus herencias romántica, judaica y marxista, su “Rostro de Jano”<sup>265</sup>. Es éste el cometido de la *Obra de los Pasajes*. Pero previamente es necesario para mí explicar algunos aspectos básicos de la teoría benjaminiana de la historia, los que se evidencian de mejor manera en las llamadas Tesis “Sobre el concepto de historia” –texto que en lo sucesivo será tratado y citado largamente. Las motivaciones intelectuales que se agrupan entorno a su trabajo de investigación y reflexión

---

<sup>262</sup> IBARLUCÍA, *Op. Cit.*, p. 102.

<sup>263</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, pp. 55-56.

<sup>264</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 16.

<sup>265</sup> El dios Jano, deidad de mitología romana, poseía dos rostros, cada uno mirando hacia un lado de su perfil. Era considerado el dios de los cambios y de las transiciones, de los momentos en los que se traspasa el umbral que separa el pasado y el futuro -su protección, por tanto, se extendía hacia aquellos que deseaban cambiar el orden de las cosas. Por su naturaleza temporalmente transitiva, se le adjudicaba un tercer rostro, frontal e invisible, que simbolizaba el presente. En este sentido, su alusión en Benjamin equivale a la existencia de tres tradiciones distintas cohabitando su pensamiento: la filosófica-romántica, la judaica y la materialista histórica. SCHOLEM, *Historia de una amistad*, p. 202.

historiográfica, y en relación directa con el desarrollo del pensamiento marxista, se despliegan como un intento por derribar los principios teóricos de la Segunda Internacional Socialista (1889-1914), y por adecuar, por medio de una exploración teórica radical, el pensamiento de la izquierda europea a las necesidades de la praxis política, que necesariamente debía sustraerse a la frustrante y “(...) ambigua experiencia de la Unión Soviética”<sup>266</sup>. Paralelamente, las ideas a lo largo de la *Obra de los Pasajes* se venían desarrollando desde la década de 1920, e incluso desde mucho antes, para concatenar al fulgor de sus experiencias personales de la década de 1930. Desde 1927 Benjamin barajaba la posibilidad de afiliarse al Partido Comunista Alemán, por lo que realizó un viaje a la Unión Soviética para familiarizarse con la situación del comunismo; la experiencia no fue la esperada, y desde entonces consideró que la única posibilidad de hacer patente su compromiso con el proletariado –como lo exigían las circunstancias- no era uniéndose al PC porque éste plantease una esperanza de cambios claros, sino porque la única posibilidad de oponerse a las apremiantes situaciones de la historia en curso era “aliándose” al comunismo<sup>267</sup>. Durante su exilio parisino trabó contacto con la Oposición de Izquierda antistalinista, con la que siguió vinculado hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Tuvo conocimiento del pacto de no agresión (comúnmente conocido como Pacto Ribbentrop-Molotov) firmado por la URSS y el III Reich el 23 de agosto de 1939, hecho que generó en él un impacto terrible y una profunda indignación; y al mes siguiente fue confinado en un campo de internamiento para refugiados alemanes en las cercanías de París<sup>268</sup>, desde el que fue liberado el 25 de marzo de 1940. Fue en respuesta a la claudicación del comunismo ante el nazismo -que señalaba el fin de las escasas esperanzas depositadas en la Unión Soviética- y a su situación de peligro, que escribió las Tesis “Sobre el concepto de historia”<sup>269</sup>.

---

<sup>266</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, p. 86.

<sup>267</sup> Walter BENJAMIN en carta a Gershom Scholem, Berlín-Wilmersdorf, 17 de abril de 1931, en SCHOLEM, *Historia de una amistad*, p. 237. Benjamin tenía muy presentes los fracasos de las revoluciones llevadas a cabo en Europa Occidental tras la Revolución Bolchevique –Revolución de Noviembre en Berlín, República de los Soviets de Baviera, la efímera República Soviética Húngara, entre 1918 y 1919. Había repudiado el asesinato de los líderes espartaquistas –fundadores del Partido Comunista de Alemania- Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, cometido por remanentes del Ejército Alemán y por las ultraderechistas Tropas Libres, con el apoyo del Partido Socialista Alemán, en el poder tras el fin de la Primera Guerra Mundial. Cuando su compromiso había madurado, frente al reprobable comportamiento del comunismo stalinista durante la Guerra Civil Española, agradeció el haberse mantenido a distancia del PC.

<sup>268</sup> Walter BENJAMIN, “Benjamin a Adorno. Lourdes, 2.8.1940”, en *Correspondencia (1928-1940)*, p. 323.

<sup>269</sup> SCHOLEM, *Historia de una amistad*, p.225.

En pocas palabras, los antecedentes expuestos y la exposición teórica de los textos que a continuación revisaré, dan cuenta en Benjamin del advenimiento de la catástrofe inminente y definitiva -anunciada por la situación crítica de la experiencia, característica de la modernidad-, como dinámica inmanente de la historia. “Si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y económica (señalado por la inflación y la guerra química), todo estará perdido. Es preciso cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita”<sup>270</sup>, o de lo contrario, “(...) “millones de seres humanos serán corroídos y destrozados a gas y hierro –eso será inevitable”<sup>271</sup>. Frente a este panorama desastroso, Benjamin se ve a sí mismo habitando una “(...) parte del mundo que se derrumba”<sup>272</sup>, se considera a sí mismo un “(...) náufrago a la deriva sobre los restos del naufragio, mientras trepa hasta la punta del mástil que ya se hunde”<sup>273</sup>. Para el intelectual comprometido, y para el revolucionario, será necesario en adelante poner atajo al poder de la alienación, que es madre del fascismo, y por el otro, denunciar y superar la ineficacia estratégica de la izquierda tradicional, -sea comunista o socialdemócrata- que como ha demostrado, está dispuesta a desechar la posibilidad de la revolución a favor del mantenimiento del *status quo* que representa enorme peligro para la sobrevivencia de la humanidad.

La apercepción moderna ha logrado, con infinito éxito, inculcar en el sujeto moderno un costumbramiento casi cotidiano a la injusticia y a la alienación, costumbramiento que ya forma parte de la lógica histórica de la modernidad. Esta situación obliga a cambiar la lógica en que se piensa la realidad contemporánea. Benjamin asegura que el “(...) asombro porque las cosas que vivimos sean ‘todavía’ posibles en el siglo veinte ‘no’ es ‘ningún’ asombro filosófico”<sup>274</sup>. El asombro y el horror, a causa del enturbiamiento de las conciencias individuales y colectivas, son para el siglo XX experiencias casi olvidadas, y de este modo la injusticia y la explotación del hombre por el hombre consiguen su justificación implícita. El horror y el asombro descritos -llamados también “estupor”- están fuera de cualquier valoración cognitiva: la experiencia que surja

---

<sup>270</sup> Walter BENJAMIN, “Avisador de incendios”, en *Dirección única*, p. 64.

<sup>271</sup> BENJAMIN, “Teorías del fascismo alemán”, pp. 57-58.

<sup>272</sup> Walter BENJAMIN, “Benjamin a Theodor W. Adorno y Gretel Adorno, Skovsbostrand, 28.8.1938”, en *Correspondencia (1928-1940)*, p. 264.

<sup>273</sup> BENJAMIN en carta a Gershom Scholem, en SCHOLEM, *Historia de una amistad*, p. 237.

<sup>274</sup> Walter BENJAMIN, “Tesis VIII”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. LOM Ediciones / Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1995. P. 53

de éstos, en relación a las formas de conocimiento oficiales, no tendrá valor alguno, será rechazada por ser exterior a la filosofía, por ser exterior a cualquier concepción convencional de la historia. Contra dicho formalismo, en las tentativas benjaminianas “(...) en lugar de rechazo, lo que se expresa en el asombro es la única posibilidad de conocimiento”<sup>275</sup>. El primer paso que Benjamin da en esta dirección -desnaturalizar epistémicamente el tiempo presente- es otorgar valor cognitivo a un sentimiento de fatalidad, de pesimismo extremo frente a la contingencia, para así afrontar la “normalidad” ideológica del momento, aquel “estado de excepción” que paradójicamente “(...) es la regla”<sup>276</sup>. Se enfrenta entonces al estado de excepción aceptado por el sentido común: la modernidad y, en sentido extremo, el fascismo. De este modo, la verdadera excepción será romper con la lógica histórica, la regla que instaura la catástrofe y la naturaliza, poniendo así de relieve lo catastrófico de esa norma, el reverso de la regularidad. “La introducción de un verdadero estado de excepción’ que postula Benjamin exige por ello una ruptura con ese concepto de la historia que se basa en la idea de progreso como regla y que califica así a todo lo que se escapa (...) como excepción, retroceso, barbarie, irracionalidad o cosas por el estilo”<sup>277</sup>. Lo que el autor persigue mediante tal inversión es marcar la cesura epistemológica en la historia, pensar un otro concepto surgido del “asombro”, del “horror”, del “estupor” que produce la barbarie en desarrollo.

El desafío es entonces arribar a un concepto que negativice la normalidad, develándola en lo político y en lo económico. El vector histórico al servicio de esta normalidad –que es la excepción- se experimenta ideológica e históricamente como el “progreso” indetenible e incontestable que prefigura todas la fantasmagoría del siglo XIX, como he explicado en el capítulo anterior. La inversión que Benjamin quiere realizar, debe dar cuenta de “(...) una imagen del progreso que (...)” se deje ver como “(...) la fantasmagoría de la historia misma”<sup>278</sup>, demostrando con ésto que “(...) lo catastrófico es la insistencia en una historia orgánica o sustentada en el progreso”<sup>279</sup>. El progresismo representó en el siglo XIX la principal coartada histórica de la clase burguesa, su principal argumento para justificar los sacrificios que comportó la tecnificación de la vida

---

<sup>275</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, p. 260.

<sup>276</sup> BENJAMIN, “Tesis VIII”, p. 53.

<sup>277</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, pp. 260-261.

<sup>278</sup> BENJAMIN, “París, capital del siglo XIX”, p. 62.

<sup>279</sup> CADAVA, *Trazos de luz*, p. 117.

económica y social. Benjamin se levanta contra su vigencia, no sólo mediante los intereses de clase, sino sobre todo a causa de la infiltración del mito progresista dentro de la praxis de la socialdemocracia europea –infiltración que disminuyó sus aptitudes combativas.

Los intelectuales y dirigentes de la Segunda Internacional Socialista fueron deslumbrados por las filosofías científicista y positivista decimonónicas, y fue dentro de sus márgenes que desarrollaron el grueso de su pensamiento político. Lo que resultó de la adopción de sus postulados fue una teoría social que había perdido los componentes críticos y negativos característicos de la praxis anterior del anarquismo, del socialismo utópico e incluso de muchos de los esfuerzos organizativos e intelectuales de Marx y Engels –quienes también se vieron alcanzados por la influencia del científicismo<sup>280</sup>. Fue así como el marxismo se tornó mecanicista, evolucionista, positivista, en virtud de su fascinación por el modelo científico natural –cuyo sentido del desarrollo se sustrae de todo control moral-, y experimentó una verdadera infección ideológica expresada en su fe ciega e incontrarrestable depositada en el proceso natural de maduración orgánica de la sociedad y de las condiciones de la economía<sup>281</sup>. La socialdemocracia se hizo parte de la confianza que despertaban en la burguesía las ventajas productivas y de confortabilidad que ofrecían la técnica y la razón. Cultivó la esperanza de que el proletariado también fuera beneficiado por el progreso, al que necesariamente debía contribuir. En definitiva, en vez de fundar su progresismo en el anticapitalismo original del socialismo, se planteó progresista en el sentido de la cooperación del proletariado con las estructuras de clase y de propiedad que lo oprimían y lo explotaban. El concepto de progreso, en manos de los socialdemócratas “(...) aparece en un contexto de hipostatización acrítica en lugar de en uno de planteamiento crítico”<sup>282</sup>.

Respecto a esta desviación, Benjamin fue tajante: “(...) nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora (...) como la opinión de que ‘ella’ nadaba a favor de la corriente. El desarrollo técnico era para ella como el empuje del torrente en el cual creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo fabril,

---

<sup>280</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, p. 84.

<sup>281</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 170.

<sup>282</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N13, 1], en *Libro de los Pasajes*, pp. 480-481.



que se hallaba en la corriente del progreso técnico, representaba [por sí sola] una acción política”. De este modo la socialdemocracia naturalizó e hizo políticamente necesaria la explotación del trabajo para los propios obreros, desviación que el autor explica como una reactivación secularizada de la moral protestante del trabajo. “(...) Este concepto que el marxismo vulgar se hace de lo que sea el trabajo, no se detiene largamente en la pregunta de cómo han de contar los trabajadores con el producto del trabajo mientras no puedan disponer él”, produciendo con esto la dispersión del potencial liberador de la clase trabajadora. La socialdemocracia, “(...) quiere percibir los rasgos de la dominación de la naturaleza, y no los retrocesos de la sociedad. Ya exhibe los rasgos tecnocráticos que más tarde enseñará el fascismo (...)”<sup>283</sup>.

Uno de los errores producidos por esta falta de perspectiva crítica fue, en lo profundo, el convencimiento de que el pensamiento utilizado por la burguesía capacitaría al proletariado para liberarse de su opresión, cuando en realidad dicho pensamiento “(...) estaba lejos de la economía, las transformaciones de ésta no le alcanzaban siquiera (...) se trataba de un saber sin acceso a la praxis e incapaz de enseñar al proletariado en cuanto clase sobre su situación (...)”<sup>284</sup>. Desde esta óptica, Walter Benjamin se hace parte de la pléyade de pensadores marxistas del primer tercio del siglo XX –Vladimir Ilyich Lenin (1870 – 1924), Karl Korsch (1886 – 1961), Antonio Gramsci (1891 – 1937), la Escuela de Frankfurt<sup>285</sup>, de la que fue miembro, por nombrar algunos-, que advirtieron la enorme peligrosidad de seguir pensando la estrategia revolucionaria dentro de los márgenes epistemológicos de las filosofías y ciencias burguesas. Intentaban así rescatar

---

<sup>283</sup> Walter BENJAMIN, “Tesis XI”, en *La dialéctica en suspenso*, pp. 56-57.

<sup>284</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, pp. 96-97.

<sup>285</sup> La Escuela de Frankfurt (1923 – 1969) representa el grupo de intelectuales en el Instituto de Investigaciones Sociales fundado en dicha ciudad y ligado a la Universidad de Frankfurt am-Mein. Mundialmente fue el primer centro de estudios en abrazar oficialmente al marxismo como su base teórica. El proyecto del Instituto consistía en renovar la teoría marxista de la época –empantanada tanto en la teoría soviética como en los partidos de izquierda del Hemisferio Occidental-, haciendo hincapié en el desarrollo interdisciplinario y en la reflexión filosófica sobre la práctica científica, sobre una plataforma filosófica fragmentaria y en constante reflexión sobre sí misma: la teoría crítica. Esta “(...) se aproxima más a una visión de mundo que a un universo cerrado, más a una perspectiva de análisis de la sociedad homogéneo (...) De ninguna manera una totalización que evada el conflicto o las totalizaciones (...) una visión esencialista que eluda los procesos históricos”. Se trata fundamentalmente de “(...) una perspectiva que halla en la negatividad el motor de una dialéctica donde lo implacable en el pensar y la resistencia a aceptar lo dado como natural forman parte de un mismo proceso”. Junto a Benjamin, allí se congregó una pléyade de economistas, científicos sociales, psicoanalistas y filósofos, dentro de los más destacables se encuentran Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm y Jürgen Habermas. Alicia ENTEL, Víctor LENARDUZZI y Diego GERZOVICH, *Escuela de Frankfurt. Razón, Arte y Libertad*. EUDEBA, Buenos Aires, 1999. P. 44.

la tradición socialista del conformismo burocrático, propiciado tanto en la socialdemocracia como en el comunismo soviético, procediendo fundamentalmente a seleccionar aquellos elementos y textos cruzados por la visión positivista y evolucionista del campo social y económico, por ejemplo, en la alusión a “leyes de la historia”, al progreso “irresistible” o a la “fatalidad natural” del capitalismo<sup>286</sup>. Este tipo de pensamiento, “(...) en el desarrollo de la técnica, ha podido percibir los progresos de las ciencias naturales, pero no los retrocesos de la sociedad. Pasó por alto que dicho desarrollo está decisivamente condicionado por el capitalismo. Y de igual modo se les escapó a los positivistas entre los teóricos socialdemócratas que ese desarrollo hacía cada vez más precario el acto, comprobado como urgente, con el que el proletariado debería haber tomado posesión de esa técnica”<sup>287</sup>. Estos autores, incluido Benjamin, entendieron que cualquier intento de pensamiento liberador desde estos postulados sería inofensivo para los dominadores.

Esta crítica trata de una moral socialdemócrata específica, en la que la concepción determinista de los procesos socioeconómicos “(...) se empareja por tanto con un optimismo firme”, el cual no orienta sus esfuerzos a fortalecer “(...) la capacidad de acción de la clase (...)”, sino que, al contrario, se satisface en “(...) las circunstancias bajo las cuales opera”<sup>288</sup>. Dicho conformismo “(...) no sólo está adherido a su práctica política, sino también a sus representaciones económicas”<sup>289</sup>, las cuales muestran la explotación no como el origen de la injusticia y el sufrimiento que afecta a la clase obrera, sino como su solución. De este modo, la socialdemocracia ha adoptado los rasgos más característicos de la burguesía, se ha vuelto enemiga de “cualquier demostración radical de libertad”, requisito esencial para, precisamente, transformar la “actitud contemplativa extrema” del proletariado, bajo su conducción, en una posición genuinamente revolucionaria<sup>290</sup>. “(...) La terca creencia de estos políticos en el progreso, su confianza en su ‘base de masas’ y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable han sido tres caras de la misma cosa”<sup>291</sup>.

---

<sup>286</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 169.

<sup>287</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, pp. 98-99.

<sup>288</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, pp. 114-115.

<sup>289</sup> BENJAMIN, “Tesis XI”, pp. 56-57.

<sup>290</sup> BENJAMIN, “El surrealismo”, p. 53.

<sup>291</sup> Walter BENJAMIN, “Tesis X”, en *La dialéctica en suspenso*, pp. 54-55

Un principio básico del proyecto benjaminiano será “(...) mostrar claramente cómo un materialismo histórico (...) ha aniquilado en su interior la idea de progreso”, para así “(...) separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar”<sup>292</sup>. La depuración del marxismo parte por detectar las representaciones histórico-temporales del progreso como parte del discurso burgués pero, más aún, como temporalidad fundadora de la fantasmagoría, de la vivencia total. Porque justamente, toda experiencia está hecha de tiempo –más aún la de liberación política-, que debe rebasar la temporalidad de la vivencia; y la mente del hombre capta el tiempo como experiencia, pero carece de una representación de ella, con lo que necesariamente se representa el tiempo mediante imágenes espaciales<sup>293</sup>. De este modo, el progresismo se ve representado en la irreversible y continua recta del tiempo cristiano, que en su laicización, en su modernización, ha sido vaciada de su contenido original y de su teleología –el advenimiento del Reino de Dios, la redención del Hombre-, a no ser ésta la de una dirección hacia el futuro que no se detiene, regida por el sentido de una sucesión del antes y por el después que carece de un contenido definido. “Esa representación del tiempo como homogéneo, rectilíneo y vacío surge de la experiencia del trabajo industrial y es sancionada por la mecánica (científica) moderna que establece la primacía del movimiento rectilíneo uniforme”<sup>294</sup>. Esta es el dinamismo histórico del progresismo, cuyo trasvasije historiográfico constituye el historicismo.

El progresismo representado en la historia viene precedido por una noción de desarrollo, de proceso, expresada objetivamente en la sucesión infinita de instantes –partículas del tiempo- cuyo contenido experiencial particular habrá de buscarse en la continuidad abstracta y general del antes por el después. “El tiempo”, de esta manera, no “(...) puede captarse nunca en un momento, sino como proceso global”<sup>295</sup>, proceso del que la abstracta historicidad hegeliana es su paradigma filosófico. La percepción mecánica y cuantificada del tiempo que se ofrece en este modelo pretendió salvar un efecto de sentido mediante la introducción de la idea –injustificable e irracional, diría

---

<sup>292</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N2, 2], en *Libro de los Pasajes*, pp. 462-463.

<sup>293</sup> AGAMBEN, “Tiempo e historia”, p. 132.

<sup>294</sup> AGAMBEN, *Op. Cit.*, p. 140.

<sup>295</sup> AGAMBEN, *Ibidem.*, p. 144.

Benjamin- de un progreso continuo e infinito, inspirado en un anhelo de perfectibilidad de la realidad material y de su instrumentalización. “Bajo la influencia de las ciencias de la naturaleza, ‘desarrollo’ y ‘progreso’, que simplemente traducen la idea de un proceso orientado cronológicamente, se vuelven las categorías rectoras del conocimiento histórico. Semejante concepción del tiempo y de la historia priva necesariamente al hombre de su propia dimensión y le impide el acceso a la historicidad auténtica”<sup>296</sup>. Como consecuencia, el historicismo generó un rechazo absoluto de la historicidad humana, a favor de un conocimiento instrumental copiado de las ciencias naturales, en el que la percepción del tiempo responde a principios formales y cronológicos, cuantitativos, que desechan cualquier consideración cualitativa de la temporalidad, es decir, experiencial. Desde entonces la historia cumplió su función ideológica no sólo en cuanto a sus temas y a su escritura, sino también, y fundamentalmente, al poner en una falsa condición de trascendentalidad al sujeto histórico.

Por lo anterior, “la representación de un progreso del género humano en la historia no puede ser dissociada de la representación de su marcha recorriendo un tiempo homogéneo y vacío”<sup>297</sup>, en la que, como cosa dada, se “(...) expone la imagen eterna del pasado”<sup>298</sup>. La historiografía que sea una con dicha vivencia, estará lejos de aportar un saber disipador de las apariencias que, como pretendo demostrar, hacen también lo suyo en el ámbito histórico. La operación epistémica del historicismo, por ende, “(...) consiste en deslizar bajo el acontecer histórico particular un principio apriorístico del desarrollo histórico, que discierne lo conocible (lo universal, lo legal) de lo insignificante, prescindible (lo particular, accidental)”. En consecuencia y en primer lugar, la historiografía historicista establece un sesgo capital por el que determina la nimiedad de ciertos temas y sujetos para el desarrollo general del proceso –por ejemplo, una ponderación positiva de los intentos revolucionarios por detener la catástrofe del progreso-; en segundo lugar, y en íntima relación a lo anterior, evidencia una pronunciada preeminencia del presente, es decir: una preeminencia del principio apriorístico en el presente, que determina y administra la licitud y la conveniencia de determinado pasado. En relación a ambos aspectos, esta episteme “(...) proyecta el presente al pasado como un haz de luz que sólo

---

<sup>296</sup> AGAMBEN, *Ibidem.*, pp. 140-141.

<sup>297</sup> BENJAMIN, “Tesis XIII”, p. 60.

<sup>298</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, p. 92.

destaca los perfiles que corresponden a los rasgos de dicho presente<sup>299</sup>. Pablo Oyarzún llama a esta proyección “ontología del presente”, que en base al apriorismo y al carácter metafísico de sus principios, presentifica cierta coincidencia falsa entre ser y tiempo, entre verdad y tiempo, de otro modo, entre pasado y presente de forma que el desarrollo, la causalidad que mueve al progreso indetenible parezca fuera de la voluntad humana y, más aún, de la conflictividad social y política. El “predominio del presente” que esta ontologización asegura, dice Oyarzún, “(...) no hace otra cosa que expresar la violencia de una dominación que busca coincidir consigo misma e hipostasiarse en el presente”<sup>300</sup>.

Dicha naturalización del proceso histórico “(...) no rescata el pasado ‘como pasado’, sino que, por una parte, intenta revivirlo desde un interés dominante del presente, y, por otra, acumula los hechos históricos en un tiempo homogéneo y vacío, haciéndolos capitalizables, así, precisamente para aquel interés”<sup>301</sup>. El principio que aquí prima es el de la “empatía”, cuyo origen “(...) es la pereza del corazón, la acedía, (...) fundamento originario de la tristeza”, que resuena en el campo de la historia como el *spleen* resuena en la vivencia. La empatía que se ha tendido entre el historiador del presente y el pasado, genera una identidad de intereses con “(...) los que dominan a la sazón (...) los herederos de todos los que han vencido” a lo largo del curso de la historia. Se trata entonces de una empatía con el *status quo*, la que “(...) favorece en cada caso al dominador del momento”<sup>302</sup>. Esta noción cognitiva fue esbozada por Wilhelm Dilthey, quien aseguró que la reproducción del proceso histórico en la mente del historiador generaba un conocimiento intuitivo sobre el curso de la historia, con lo que por un lado, reconocía una existencia trascendental para las estructuras históricas –temporalidad y espacialidad como cosas dadas, indeterminadas-, y por otro, una identificación metafísica entre sujeto y objeto<sup>303</sup>. Bajo su dominio, cada objeto del pasado obtiene historicidad por sí mismo, o sea, su valor cognitivo no se obtiene como resultado de lo que de él ha resultado en el presente del historiador. Refleja justamente la inmanentización radical del conocimiento histórico, que es traducido en un “(...) proceso de compenetración con el pasado, que hace abstracción de la distancia temporal que separa a aquel del presente de su

---

<sup>299</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 221.

<sup>300</sup> OYARZÚN, *Op. Cit.*, p. 224.

<sup>301</sup> OYARZÚN, *Ibidem.*, p. 228.

<sup>302</sup> BENJAMIN, “Tesis VII”, pp. 51-53.

<sup>303</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, pp. 95-96.

conocimiento. Su ideal epistemológico es conocer la individualidad histórica mejor de lo que ella se conoció, y así ‘revivirla’, es decir, justificarla”<sup>304</sup>.

Estos parámetros conciernen a la filosofía de la vida. Si bien reconoce métodos propios y distintos a los de las ciencias naturales, opera sobre un concepto vivencial del “comprender”, soportado por el concepto espiritual de vida, es decir, a *Erlebnis*. Dilthey afirmaba que, en este ámbito del conocimiento, el pasado empatiza con el historiador para ser ‘comprendido’ por este<sup>305</sup> mediante lazos de familiaridad e identidad y en la supresión de toda extrañeza<sup>306</sup>. Prefigura, asimismo, una subjetividad “(...) despojada de la experiencia (...)”, y a un tiempo “(...) una experiencia sin sujeto ni objeto, absoluta”<sup>307</sup>. Es así, en ausencia de perspectivas críticas, que la dominación logra ontologizarse, logra sustraerse a cualquier sospecha fundada en la conflictividad política inherente a la vida social, consigue instalarse como una verdad eterna e inalcanzable, que a la larga representa la “(...) justificación del mal y del dolor”<sup>308</sup>. En la misma medida, la empatía gana para la dominación su *continuum* temporal e instala en el corazón mismo del pensamiento histórico su tradición, pues “(...) en cuanto la autoridad se presente a sí misma históricamente, se convierte en tradición”<sup>309</sup>. Al no proveer un saber comprobable en la interioridad y en la temporalidad del sujeto histórico, su procedimiento de escritura “(...) sería nada más que el poso formado por momentos memorables a los que no ha rozado en la conciencia de los hombres ni una sola experiencia auténtica”<sup>310</sup>, o para decirlo de otra forma, como representación narrativa, el historicismo “(...) suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío”<sup>311</sup>.

En consecuencia, en el historicismo conviven dos “vicios” metodológicos: un método positivista, extremadamente pragmático con que el se construye realidad, un realismo historiográfico fundado en la autoridad incuestionable de los así llamados

---

<sup>304</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 228.

<sup>305</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, pp. 95-96.

<sup>306</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 229.

<sup>307</sup> AGAMBEN, “Infancia e Historia”, p. 51.

<sup>308</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 234.

<sup>309</sup> Hannah ARENDT, “Walter Benjamin, 1892-1940”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1992. P. 55.

<sup>310</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, pp. 101-102.

<sup>311</sup> Walter BENJAMIN, “Tesis XVII”, en *La dialéctica en suspenso*, pp. 63-64.

“hechos”<sup>312</sup>, que se encuentra con presupuestos metafísicos imposibles de captar particular y subjetivamente de manera directa. Contra esto se lanza Walter Benjamin. Busca fortificar las herramientas críticas del materialismo histórico y liberarle de la contaminación historicista, a saber: una concepción idealista de la Historia que antes de introducir la necesaria discontinuidad temporal y temática, y antes de hacer visible el conflicto inherente al campo social, logra hacer al marxismo partícipe de una “perspectiva armonizante”<sup>313</sup>, reproduciendo en él la ilusión burguesa de la eternidad de sus objetos y la noción intemporal de verdad histórica<sup>314</sup>. De este modo, la concepción histórica requerida debe contar con un énfasis en el tiempo presente que liquide cualquier atisbo en sí de eternidad o intemporalidad. Deslegitima con lo anterior la filosofía de la historia y la historiografía asociadas a los aspectos de totalidad, desarrollo e interpretación global de sentido, ajustadas a “la reconocibilidad de la razón en el devenir histórico”<sup>315</sup> - postulado principalmente por el hegelianismo- que otorga estatuto filosófico a las ciencias históricas en tanto expresión de una subjetividad absoluta, la del Espíritu o, en su defecto, la del Estado.

#### III.4. Depuración del materialismo histórico

El eje de este giro historiográfico será dado por una reducción de la escala de comprensión de la historia, desde sus estructuras metafísicas -donde “(...) la verdad le competará siempre al proceso en su conjunto”<sup>316</sup>-, hasta la experiencia del estupor no-filosófico, localizada y significada en el “ahora”, experiencia y no otra, que permitiría propiciar una iluminación del pasado. El historiador y el sujeto de la historia habrán de renunciar a la tradicional “(...) actitud contemplativa frente a su objeto”<sup>317</sup>, que ha hecho del conocimiento histórico una suerte de atavismo ideológico; una actitud activa debe restituir la verdad en la historia. En esta perspectiva, si la veritabilidad de los acontecimientos en el transcurso temporal hallaba su autoridad en el transcurso mismo –

---

<sup>312</sup> CADAVA, *Trazos de luz*, p. 40.

<sup>313</sup> Walter BENJAMIN, “Benjamin a Wiesengrund-Adorno. París, 10.6.1935”. En Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)*, p. 107.

<sup>314</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, p. 90.

<sup>315</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, pp. 263-264.

<sup>316</sup> AGAMBEN, “Tiempo e historia”, pp. 145-146.

<sup>317</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, p. 91.

transcurso intemporal- ahora toda autoridad de la historia reside en una “desconfianza invencible respecto del curso de las cosas”<sup>318</sup>. Esta actitud depende de las siguientes preguntas: “¿Cuál realidad converge internamente con la verdad? ¿Cuál verdad se prepara internamente para converger con la realidad? Sólo quien responda claramente estas preguntas es ‘objetivo’ (...) frente a los hechos actuales (eso es lo decisivo). Sólo quien, a través de su decisión, haya hecho las paces dialécticas con el mundo, puede entender lo concreto. Pero a quien quiera decidirse ‘sobre la base de los datos’, los datos no le ofrecerán base alguna para la decisión”<sup>319</sup>.

Entonces se trata de temporalizar eficazmente la verdad histórica en una verificación consciente del estado de la actualidad. De esta manera, el historiador “(...) no puede contemplar la historia más que como una constelación de peligros que (...) se dispone a evitar en todo momento”<sup>320</sup>, Necesariamente debe concebir el presente en que se encuentra como un “instante crítico”<sup>321</sup> determinado por el *status quo* que amenaza con permanecer. La captura de la historia comienza por afirmar un *locus* específico, desplegado como la constelación particular de fuerzas en el presente que se abre al encuentro con lo que ha sido<sup>322</sup>. Esta posición está empeñada en deshacerse de una concepción del tiempo histórico vacía y homogénea, para localizar el lugar de construcción histórico en el *Jetztzeit*, el “tiempo-ahora”<sup>323</sup> donde un objeto del pasado se encuentra con una situación histórica concreta del presente que le es correspondiente. El conocimiento de la historia, así concebido, responde al “peligro” expresado por la catástrofe en curso, que lo hace ser materia de vida o muerte para el sujeto histórico, conmocionando en lo profundo la naturaleza de la historicidad. Dicho peligro representa “(...) el punto en que la materia de lo cognoscible afecta irresistiblemente a la propia forma y a la intención del conocimiento y a la posición y a la actitud de su sujeto”<sup>324</sup>.

---

<sup>318</sup> Walter BENJAMIN, “El carácter destructivo”, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Taurus Ediciones, Buenos Aires, 1989. Pp. 160-161.

<sup>319</sup> Walter BENJAMIN, “Moscú”, en *Cuadros de un pensamiento*. Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires. 1992. P. 27

<sup>320</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N7, 2], en *Libro de los Pasajes*, p. 472.

<sup>321</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N10, 2], en *Op. Cit.*, p. 477.

<sup>322</sup> IBARLUCÍA, *Onirokitsch*, p. 73.

<sup>323</sup> Este concepto del tiempo histórico, *Jetztzeit*, también ha sido traducido por “tiempo del ahora” y como “ahora de la cognoscibilidad”. He preferido aquí mantener su traducción literal. Walter BENJAMIN, “Tesis XIV”, en *La dialéctica en suspenso*, p. 61.

<sup>324</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 225.



El tiempo-ahora es explicable como los “elementos de un estado final”<sup>325</sup> que, al despojarse de toda empatía, halla su ámbito cognitivo en el peligro de la desaparición definitiva de la historicidad, bajo el estado de excepción que es la regla. Es en relación a esto que Benjamin hace hincapié en lo indispensable que resulta para el materialista histórico entender el concepto del progreso como impostación de la idea de catástrofe, en pocas palabras, para así entender el que el curso de la historia “siga así”, “(...) es la catástrofe”, para comprender que “(...) esta no consiste en lo que se está acercando sino en lo dado”<sup>326</sup>. En esencia, para comprender que la teleología progresista debe tornarse en una teleología negativa de la historia humana. Benjamin postula que esta constatación debe realizarse fuera de toda consideración procesal, para lo cual el *Jetztzeit* condensa la temporalidad dispersa en el desarrollo histórico en un punto preciso, desde el cual “(...) los vivientes de cada tiempo se ven a sí mismos en el mediodía de la historia”<sup>327</sup>. Ofrece una superación del concepto idealista al encarnar un concepto dialéctico del tiempo, operado según lo que Benjamin ha gustado en llamar “giro copernicano en la visión histórica”<sup>328</sup>: inversión en la relación entre objeto y conocimiento, es decir, ya no se ajusta el pensamiento a su objeto, de ningún modo, el “(...) presente ya no lucha por conducir el conocimiento, (...) ya no se trata de que el presente arroje su luz sobre el pasado”<sup>329</sup> o, como sería dable pensar, que el pasado lo haga sobre el presente. En realidad, de lo que se trata es de la aplicación al campo de la historia de una “racionalidad dialéctica”<sup>330</sup>, que establezca como su perímetro la disrupción y la discontinuidad contra el *continuum*, para evitar así la “injusticia cognoscitiva”<sup>331</sup> propiciada por la ontologización del presente.

El giro copernicano pretende emancipar a la historiografía de su función ideológica mediante la igualación cognoscitiva de presente y pasado, en el encuentro que entre ambos polos históricos debe facilitar una metodología adecuada. Es de este modo que el tiempo-ahora no consuma el proceso progresista, sino que acontece en la presentización

---

<sup>325</sup> BENJAMIN, “La vida de los estudiantes”, p. 117.

<sup>326</sup> BENJAMIN, “Zentralpark”, p. 205.

<sup>327</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N15, 2], en *La dialéctica en suspenso*, pp. 162-163.

<sup>328</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [K1, 2], en *Libro de los Pasajes*, p. 394

<sup>329</sup> CADAVA, *Trazos de luz*, pp. 135-136.

<sup>330</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, pp. 172-173.

<sup>331</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 200.

que se opone a la empatía<sup>332</sup>, presentización que se despliega en tanto “(...) penetración dialéctica en contextos pasados” y como “(...) la capacidad dialéctica para hacerlos presentes”<sup>333</sup>. En fin, presentización que otorga un estatuto de contemporaneidad lo mismo al ahora que a lo que ha sido. Esta cesura epistemológica procura “(...) poner la polémica contra la empatía”<sup>334</sup>, vale decir, neutralizar la dominación del presente sobre el pasado en beneficio de una negativización de las fuerzas históricas, por medio de una operación que busca “(...) permutar la mirada histórica sobre lo que ha sido”, la mirada propia del historicismo, “(...) por la política”<sup>335</sup>. Contra la ontología del presente, Benjamin superpone en la polémica una “ontología política del presente”, único medio para socavar y destruir el fundamento de la primera, y ulteriormente, de toda concepción progresista<sup>336</sup>.

En el ámbito de la representación, el historicismo conlleva -junto a su noción atemporal de verdad- una disposición extremadamente positiva de sus objetos, por la cual “(...) integra el curso del mundo (...) una serie de hechos coagulados en forma de cosas (...)”, que dan forma a un “(...) inventario de las formas de vida y de las creaciones de la humanidad punto por punto”. Esto es lo que la historiografía tradicional llamaría “Historia de la Civilización”, que a falta de aptitudes críticas, “(...) hace poco caso del hecho de que (estas ‘cosas’) no solamente deben su existencia, sino incluso su transmisión, a un esfuerzo constante de la sociedad, un esfuerzo por el que estas riquezas se encuentran por añadidura extrañamente alteradas”<sup>337</sup>. Esto precisamente porque el concepto de cultura subyacente a la historiografía burguesa es idealista, otorga su valor a las cosas *per se* sin reflexionar sobre las implicancias sociales y económicas que han incidido en sus ámbitos de producción, de transmisión y valoración –sean obras de arte, bienes de la cultura material o ideas. En su afán por implantar la vinculación dialéctica que eche abajo la representación ideológica, el marxismo heredó de las ciencias burguesas la idea de

---

<sup>332</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, p. 52.

<sup>333</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [K2, 3], en *Libro de los Pasajes*, p. 397.

<sup>334</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N10, 4], en *Op. Cit.*, p. 477.

<sup>335</sup> BENJAMIN, “El surrealismo”, p. 49.

<sup>336</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 224.

<sup>337</sup> BENJAMIN, “París, capital del siglo XIX”, p. 50.

totalidad, de “proceso global”, único garante desde la ortodoxia de una totalidad que establezca una relación lícita entre estructura y superestructura<sup>338</sup>.

La base doctrinara del marxismo ortodoxo –el propio de la socialdemocracia, por cierto- corresponde a la mediación hegeliana, el proceso global a través del cual la verdad es asimilable en la totalidad de su desarrollo -el tan ansiado despliegue de la razón en el curso ininterrumpido de la historia. Constituye una manifestación del “historicismo dialéctico hegeliano”<sup>339</sup>, mediación teórica de estructura y superestructura en la misma dinámica de desarrollismo historicista, esto es, mediante la remisión del sentido de cada acontecimiento u objeto histórico singular a la última instancia del proceso global, y a la vez asumiendo la existencia de objetos históricos entorno a una ordenación positiva en función de esa estructura abstracta. Con esto se tiende a reproducir la teleología idealista, de forma que, sincrónicamente, el sentido se desenvuelve bajo forma de narración historiográfica lineal, y diacrónicamente, al decretar la fuente de su verdad en un inexorable causalismo: la inmanencia de la producción económica. “De allí a afirmar que cada momento de la historia es un medio orientado hacia un fin hay un solo paso, y lo dará en un salto el historicismo progresista que domina la ideología del siglo XIX. Pasar de contrabando esta concepción hegeliana de la ‘mediación’ y del ‘proceso global’ como marxismo auténtico significa sencillamente anular con ello la crítica marxiana a la dialéctica hegeliana en tanto ‘proceso abstracto y formal’ (...)”<sup>340</sup>. Principalmente, en esto consiste la contaminación del materialismo histórico que Benjamin pretende paliar con la extirpación absoluta de toda idea de proceso, desarrollo o evolución.

Dicha confusión materialista afectó a intelectuales cercanos a Benjamin. Fue el caso de Theodor W. Adorno (1903 – 1969), amigo y miembro como él del Instituto de Investigaciones Sociales –órgano de la Escuela de Frankfurt -, quien puso objeciones a su tarea de depuración del materialismo histórico. La querrela resultante se dio a fines de 1938, cuando Benjamin realizaba sus investigaciones sobre el siglo XIX en la figura de Charles Baudelaire –en el contexto de la Obra de los Pasajes. Adorno acusa a su colega

---

<sup>338</sup> Giorgio AGAMBEN, “El príncipe y la rana. El problema del método en Adorno y en Benjamin”, en *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004. P. 172.

<sup>339</sup> AGAMBEN, “El príncipe y la rana”, p. 176.

<sup>340</sup> AGAMBEN, *Op. Cit.*, pp. 176-177.

de desconocer el principio esencial del marxismo en su “(...) tendencia a referir los contenidos pragmáticos” de su objeto de estudio, “(...) directamente a rasgos emparentados de la historia social de su tiempo y, además, especialmente a los de orden económico”. La ausencia de mediación en su historiografía adultera su indispensable “enunciación constrictiva” en una enunciación “metafórica”<sup>341</sup> que rechaza categóricamente, enunciación constrictiva que debía realizarse como la ordenación de cada elemento de estudio –cultura material y obras poético-literarias, por lo general– reproduciendo las relaciones con la economía de su época en una narración procesal, describiéndolas y explicándolas sutilmente. Lo que Adorno más detesta en la investigación benjaminiana es, precisamente, esta vinculación inmediata, no-mediada, entre los referentes de la cultura material decimonónica y las condiciones económicas del siglo, intermediación que da pie a la opción por lo “metafórico” antes que por lo “constrictivo”, que sería la falta benjaminiana. Esto porque “la deducción inmediata (...)” de los referentes culturales “(...) imputa a los fenómenos precisamente el tipo de espontaneidad, materialidad palpable y espesor de los que se han visto privados en el capitalismo”, o sea, en su transformación en mercancías; “(...) en este tipo de materialismo inmediato (...) late un elemento profundamente romántico, y lo percibo tanto más claramente cuanto más cruda y desnudamente es confrontado por usted el mundo de formas (...) con la necesidad de la vida”, escribe a Benjamin. En definitiva, la protesta adorniana refiere a que el método benjaminiano redundaba en una ingenua “exposición maravillada de la nuda facticidad”, o sea, en un tipo muy excéntrico de positivismo por el cual los fenómenos y objetos de la historia, “(...) en cuanto experimentados de modo (...) subjetivo”, pierden “(...) su genuino peso filosófico-histórico”<sup>342</sup>.

Adorno clama por la recreación de las condiciones históricas en la que esas expresiones de la cultura decimonónica, capturadas “metafóricamente” por Benjamin, son producto de la estructura de producción capitalista. Adorno achaca esta falta a la supuesta ingenuidad romántica de su colega, no obstante éste opta concientemente por la inmediatez como un recurso para la depuración del materialismo histórico -Adorno no fue capaz de reconocer aquello. La dinámica causa-efecto de las relaciones entre

---

<sup>341</sup> Theodor W. ADORNO, “Adorno a Benjamin, New York, 10.11.1938”, en *Correspondencia (1928-1940)*, p. 271.

<sup>342</sup> ADORNO, *Op. Cit.*, p. 272.

estructura y superestructura en el marxismo ortodoxo, presupone la descomposición de la realidad en dos niveles ontológicamente distintos, a saber, la economía como causa primera de toda realidad, sea concreta o abstracta, y sus restantes fases –culturales, religiosas, científicas, tecnológicas, etcétera- como meros efectos o consecuencias. En este sentido, la economía figura como *causa sui* de la historia, del mismo modo que Dios, la Razón o el Espíritu son el principio de realidad de toda metafísica. Esta concepción traiciona el concepto marxista de la praxis, tan concreto como unitario y original, independiente de todo causalismo abstracto, que no requiere “(...) de una mediación dialéctica para representarse (...) como positividad bajo la forma de superestructura, sino que desde un principio es ‘verdaderamente lo que es’, desde un principio posee integridad y concreción”. Bajo el principio de la praxis, Benjamin se asegura de que “(...) la relación entre estructura y superestructura no puede ser ni de determinación causal ni de mediación dialéctica, sino de ‘identidad inmediata’”<sup>343</sup>.

### III.5. La imagen dialéctica

El marxismo ortodoxo se sostiene en esa separación mediada de estructura y superestructura, “entramado causal entre la economía y la cultura” que para Benjamin es apócrifo –afirma que ni en Marx ni en Engels hay convicción respecto a la validez del causalismo como principio de la dialéctica<sup>344</sup>. Persigue por lo mismo, una definición de materialismo histórico que conciba la realidad como “entramado expresivo”, como “(...) la expresión de la economía en su cultura”<sup>345</sup>, de un modo que su comprensión no remita al causalismo convencional sino a una identidad inmediata entre estructura y superestructura, y lo que es más importante para él, entre el fenómeno histórico y el sujeto. Tal identidad “(...) no solamente no es (...) determinista en sentido causal, sino que tampoco es (...) dialéctica en el sentido usual, en la cual (se despliega) el lento proceso de la negación y de la (...) superación”<sup>346</sup>. La identidad inmediata es, por tanto, una categoría histórica genuina que resguardar al materialista histórico de caer en el

---

<sup>343</sup> AGAMBEN, “El príncipe y la rana”, p. 179.

<sup>344</sup> AGAMBEN, *Op. Cit.*, pp. 177-178.

<sup>345</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N1a, 6], en *Libro de los Pasajes*, p. 462.

<sup>346</sup> AGAMBEN, “El príncipe y la rana”, p. 185.

tiempo abstracto y continuo, y en consecuencia su representación historiográfica debe separarse de la narración lineal y homogénea convencional, debe abandonar el “componente épico” de la historiografía para así “hacer saltar el *continuum* de la historia”<sup>347</sup>.

Quiere introducir esta discontinuidad derogando la idea de que la historiografía tiene por tarea la “reconstrucción” del pasado –cosa que le compete a la empatía y asimismo a la mediación dialéctica ortodoxa. Por el contrario, Benjamin plantea que una historiografía adecuada debe “construir la historia”, es decir, crear una mirada fundamentalmente sobre la base experiencial del tiempo-ahora, acontecimiento que instantáneamente detona la “destrucción” del *continuum* temporal y narrativo<sup>348</sup>. Sostiene este principio constructivo apelando a una serie de temas, en primer lugar, la generación particular de sus objetos de conocimiento. Al hacer coincidir a marxistas y a historicistas en la apariencia de “facticidad cerrada” que caracteriza sus investigaciones -bajo la que tienden a cosificarse dichos elementos-, opta por esta “disposición metódica” que libera a los objetos de dicha facticidad de tal forma que propicie en aquellos la apertura total de la significación. Justamente, dicha opción teórica trata de percibir las “líneas de fuga” que se dibujan en la perspectiva de la constelación de peligros, líneas que “(...) discurren conjuntas en nuestra propia experiencia histórica”. Benjamin reclama así por la integración de tales acontecimientos y hechos de la historia en la experiencia que se tiene del presente<sup>349</sup>. En esto se resumen las implicancias de su giro copernicano, la presentización de lo que ha sido: el “(...) verdadero método para hacerse presentes las cosas es plantarlas en nuestro espacio (y no nosotros en el suyo) (...) las cosas, puesta así, no toleran la mediación de ninguna construcción a partir de ‘amplios contextos’. La contemplación de grandes cosas pasadas (...) también es en verdad (si es que tiene éxito) una recepción de ellas en nosotros. No nos trasladamos a ellas, son ellas las que aparecen en nuestras vidas”<sup>350</sup>.

---

<sup>347</sup> Walter BENJAMIN, “Tesis XV”, en *La dialéctica en suspenso*, p. 62

<sup>348</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N7, 6], en *Libro de los Pasajes*, p. 472.

<sup>349</sup> Walter BENJAMIN, “Benjamin a Adorno. París, 9.12.1938”, en *Correspondencia (1928-1940)*, p. 281.

<sup>350</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [H2, 3], en *Libro de los Pasajes*, p. 224.

Ahora ¿cuál es la manifestación precisa de este tipo de conocimiento histórico? Mejor dicho, ¿cuál es la forma que lo histórico toma tras la derogación del proceso global? De principio, lo que el autor pretende con todas sus innovaciones es adecuar sus representaciones escriturales, pero por sobre todo, su experiencia a las necesidades del sujeto concreto, inmanente que en el tiempo-ahora acude al pasado para ahí encontrar las claves de interpretación y la energía suficiente para llevar a cabo la destrucción de las estructuras de dominación. Es decir, lo que Benjamin persigue es desplazar todo atisbo de empatía histórica por una proximidad lo más ceñida posible, con el sujeto de la historicidad -indistintamente, el historiador materialista y el proletariado. “Este *páthos* es la cercanía, el odio contra la configuración abstracta de la historia (...)”<sup>351</sup>, odio que inutiliza a la empatía, la que “(...) se produce en medio de un *déclíc*, de una especie de cambio de sintonía” en el sujeto, en cuya “(...) vida interior produce un equivalente a lo que tiene de ‘shock’ la percepción sensorial”<sup>352</sup>. Lo que aquí está en juego es la reproducción en este contexto de la experiencia auténtica que Benjamin ha descrito y conseguido en el ámbito estético. Su objetivo es trocar esa “(...) imagen eterna del pasado” por la obtención de “(...) una experiencia única con él”; de este modo, “(...) la tarea del materialismo histórico es poner en acción esa experiencia con la historia que es originaria para cualquier presente”<sup>353</sup>.

Esta tarea implica varios aspectos. El primero es el de la disposición del sujeto en relación a la dialéctica. Pareciera ser que lo básico yacente en la inmediatez benjaminiana es la necesidad de instalar como núcleo de la cognoscibilidad histórica un contextualismo elemental –el tiempo-ahora- que descartase aquellos elementos de la dialéctica marxista que, en realidad, obstruirían una aprehensión instantánea de los objetos históricos y de las realidades implicadas -pasado y presente, eventualmente el futuro. Precisamente, el proceso global sería la consagración de todos aquellos elementos obstructores. Llegó a considerar por esto que el “pensamiento crudo” es un mejor reflejo de la realidad<sup>354</sup>. Esta “crudeza” constituye una forma de abordar el marxismo que Benjamin tomó prestada del poeta y dramaturgo alemán Bertolt Brecht

---

<sup>351</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [S1a, 3], en *Op. Cit.*, p. 559.

<sup>352</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [m4, 4], en *Ibidem.*, p. 804.

<sup>353</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, p. 92.

<sup>354</sup> ARENDT, “Walter Benjamin, 1892-1940”, pp. 24-26.

(1898 – 1956), quien se quejaba de las sutilezas de los marxistas ortodoxos, las que achacaba a unas pretensiones científicas que poco o nada tenían que ver con la lucha política concreta. El “materialismo crudo, vulgar”, aquel no mediado por las sutilezas de la teoría sería capaz de ligar el pensamiento crítico al mundo del cotidiano, al ámbito del lenguaje común, superando con esto la mera teorización sobre la realidad en que quedaba la ortodoxia por sus excesos fraseológicos<sup>355</sup>. De este modo, su veritabilidad no provendría del ajuste exacto a la teoría, no se constituiría como una metodología constrictiva, sino se levantaría, como ya lo he dicho, en una disposición metódica que opera, más bien, como la vinculación del método dialéctico con “la presencia de espíritu” del materialista histórico, lo que para Benjamin, intelectualmente hablando, representaba “(...) una de las formas más realistas de conducta”<sup>356</sup>. Esta presencia de espíritu lleva a entender al historiador que “únicamente quien supiera contemplar su propio pasado como un producto de la coacción y la necesidad, sería capaz de sacarle para sí el mayor provecho en cualquier situación presente”<sup>357</sup>. De otro lado, esta presencia da a entender al sujeto “(...) con qué cuidado y anticipación se ha preparado la miseria que se abate sobre él”, y en virtud del mismo éste “(...) alcanza una alta opinión de sus propias fuerzas”<sup>358</sup>.

Entonces, para empezar, la experiencia de la historia es contextual, se sitúa en el tiempo-ahora y se refuerza en otras experiencias personales del sujeto histórico. En segundo lugar, la presencia de espíritu involucra una “postura del sujeto que permite la actualidad”<sup>359</sup>, es decir, por un lado destituye la idea de progreso por la cercanía de la presentización, y –lo que es decidor para lo experiencial- desplaza el *locus* de comprensión clásica del idealismo historiográfico hacia un ámbito cognitivo materialista y, aún más, eminentemente corporal. Como lo expuse en el capítulo anterior, la actualización es el acontecimiento en el cual las facultades intelectivas del sujeto interior se estimulan gracias a los atributos sinestésicos del organismo, generando en el sujeto la “imagen” que es la concatenación de un pensamiento y de la praxis, del intelecto y de la emotividad junto a la materia orgánica y, ulteriormente, a la realidad concreta exterior. El

---

<sup>355</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, pp. 330-331.

<sup>356</sup> BENJAMIN, fragmento [N7, 2], p. 472.

<sup>357</sup> Walter BENJAMIN, “Torso”, en *Dirección única*, p. 58.

<sup>358</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N15, 3], en *Libro de los Pasajes*, p. 484.

<sup>359</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, p. 41.



conocimiento histórico es, entonces, un “saber” para la vida y, necesariamente, un saber que se forma en una comprensión integral del ser humano, esto es cultural, intelectual, emocional y orgánicamente. Con lo anterior, “(...) el materialismo histórico apoya su proceder en la experiencia, (...) en la presencia de espíritu y en la dialéctica”<sup>360</sup>. Pero, ¿qué tipo de dialéctica?

La historiografía debe alcanzar una concepción por la cual no sea “(...) sólo una ciencia”, -en el sentido constrictivo-, sino que como disposición represente “(...) una forma de rememoración”<sup>361</sup>. Debe forzosamente ajustarse a la vinculación temporal y sinestésica que el sujeto moderno es capaz de realizar entre sí, su presente y el pasado reciente en su actualización, de una forma muy similar a la experiencia que Benjamin adjudica al surrealismo, la iluminación profana. “En este modelo de legibilidad se produce una superación de la diferencia entre memoria e historiografía (...), y, al mismo tiempo, se establece una analogía entre la construcción de la historia y la estructura del recuerdo”<sup>362</sup>. Esta historiografía tendría como modelo el proyecto mnemónico plasmado en “Crónica de Berlín” e “Infancia en Berlín hacia 1900”, la construcción de una mirada histórica actualizadora en que lo protohistórico se resuelve en un despertar de la conciencia, dada según una representación del pasado que adquiere mayores proporciones temáticas, objetuales y eventualmente temporales. Siguiendo la forma de dicha iluminación, los hechos o acontecimientos del pasado reciente “(...) pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino”, y “(...) constatarlos es la tarea del recuerdo (...) el despertar es la instancia ejemplar del recordar: el caso en que conseguimos recordar lo más cercano, lo más banal, lo que está más próximo (...) Hay un saber-aún-no-conciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar”<sup>363</sup>. Esa concientización está al cuidado de una historiografía adecuada.

Lo corporal, lo cognitivo y lo cultural intervienen incisivamente en esta experiencia, que por pertenecer al ámbito histórico debía incorporar una reflexión sobre el tiempo. La discontinuidad, la derogación del proceso global, la instauración de una cercanía, de la

---

<sup>360</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N11, 4], en *Libro de los Pasajes*, p. 478.

<sup>361</sup> BENJAMIN, fragmento [N8, 1], pp. 473-474.

<sup>362</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, p. 255.

<sup>363</sup> BENJAMIN, fragmento [K1, 2], p. 394

actualización o presentización del pasado -como se prefiera- sólo advienen en el ámbito de percepción histórica mediante la imagen. Al igual que en la rememoración, el sujeto se ve deslumbrado por la emergencia de un recuerdo que es correspondiente con su presente. El sujeto de la historia deberá asimismo experimentar en sí la irrupción de un recuerdo que condensa el desarrollo de la historia, inmediata y crudamente. En esa emergencia “(...) se constituye el objeto como mónada”<sup>364</sup>. En este concepto –acuñado por el filósofo y científico Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716)- Benjamin logra deshacer la totalidad abstracta que, como parte de la herencia filosófica ilustrada y como médula de la metodología marxista ortodoxa, delimitaba la única vía de conocimiento en la comprensión procesal y global, en la que la metafísica se impostaba. Como bien dice Martin Jay, Benjamin “(...) a menudo intentaba captar el conjunto en la forma en que éste se encarnaba en particulares concretos (...) veía universales presentes en fenómenos históricos específicos, que eran como mónadas, universales y particulares a un mismo tiempo”<sup>365</sup>. La mónada permite conceptualmente nombrar el universal concreto –lo universal expresado en lo particular- que las sutilezas dialécticas marxistas entre infraestructura y superestructura no lograrían hacer visibles. Monadológicamente, los fenómenos históricos alcanzaban su “sensualidad infraestructural” instantánea, facilitaban la percepción del individuo, cuya transferencia semiótica es directa<sup>366</sup> -Adorno desdeñó dicha representación por ser “metafórica”. El objetivo de utilizar la monadología como base de la exposición era que cada objeto en su percepción saltara fuera del *continuum* cosificado: por ejemplo, en el caso de Charles Baudelaire –figura esencial para su comprensión de la realidad decimonónica-, una obra específica -“El *Spleen* de París”- salta de la vida de su autor, esa vida salta de su época específica y esa época salta de la representación historiográfica convencional, de modo que en cada salto los objetos nombrados también quedan “conservados y absorbidos” en el presente del sujeto de la historia<sup>367</sup>. La monadología ofrece la posibilidad de “(...) descubrir (...) en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total (...)”<sup>368</sup> a través del cual “(...) la singularidad se vuelve, por así decirlo, macroscópica”<sup>369</sup>. La mónada es una sustancia

---

<sup>364</sup> BENJAMIN, “Benjamin a Adorno. París, 9.12.1938” p. 281.

<sup>365</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, p. 145.

<sup>366</sup> ARENDT, “Walter Benjamin, 1892-1940”. pp. 22-23.

<sup>367</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, pp. 91-92.

<sup>368</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N2, 6], en *Libro de los Pasajes*, p. 463.

<sup>369</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 208.

cognitiva, simple y sin separaciones que debe ser “interpretada” según la disposición metódica del sujeto, que garantiza esa unidad estando libre de presupuestos ideológicos. En este sentido, la monadología nombra la crudeza materialista que Benjamin pretende otorgar a sus objetos y a su representación, la sensualidad concreta que aleja a la historicidad de la teoría y la acerca a la praxis. “Es decir que la ‘mónada’ de la praxis se presenta sobre todo como una ‘pieza textual’ (...) donde están unidos originalmente (...) tanto los elementos de la estructura como los de la superestructura”<sup>370</sup>. Al manifestarse como una imagen, con todo lo que esta conlleva, asemeja “una interpretación objetiva del mundo”, una “(...) imagen abreviada del mundo”<sup>371</sup>.

Esto es precisamente lo que el autor realiza en la *Obra de los Pasajes*. Sus investigaciones proyectaban la constitución de una escena general de la modernidad en la cultura decimonónica en la ciudad de París –ciudad que, por cierto, es mónada de esa modernidad. Bastaría echar un vistazo a la serie de temas que interesaron a Benjamin con este fin, para hacerse una idea de su amplitud: las galerías comerciales; la moda; las construcciones subterráneas y las demoliciones; el *spleen* como rasgo de la sociedad parisina; el rediseño urbano emprendido por el Barón Haussmann (1809 – 1891); las exposiciones mundiales, la publicidad en la ciudad y la obra del ilustrador J.J. Grandville (1803 – 1847); el coleccionismo; el interior burgués –aspecto que traté al principio de este capítulo–; Charles Baudelaire; museos y termas; el *flâneur*<sup>372</sup>; la prostitución y el juego; atracciones públicas; el uso de espejos en el espacio público y al interior del hogar; pintura, estilos de decoración y la idea de la novedad; sistemas de iluminación urbana; ferrocarriles; el saint-simonismo; conspiraciones políticas y camaradería; el utopista Charles Fourier (1772 – 1837); Karl Marx como teórico y como dirigente político; el automatismo y la obsesión por los muñecos; movimientos sociales y la lucha de barricadas durante los levantamientos populares; el escritor Víctor Hugo (1802 – 1885); la

---

<sup>370</sup> AGAMBEN, “El príncipe y la rana”, pp. 181-182.

<sup>371</sup> BENJAMIN, *El origen del Drama Barroco Alemán*, p. 31.

<sup>372</sup> El *flâneur* corresponde al hombre acomodado de la sociedad francesa que, libre de la obligación del trabajo, es diletante, vividor y divide su tiempo entre sus ocupaciones artísticas –dado los casos por Benjamin, casi siempre la literatura– y el deambular por la ciudad. De allí su nombre, el “callejero”, el “paseante”. Este es el caso tanto de Baudelaire como de Proust, quienes lograron sustraerse a la masificación humana y económica gracias a estas condiciones.

Bolsa de Comercio, la litografía, la fotografía y otras técnicas de reproducción, la Comuna de París; el río Sena; la ociosidad; la Escuela Politécnica de París y una largo etcétera<sup>373</sup>.

Todos estos tópicos constituyen universales concretos, cada uno condensa materialmente una etapa que es inmediata al presente de Benjamin, inmediata temporal y conceptualmente. Al respecto, uno de los rasgos de la mónada por cierto, es su capacidad de “hacer saltar el continuo del curso de la historia el objeto de la historia”. La mónada “(...) sale por primera vez a la luz en el objeto que se ha hecho saltar. Y ciertamente lo hace en la figura de la controversia histórica –la polémica contra la empatía-, que constituye el interior (y por decirlo así las entrañas) del objeto histórico, figuras en las que intervienen la totalidad de las fuerzas e intereses históricos a escala renovada”<sup>374</sup>. La monadología permite a cada objeto de la construcción histórica adecuarse a la percepción del sujeto, percepción de la que da cuenta precisamente la imagen, la actualización. Ahora, en el ámbito histórico -cuando el sujeto de la actualización se vuelva consciente del estado de excepción en el que se encuentra-, la imagen que consiga producirá una condensación de la realidad histórica en su elemento particular. Esta condensación opera tal cual la rememoración, simplemente, presentización que se agiganta para abracar en sí la experiencia simultánea del presente y del pasado –en su extrañamiento-, e individual y colectivamente. Por lo anterior, ésta debe ser dialéctica, debe ser “imagen dialéctica”, la que además de destacarse en lo estético y en lo mnemónico, representa la detención del *continuum* histórico. De esta forma, la presentización del pasado debe corresponder a la actualización, a la emergencia de una imagen eminentemente histórica.

Precisamente, a inicios del presente capítulo presenté el relato “*Mummerehlen*”. Con su mención, además de ejemplificar la dinámica de la rememoración, también quiero dar cuenta de la forma en que actúa la metodología benjaminiana. La memoria involuntaria, ofrece un recuerdo en el que las estructuras de la realidad han sido

---

<sup>373</sup> Todos estos tópicos corresponden a los diferentes *konvoluts* o legajos que dan forma al conjunto de apuntes y notas que componen la “Obra de los Pasajes”, cuyo original Benjamin dejó –al escapar de París durante la ocupación alemana en 1940- al cuidado del filósofo y escritor Georges Bataille (1897 – 1962), en ese tiempo empleado de la Biblioteca Nacional de Francia. Allí se encuentra permanentemente. Para una versión castellana de estos textos, ver BENJAMIN, *Libro de los Pasajes*, *Op. Cit.*

<sup>374</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N10, 3], en *Op. Cit.*, p. 477.

presentadas sin mediaciones y en una representación que facilita su identificación por parte de los contemporáneos –biográfica y a un tiempo despersonalizadamente. En este sentido el recuerdo, y con él todos sus elementos materiales y subjetivos, constituyen una imagen monadológica: la alienación vivenciada en el espacio hogareño, testimoniada por Benjamin, corroborada en la fotografía y en la literatura kafkiana –y reconocida por el mencionado editor alemán como “personal” -, reflejan la vida de toda una generación de europeos –adultos hacia la década de 1930-, haciendo saltar esa imagen desde lo íntimo a lo social, y desde lo social, ahora, a lo histórico. En las correspondencias que aquí se manifiestan, integradas ya en un amplio espectro historiográfico, cada uno de estos referentes materiales del pasado reciente –monadológicamente en la metrópolis parisina-, pasan a ser soportes o estímulos de la memoria colectiva, y son dialécticas porque van de lo particular a lo general, socialmente, pero más aún, temporalmente. La imagen dialéctica es la concatenación del tiempo-ahora en el encuentro entre el presente del sujeto y su pasado que es correspondiente. Al manifestarse, la dialéctica estructura-superestructura ha sido “detenida”, está en suspenso al ser anulada la forma global y progresiva de representación historiográfica en beneficio de la identidad inmediata. Como dialéctica, la imagen constituye “(...) una tesis especulativa, es decir, inmóvil e inmediata. Tal es el sentido de la ‘dialéctica inmóvil’”<sup>375</sup>. El conocimiento benjaminiano de la historia, por ende, se despliega en tanto “mirada de medusa”<sup>376</sup>, corresponde a la posibilidad de esa detención de la temporalidad; en ella se consagra la detención y destrucción de la linealidad y de la teleología concebidas por la historia de los vencedores, y pasa a ser la experiencia genuina del materialista histórico. Con la detención del *continuum* y con el salto monadológico se genera entonces una consideración del tiempo histórico desde una perspectiva radicalmente diferente: “sólo cuando la mirada de la Medusa que caracteriza al materialismo dialéctico” hace lo suyo, “(...) la historia puede aparecer, ‘como’ historia (...) con esta condensación del pasado y el presente, el tiempo ya no puede ser

---

<sup>375</sup> AGAMBEN, “El príncipe y la rana”, p. 185. En las distintas traducciones de los textos benjaminianos, el lector se encontrará con varios equivalentes para *Dialektik im Stillstand*: “dialéctica en suspenso”, “en detención”, “detenida”, “en suspensión”, “en acto suspendido”, etcétera.

<sup>376</sup> Medusa es un monstruo femenino de la mitología griega, de manos metálicas, terrible dentadura y cabellera de serpientes venenosas vivas. Era una de las tres Gorgonas, la única mortal entre ellas: su mirada tenía la capacidad de petrificar a cualquier criatura viva. En Benjamin es utilizada como símbolo de la detención y la cristalización del instante histórico.

entendido como continuo o lineal, sino como espacial, como un espacio visual que Benjamin denomina (...) ‘mónada’<sup>377</sup>.

“El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, sino en el cual el tiempo está fijo y ha llegado a su detenimiento. Pues este concepto define precisamente ‘ese’ presente en el cual -el materialista histórico- escribe historia por cuenta propia”<sup>378</sup>. La temporalidad intrínseca al tiempo-ahora se manifiesta como la cristalización de la historia en imágenes dialécticas –no como la agregación de “historias”-, la plasmación del proceso en una “inquietud petrificada”, que “(...) es por lo demás la formulación de la imagen (...) que no conoce desarrollo alguno”<sup>379</sup>. El sentido de la detención proporciona una relación entre presente y pasado que, en consecuencia, es “(...) de naturaleza figurativa, no temporal”<sup>380</sup> en el sentido convencional –pero que, sin embargo, es temporal. La imagen dialéctica corresponde un “*raccourci* del desarrollo”<sup>381</sup>, una instantánea extraída del *continuum* temporal que oculta su historia previa y posterior dentro de sí como el tiempo-ahora. El instante de peligro organiza estas imágenes según un “índice histórico”, orientación subjetiva que “(...) no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad. Y ciertamente, este ‘alcanzar legibilidad’ constituye un punto crítico (...)”. Así resulta que “(...) todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar. (Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad)”<sup>382</sup>.

---

<sup>377</sup> CADAVA, *Trazos de luz*, p. 120.

<sup>378</sup> Walter BENJAMIN, “Tesis XVI”, en *La dialéctica en suspenso*, pp. 62-63.

<sup>379</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J55a, 5], en *Libro de los Pasajes*, p. 336.

<sup>380</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N3, 1], en *Op. Cit.*, p. 465.

<sup>381</sup> BENJAMIN, “Benjamin a Wiesengrund-Adorno. París, 31.5.1935”, pp. 97-98. *Raccourci* por “resumen”, “abreviación”.

<sup>382</sup> BENJAMIN, fragmento [N3, 1], p. 465.

### III.6. El mesianismo

La concepción histórica correcta para Benjamin “(...) señala una situación en la que la historia parece hallarse concentrada en un núcleo (...)”<sup>383</sup>, “(...) núcleo temporal, escondido a la vez tanto en lo conocido como en el conocedor”<sup>384</sup>. Esa es la confluencia dada en la imagen dialéctica: en ella el cuerpo es el catalizador *in actu*, donde las ideas cobran su corporalidad. “En tanto el *Jetztzeit* de la cognoscibilidad coincide con el *Jetztzeit* de una representación o acción corpóreas, esta escena puede tener para Benjamin el valor de un ‘mundo de absoluta e integral actualidad’”, es decir, “(...) presencia de espíritu hecha cuerpo”<sup>385</sup>. Por tanto, esta experiencia operaría como “escena de la memoria”, en donde en virtud de la actualidad se logran representar dialécticamente los momentos y objetos históricos, y su lectura instantánea en tanto constelación de imágenes. “Dicha lectura de rastros e imágenes de la historia se sitúa en el escenario de una memoria colectiva e individual (que se considera análoga a una estructura) y se comprende como una actitud orientada al conocimiento que se ubica en el umbral entre la postura receptiva y la acción, entre la revelación y la historiografía”<sup>386</sup>.

La constelación de “imágenes históricas” ordenadas por la presencia espiritual y la experiencia, constituirían así un “estado de agregación” historiográfica<sup>387</sup>, previa destrucción de la narrativa historicista, “(...) el momento destructivo que garantiza toda la autenticidad del pensamiento dialéctico como la de la experiencia del dialéctico mismo”<sup>388</sup>. A la par, dicho estado de agregación se compone en orden a un “principio constructivo”<sup>389</sup> por el cual las imágenes dialécticas quedan aseguradas, para luego desplegarse de una manera tal que generen un despertar de la conciencia del sujeto. “La eliminación del elemento épico –narrativo de la historiografía- a cargo del constructivo se comprueba como condición de esa experiencia”<sup>390</sup>. La detención monadológica de la temporalidad se dará en ese espacio de la actualidad “(...) en donde lo que ha sido se

---

<sup>383</sup> BENJAMIN, “La vida de los estudiantes”, p. 117.

<sup>384</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N3, 2], en *Libro de los Pasajes*, p. 465.

<sup>385</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, p. 39.

<sup>386</sup> WEIGEL, *Op. Cit.*, p. 186.

<sup>387</sup> BENJAMIN, “Benjamin a Wiesengrund-Adorno. París, 31.5.1935”, pp. 98-99.

<sup>388</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, pp. 102-103.

<sup>389</sup> BENJAMIN, “Benjamin a Gretel Karplus y Wiesengrund-Adorno, París, 16.8.1935”, p. 125.

<sup>390</sup> BENJAMIN, “Historia y coleccionismo”, p. 92.

una como un relámpago al ahora en una constelación” de peligros, y así la verdad histórica hará su aparición espontáneamente<sup>391</sup>. A este respecto, Cadava destaca la presencia metafórica del relámpago, que aquí “(...) señala la fuerza y la experiencia de una interrupción que da lugar a un momento súbito de claridad o de iluminación”. Dicha metáfora logra dar un nombre a “(...) aquello que se ilumina y resplandece gracias a la intensidad puntual (...)”, es decir, “(...) la emergencia de una imagen”<sup>392</sup>. Bajo el signo del relámpago, la experiencia del materialista realiza simultáneamente la iluminación súbita de la historia bajo una verdad genuina -cargada de presente- y la destrucción de las apariencias fantasmagóricas. En resumen, este albor destructivo satisface las pretensiones de la iluminación histórica que busca producir el historiador materialista consciente del estado de excepción. Dicho acontecer es comprobable en la etimología misma del término “experiencia”, tanto en castellano como en lengua alemana: *Erfahrung* deriva del alemán antiguo *fara*, “peligro”, del cual a su vez han derivado los modernos *Gefahr* -“peligro”- y *gefährden*, -“peligrar”-<sup>393</sup>; asimismo, la latina *experientia* es afín a *peirao* y a *experiri*, palabras que anticipan ‘peligro’ en lengua castellana. Según ambas etimologías, la noción de experiencia sugiere un estado en que se afronta el riesgo permanente de dejar de ser quien se es, ya sea como posibilidad de muerte o como posibilidad de un cambio intempestivo de la interioridad y del mundo del sujeto<sup>394</sup>.

Por ende, la experiencia “es” este peligro en que debe darse la decisión destructora del sujeto histórico, el momento en que la cesura epistémica en la historiografía se vuelve ahora hacia la historicidad, en definitiva, el momento cuando se “hace” la historia. La experiencia del peligro –valga la redundancia- supone el punto arquimédico sobre el que se equilibran las tres tradiciones de pensamiento presentes en el autor. Esta experiencia de la detención y de la destrucción de la historia tiene su paradigma en una experiencia religiosa, que para Oyarzún “(...) no consistiría (...) en la confiada acentuación de la identidad del cognoscente, sino en la dislocación aguda del sujeto en virtud del acceso del Otro, la conversión del sujeto, cierto de sí y asentado en el dominio de su

---

<sup>391</sup> BENJAMIN, fragmento [N3, 1], p. 465.

<sup>392</sup> CADAVA, *Trazos de luz*, p. 65.

<sup>393</sup> CADAVA, *Op. Cit.*, pp. 239-240, nota 102.

<sup>394</sup> JAY, “La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva”, pp. 22-23.



familiaridad”<sup>395</sup>. El concepto profundo que Benjamin quiere incorporar, por el que se enlazan experiencia y conocimiento, es justamente el de la experiencia religiosa, que corresponde desacralizadamente a aquella alteración que pretende provocar en todo orden de cosas, su ritmo esencial, y a su vez, como aquel instante de la religación con la verdad concentrada en el núcleo temporal. Oyarzún utiliza el término *Einfall* -“irrupción”, “invasión”- para designarlo, “(...) el ser asaltado por la alteridad radical como aquello que me ha determinado infaliblemente”<sup>396</sup>. Esta experiencia es lo que Benjamin hace visible por medio de la imagen judaica del Mesías, como alegoría de la “(...) detención apocalíptica en el curso indetenible de la historia (...)”<sup>397</sup>, como la instalación de una alteridad radical respecto al curso normal de las cosas profanas.

Esta presencia religiosa en un pensamiento histórico aparentemente secular evidencia la relación existente entre las imágenes utópicas de la revolución política moderna y la imagen particular del mesianismo, entorno a la idea de emancipación en el mundo de los hombres. Es decir, en el pensamiento benjaminiano la idea de la revolución proletaria y el advenimiento del Mesías confluyen como la consumación de la promesa de liberación del hombre, quien por medio de sus propios actos en el mundo concreto haría realidad dicha promesa trascendental<sup>398</sup>. Así, “la concepción de la historia de Benjamin (...) constituye una forma heterodoxa del relato de la emancipación: inspirada en fuentes mesiánicas y marxistas”, donde se “(...) utiliza la nostalgia del pasado como método revolucionario de crítica del presente”<sup>399</sup>, cosa que es comprobable su la relación paradigmática entre rememoración y experiencia histórica. Su atención hacia lo mesiánico se entendería así como “(...) la busca de una libertad futura en la recaptura integrada del pasado (...) su interés por las cosas dignas de rememorar en la infancia eran reflejos de éste interés”<sup>400</sup>. Con lo mesiánico se apunta a una galvanización de ciertos elementos redentores del judaísmo, no sólo respecto a lo meramente revelatorio -como lo evidencia el concepto de *Jetztzeit*- sino respecto a su fuerza apocalíptica, donde se funden lo

---

<sup>395</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 207.

<sup>396</sup> OYARZÚN, *Op. Cit.*, pp. 208-209.

<sup>397</sup> JAY, “La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva”, p. 35.

<sup>398</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 22.

<sup>399</sup> LÖWY, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>400</sup> JAY, *La imaginación dialéctica*, p. 431.

lumínico con lo escatológico, donde la revolución de origen marxista recupera los elementos teológicos que perdió la liberación en su proceso hacia la secularización<sup>401</sup>.

Es posible decir que con lo anterior, Benjamin desmiente la idea de que el mito se halla superado por la modernidad. Esta última constituye el plano concreto donde las cosas se dan infinitamente según la lógica de la dominación, la modernidad es el plano concreto, lo profano en donde se espera el advenimiento de algo absolutamente distinto que acabe para siempre con su reiteración. “La ‘modernidad’ es la época del infierno. Las penas del infierno son lo novísimo que en cada momento hay en este terreno. No se trata de que ocurra ‘siempre otra vez lo mismo’ y menos de que aquí se trate del eterno retorno. Se trata más bien de que la faz del mundo (...) jamás se altera (...) Esto constituye la eternidad del infierno. Determinar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la ‘modernidad’ significaría exponer el infierno”<sup>402</sup>, “(...) en ella la humanidad hace el papel del condenado”<sup>403</sup>. La modernidad es el tiempo de la continua e ininterrumpida alienación del hombre, cuya expresión es el *spleen*, la sensación cotidiana de ese “tiempo infernal”, la temporalidad dada que pasa como un fluido carente de sentido<sup>404</sup>, “(...) sólo de devenir, (...) tiempo infinitamente ‘vacío’ y característico de la ideología moderna del progreso”<sup>405</sup>. Mediante esta dicotomía entre el “tiempo infernal” y su eventual interrupción, Benjamin hace ver la historia como una escena en la que el hombre se lamenta de la tardanza de la liberación prometida y a la vez que hace lo posible por facilitar su arribo<sup>406</sup>. Con esta consideración, rechaza la constitución del mundo tal cual es, la modernidad a grandes rasgos, concibiendo la idea de su aniquilación del mismo modo en que concibe el despertar de la conciencia como la desaparición de lo fantasmagórico<sup>407</sup>, el paso del mito a la historia, el paso de lo protohistórico a lo histórico. “Esta utopía de una revolución (...) que reduzca el mito a la nada está teológicamente fundada (...) como la irrupción de Dios en la historia en la forma del Mesías”. La destrucción que el Mesías “(...) realiza de la falsa conciencia se

---

<sup>401</sup> JAY, *Op. Cit.*, pp. 326-327.

<sup>402</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [S1, 5], en *Libro de los Pasajes*, pp. 558-559.

<sup>403</sup> BENJAMIN, “París, capital del siglo XIX”, p. 50.

<sup>404</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, pp. 155-156.

<sup>405</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 21.

<sup>406</sup> SCHOLEM, *Historia de una amistad*, p. 151.

<sup>407</sup> WITTE, *Walter Benjamin*, pp. 59-60.

entiende en el sentido de la teología negativa (...) es decir, como fuerza que contribuye a aniquilar el tiempo malo del mundo y a suscitar un tiempo nuevo”<sup>408</sup>.

Lo que aquí está en juego es la decisión que el sujeto debe hacer entre un “tiempo correcto”, cualitativo, y un “tiempo formal”, cuantitativo<sup>409</sup>. La insistencia benjaminiana en el tiempo-ahora se orienta también a dejar en claro la grave omisión del pensamiento marxista en este sentido. No obstante su atención esencial a la historia, no desarrolló un concepto adecuado de tiempo a sus fines políticos, debido a lo que “(...) se ha visto inconscientemente obligado a recurrir a una concepción de tiempo dominante (...) haciendo que convivan así lado a lado y en su propio seno una concepción revolucionaria de la historia con una experiencia tradicional del tiempo”, vacía y homogénea. Benjamin asumió que dicha representación temporal continuó empobreció el mismo concepto marxista de la historia, el que “(...) se ha convertido en la brecha oculta a través de la cual la ideología se ha introducido en la ciudadela del materialismo histórico”<sup>410</sup>. Paradojalmente, la tradición materialista entiende que el hombre es temporal en tanto es histórico, en tanto actúa y piensa por sí mismo en el mundo, idea que es incompatible con el dogma hegeliano que ha hecho suyo, donde se decreta la temporalidad del hombre como sucesión continua e infinita de instantes en fuga según la manifestación de un ente metafísico, sea el Espíritu, el progreso o la inevitabilidad de la revolución esgrimida por el marxismo mecanicista. El verdadero dilema en que se encuentra el sujeto moderno es esa escisión entre tiempo e historicidad. “La duplicidad de toda concepción moderna de la historia –como *res gestae* y como *historia rerum gestarum*, como realidad diacrónica y como estructura sincrónica que nunca pueden coincidir temporalmente- expresa esta imposibilidad del hombre, que se ha perdido en el tiempo, para apoderarse de su propia naturaleza histórica”<sup>411</sup>.

De esta manera, el mesianismo benjaminiano logra enfocar una orientación singular de la lucha de clases dentro de un ámbito sagrado, por así decirlo, constituyéndose en un

---

<sup>408</sup> WITTE, *Op. Cit.*, p. 117.

<sup>409</sup> Immanuel WALLERSTEIN, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Siglo veintiuno Editores / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004. P. 161.

<sup>410</sup> AGAMBEN, “Tiempo e historia”, pp. 131-132.

<sup>411</sup> AGAMBEN, *Op. Cit.*, p. 146.

“aparato romántico de desinfección”<sup>412</sup> contra la concepción progresista de la historia. Desde esta óptica “(...) el materialismo histórico no suprimiría sus intuiciones ‘anti-progresistas’, de inspiración romántica y mesiánica (...) se articulará con ellas, para ganar una calidad crítica que lo distinga radicalmente del marxismo ‘oficial’ dominante en esos tiempos”<sup>413</sup>. Dicha calidad crítica debería traducirse en una praxis revolucionaria actual y decidida, donde se realice la historicidad, es decir, la historia como “(...) la pertenencia original del hombre para sí mismo (...) que la alienación ha sustituido temporariamente”<sup>414</sup>, sólo posible de realizarse en el tiempo correcto, el tiempo de la verdad donde el sujeto es dueño de sí y actúa en consecuencia. Lo subyacente a dicha consideración de la historicidad es la oposición teológica entre distorsión y redención, es decir, una visión sobre la vida en el mundo como tránsito a través del eterno sufrimiento y de la injusticia, la existencia del hombre en un mundo tergiversado donde persiste el deseo de recobrar un orden primordial, un origen paradisiaco –donde el concepto de comunismo primitivo resuena- cuyo regreso ha sido anunciado por la promesa de su restitución, en la que se pondrán las cosas en su verdadero lugar y con lo cual la humanidad resultará redimida. “Mientras que la vida distorsionada marca aquí la diferencia con respecto a la redención, en esta formulación (...) de la idea mesiánica resulta superada, al mismo tiempo, la posibilidad de una clara oposición de ‘la vida verdadera y falsa’”<sup>415</sup>.

A su respecto: “el orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de felicidad. La relación de éste orden con lo mesiánico es una de las piezas doctrinarias de la filosofía de la historia (...)”<sup>416</sup>. En este sentido, el arribo del Mesías prefigura la redención producida en el orden de lo concreto, por medio de la praxis revolucionaria, detención del tiempo malo que representa el fin de la historia, en el sentido del término de la historia del mundo sufriente e injusto. Esta aseveración posee un doble sentido, ya que la felicidad “(...) nombra tanto el fin de la historia individual (la biografía) como el fin de la historia ‘universal’ (...) es la noción de un fin, y precisamente de un ‘fin vivido’, un fin que ‘invita’ a

---

<sup>412</sup> BENJAMIN, “El surrealismo”, p. 55.

<sup>413</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 23.

<sup>414</sup> AGAMBEN, “Tiempo e historia”, p. 145.

<sup>415</sup> WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio*, pp. 67-68.

<sup>416</sup> Walter BENJAMIN, “Fragmento teológico-político”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. LOM Ediciones / Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1995. Pp. 181-182.

ser vivido. La medida de tal invitación la dan nuestras expectativas, nuestras esperanzas”<sup>417</sup>. La felicidad constituye una proyección positiva del instante de peligro, una salida favorable hacia un tiempo mejor. Condensa la fuerza interior del sujeto de la historia, en cuya experiencia se produce el entronque de las necesidades políticas del presente con las expectativas existenciales y sus experiencias pasadas, ya que “(...) la idea que tenemos de la felicidad está profundamente empapada de ese tiempo que es el de nuestra propia vida. Sólo concebimos la felicidad en el aire que una vez respiramos, entre las personas que vivieron con nosotros. En otras palabras, al concebir la felicidad (...) se agita también la idea de la redención”<sup>418</sup>. Esta última ordena el pasado, y no precisamente desde el punto de vista cronológico, sino en primer lugar por el hecho de que separa lo positivo de lo negativo, lo ortodoxo de lo herético<sup>419</sup>, por así decirlo, para “(...) no tanto galvanizar el pasado cuanto (que) anticipar un futuro humanamente más digno”<sup>420</sup>.

“Sólo el Mesías mismo consume todo acontecer histórico (...), sólo y primeramente él libera, consume, crea la relación de ese [acontecer histórico] con lo mesiánico mismo (...)”. La experiencia de la historia que Benjamin pretende generar descarta de principio la consideración explícita de un Reino de Dios en tanto *dynamis* histórica. Lo mesiánico no puede ser puesto como meta de la historia, es decir, ésta no puede ser considerada como el espacio de la consumación que habrá de concretarse según la voluntad de un poder divino –no obstante utilice metáforas de esta índole para representar su concepción. “Históricamente visto”, el arribo del Mesías “(...) no es meta, sino fin”, conclusión apocalíptica, es decir, revelatoria al tiempo que destructora de las apariencias. El orden de lo profano, en consecuencia, no es concebible según la idea de una Parusía<sup>421</sup>, como pretende hacer ver la historiografía cristiana e, incluso, la occidental profana, que presenta el ideal del progreso como una utopía que se presentará por sí sola en el horizonte del tiempo, en un futuro inanticipable y fuera de la voluntad humana. Por el contrario, “(...) en la felicidad todo lo terreno aspira a su ocaso, y sólo en la felicidad le está destinado hallar el ocaso (...) la intensidad mesiánica inmediata del corazón, del

---

<sup>417</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 217.

<sup>418</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N13a, 1], en *Libro de los Pasajes*, pp. 481-482.

<sup>419</sup> ARENDT, “Walter Benjamin, 1892-1940”, p. 62.

<sup>420</sup> BENJAMIN, “Benjamin a Wiesengrund-Adorno. París, 18.3.1934”, en *Correspondencia (1928-1940)*, p. 50.

<sup>421</sup> BENJAMIN, “Fragmento teológico-político”, p. 181.

hombre individual interior, transita, desde luego, a través de la infelicidad, en el sentido del sufrir. A la *restitutio in integrum* religioso-espiritual, que introduce en la inmortalidad, corresponde una mundana, que conduce a la eternidad de un ocaso, y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en (...) su totalidad temporal". Por ende, "(...) el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad"<sup>422</sup>.

Así queda de manifiesto la imbricación benjaminiana entre un pensamiento filosófico-teológico y uno materialista. Lo mesiánico en el autor está en la médula misma de su cognoscibilidad histórica, como presencia de espíritu y, más aún, en la constitución de una temporalidad coherente con esta idea de la historia como el momento decisivo de la consumación de la felicidad, cuyo modelo rompe con la representación lineal del tiempo introduciendo la idea de una línea interrumpida. El tiempo mesiánico "(...) es por lo tanto un tiempo incoherente y no homogéneo, cuya verdad está en el momento de brusca interrupción en que el hombre se apodera con un repentino acto de conciencia de su condición de resucitado (...)", de redimido<sup>423</sup>. Se opone enfáticamente a la temporalidad del progreso, cuyo sentido es el de la espera y de la postergación constante de su arribo, que no permite que la vida humana sea asumida como algo acabado y único, aquí y ahora; el mesianismo significa la consumación del deseo de redención en el instante "ya", en el tiempo-ahora, por medio de la voluntad activa y de un modo que rompe con la continuidad vacía y homogénea, introduciendo en ésta la interrupción. "Su modelo es el *kairós*, la coincidencia repentina e imprevista en que la decisión aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida en el instante (...) es 'la última maniobra' impuesta en cada caso a la vida que sustrae radicalmente al hombre del sometimiento al tiempo cuantificado"<sup>424</sup>. El *kairos* es un concepto de la filosofía de la Antigua Grecia que da cuenta del tiempo del cambio definitivo, alude a la experiencia de la crisis fundamental que decreta una conclusión y un final a un ciclo, a una estructura o a una vida tal cual se la conoce, "(...) es el 'concepto correcto' y por supuesto el 'lugar correcto'", donde y cuando se manifiesta "(...) la existencia de una elección moral fundamental que rara vez se da, pero cuando se da se vuelve inevitable"<sup>425</sup>.

---

<sup>422</sup> BENJAMIN, *Op. Cit.*, p. 182.

<sup>423</sup> AGAMBEN, "Tiempo e historia", p. 148.

<sup>424</sup> AGAMBEN, "Tiempo e historia", p. 149.

<sup>425</sup> WALLERSTEIN, *Impensar las ciencias sociales*, p. 161.

Por lo tanto, la tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente “cambiar el mundo”, sino también y sobretodo “cambiar el tiempo”, sustituir una cronología por la “kairológica” de la historia auténtica<sup>426</sup>, para con esto evitar que la acción revolucionaria sea absorbida por la fuerza de la Restauración. *Kairós* es el momento en que el relámpago de la verdad ilumina la historia, es el concepto de una decisión política radical. Benjamin pensó este momento como la instancia en que el sujeto histórico cobra la fuerza de la actualidad, y en tal sentido el *Kairós* es el ámbito de imágenes donde “(...) cuerpo e imagen se interpenetran tan hondamente, que toda tensión revolucionaria se hace excitación corporal colectiva y todas las excitaciones corporales de lo colectivo se hacen descarga revolucionaria”, el momento en que “(...) se habrá superado la realidad tanto como el ‘Manifiesto Comunista’ lo exige”<sup>427</sup>. En definitiva, el *Kairós* representa un tiempo y una posición del sujeto desde los cuales “(...) consideramos la historicidad como un tipo de praxis y no como un relato o una forma de conocimiento”<sup>428</sup>. En la Obra de los Pasajes, Benjamin pone de relieve la figura de Louis Auguste Blanqui (1805 – 1881), político y periodista socialista, enemigo de las instituciones políticas, partícipe de la mayoría de las grandes jornadas revolucionarias de su siglo -lo que le valió pasar casi la mitad de su vida en cárceles del Estado francés. Su comprensión radical del comunismo implicaba un grado extremo de compromiso, el que debía expresarse mediante acciones violentas y, sobre todo, sin gastar energía ni tiempo en la teorización política ni en las proyecciones de la revolución proletaria tras la toma del poder –cosa que lo alejó del ala marxista del movimiento obrero. En el fondo, su ideario provenía del sentimiento de que los desastres y las derrotas políticas del pasado vuelven a repetirse en el presente, por lo cual el reflujó de la Restauración debía ser detenido de una vez y para siempre. Para Blanqui, la historia se desenvuelve en el eterno retorno de las derrotas, como pudo comprobarlo con el aplastamiento de las revoluciones de 1830, 1848 y sobre todo, con el de la Comuna de París, en 1871. Su compromiso resultante era hacia el proletariado como una apuesta, en realidad, como una última y a la vez constante apuesta<sup>429</sup>. “La actividad de un conspirador profesional como Blanqui no presupone de ningún modo la fe

---

<sup>426</sup> AGAMBEN, “Tiempo e historia”, p. 150.

<sup>427</sup> BENJAMIN, “El surrealismo”, pp. 61-62.

<sup>428</sup> CADAVA, *Trazos de luz*, p. 137.

<sup>429</sup> LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 27.

en el progreso sino, en primer lugar, la decisión de erradicar la injusticia existente. Esa decisión de erradicar en el último minuto a la humanidad de la catástrofe que la amenaza fue lo fundamental justamente para Blanqui, más que para otros políticos revolucionarios de la época. Siempre se negó a diseñar planes para lo que vendría más adelante”<sup>430</sup>.

Reivindicar la figura de Blanqui equivaldría para Benjamin a dar un espacio en la historia reciente a este tipo de experiencia kairológica. La acción política de este conspirador “(...) le sirve a Benjamin como una figura (...) para la detención de la historia que hace posible la revolución”<sup>431</sup>. Con su imagen pretendía poner en escena el tipo de arrojo que justamente faltó en el actuar político de la socialdemocracia en Europa Occidental, así como en la Unión Soviética tras la ascunción de Stalin al poder. La experiencia mesiánica de la revolución debe empezar por deshacerse de esa conciencia moralizante del socialismo de la Segunda Internacional, que “(...) ve ‘ese futuro más bello de nuestros hijos y nietos’ en que todos se porten ‘como si fuesen ángeles’ y en que cada uno tenga tanto ‘como si fuese rico’ y en que cada uno vive ‘como si fuera libre’. Pero de ángeles, riqueza, libertad, ni rastro”<sup>432</sup>. A ese afán comparativo del buen pensamiento socialista, Benjamin opone el poder de la imagen –que no es comparación, es realidad actual- que en el ámbito político destruiría esta “metáfora moral” que reemplaza negligentemente la llegada del tiempo correcto por la espera de un futuro idealizado y, en última instancia, inalcanzable. Aquí trasluce un problema temporal: en esa imagen verdadera de la redención, el proletariado “(...) aparece como la última [clase] esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de las generaciones de los derrotados. Esta conciencia, que por breve tiempo tuvo otra vez vigencia en el ‘Espartaco’, fue desde siempre chocante para la socialdemocracia”<sup>433</sup>.

---

<sup>430</sup> BENJAMIN, “Zentralpark”, p. 209.

<sup>431</sup> CADAVA, *Trazos de luz*, p. 80.

<sup>432</sup> BENJAMIN, “El surrealismo”, p. 59.

<sup>433</sup> Walter BENJAMIN, “Tesis XII”, en *La dialéctica en suspenso*, pp. 58-59. Se refiere aquí a la “Liga de Espartaco”, facción del Partido Socialista de Alemania dirigida por Karl Liebknecht (1871 – 1919) y Rosa Luxemburg (1870 – 1919), que tras el triunfo de la Revolución Bolchevique, dejó el partido y adhirió al leninismo. Pasó a llamarse Partido Comunista de Alemania en 1918, el mismo año que llevó a cabo la Revolución de Noviembre, por la que buscaban aprovechar la crisis del Reich -tras su derrota en la Primera Guerra Mundial- para instaurar el socialismo.



No obstante el estrepitoso fracaso de la Revolución Alemana de 1918, similar a lo infructuoso de los esfuerzos de Blanqui, los Espartaquistas determinan para Benjamin una instancia concreta en que se ha hecho presente la experiencia mesiánica, la decisión ahora ya que resume la historia. Al contrario, el discurso de la socialdemocracia “(...) se complació en asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de generaciones ‘futuras’ (...) así le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela 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 nietos liberados”<sup>434</sup>. A este respecto, la transcripción completa de la decimoctava de la Tesis “Sobre el concepto de historia”:

“En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó es representación a (...) ‘tarea infinita’ (...) Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decirlo, en un vestíbulo, en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que traiga consigo ‘su’ chance revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida como una [chance] específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de una situación política dada. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica”<sup>435</sup>

El acontecimiento del *kairós* requiere entonces de una presencia de espíritu decididamente apocalíptica, en base a la cual el sujeto de la historia “(...) rechaza el

---

<sup>434</sup> BENJAMIN, “Tesis XII”, pp. 58-59.

<sup>435</sup> Walter Benjamin, “Tesis XVIII”, en *La dialéctica en suspenso*, p. 66, nota 39.

pasado –tal cual se conoce según su representación oficial- pero mediante una actualización ejemplar revaloriza aquello que se había condenado como negativo”<sup>436</sup>. Corresponde a la anulación de la ontología del presente, en la cual, por medio de una revalorización de determinados acontecimientos y figuras del pasado, éste es abierto en tanto posibilidad de liberación truncada, fallida. Por su correspondencia con el instante de peligro, este pasado trunco constituye una fuente de energía para la revolución presente, un estímulo para la reivindicación histórica. “El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza un hálito del aire que envolvió a los precedentes? ¿Acaso no hay en las voces a las que prestamos oído un eco de otras, enmudecidas ahora? (...) Si es así, entonces existe un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal cual como a cada generación que nos precedió, una ‘débil’ fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho”<sup>437</sup>. En el *kairós* se hace patente ese secreto acuerdo con las generaciones pasadas, se libera esa “débil fuerza mesiánica” que yace escondida en lo trunco del pasado. Esto hace sentido con el hecho de que la organización liderada por Liebknecht y Luxemburg haya tomado su nombre en honor a Espartaco (113 AC – 71 AC), esclavo tracio que dirigió un importante levantamiento de esclavos en contra de la República Romana entre los años 73 y 71 antes de Cristo. En su imagen se plasmaba el ideal de liberación y venganza contra los dominadores romanos, liberación y venganza que debía también ser perpetrada en contra de los dominadores del siglo XX después de Cristo.

En relación a lo anterior, Scholem refiere a las correlaciones históricas presentes en la teología judía, elementos que se hayan implicados en las correspondencias del tiempo-ahora<sup>438</sup>. Según esta noción, existen correlaciones en propiedad para todo el tiempo histórico, que pueden ser directas –como en el causalismo propio de la comprensión historiográfica convencional- o bien indirecta<sup>439</sup>, “(...) por lo que nos conduce a la lejanía del tiempo es la experiencia que lo llena y lo estructura”<sup>440</sup>. Dichas correlaciones en propiedad se pueden llevar a cabo con épocas remotas, “(...) cuyo deber ser y meta final

---

<sup>436</sup> AGAMBEN, “Tiempo e historia”, p. 148.

<sup>437</sup> Walter BENJAMIN, “Tesis II”, en *La dialéctica en suspenso*, p. 48.

<sup>438</sup> SCHOLEM, *Historia de una amistad*, pp. 155-156.

<sup>439</sup> ARENDT, “Walter Benjamin, 1892-1940”, p. 20.

<sup>440</sup> BENJAMIN, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, pp. 151-152.

no hay que exponer desde luego en relación con el estadio siguiente de desarrollo –como sería prudente para la comprensión histórica progresista-, sino en sí mismas y como preformación de la meta final de la historia”<sup>441</sup>. De este modo, no se trata precisamente de una habilidad del causalismo para activarse póstumamente, sino sobre todo se trata de múltiples acontecimientos a lo largo de la historia que expresan un deseo constante por “(...) interrumpir el curso del mundo”<sup>442</sup>, acontecimientos que entre sí presentan un secreto índice. Con esta idea Benjamin se desentendería, por ejemplo, de la consideración del acontecer histórico en Karl Marx, quien en base a las enseñanzas hegelianas afirmó que en la historia los grandes personajes o acontecimientos se daban dos veces, una vez como tragedia y la otra como farsa<sup>443</sup>. Como si lo dijera el propio Benjamin, Deotté afirma que “(...) es inútil consagrarse a la historia, de una manera o de otra, si no se es sensible a que una presencia debe yacer en el pasado, sino se cree ser esperado por un acontecimiento ‘pasado’ que espera el mismo a entrar en correspondencia con nuestro Ahora”<sup>444</sup>.

*Kairós* representa una experiencia intempestiva, constante en todos los períodos, que no obstante se expresa según la idiosincrasia de las épocas y de las distintas subjetividades, en el fondo resume todas las experiencias de liberación, de modo que “(...) lo que ha sido de una determinada época es sin embargo a la vez ‘lo que ha sido desde siempre’ (...) empero, sólo aparece en cada caso a los ojos de una época completamente determinada: a saber, aquella en la humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente esa imagen (...) en cuanto tal”<sup>445</sup>. Por lo mismo, el sujeto histórico coherente a esta visión de la historia, “(...) no debe dejar pasar el tiempo, sino que debe cargar tiempo, invitarlo a que venga a (si) mismo”<sup>446</sup>. Aquí el acontecimiento fundamental siempre está sucediendo y la meta no es lejana, sino que ya está presente<sup>447</sup>. Esto es lo que llama Oyarzún “determinación de la presencialidad del presente por el pasado”<sup>448</sup>,

---

<sup>441</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N5, 3], en *Libro de los Pasajes*, pp. 468-469.

<sup>442</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [J50, 2], en *Op. Cit.*, p. 327.

<sup>443</sup> Carlos MARX, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Federico ENGELS y Carlos MARX, “Obras Escogidas”. Editorial Progreso, URSS, s/f. P. 94.

<sup>444</sup> Jean-Louis DEOTTÉ, *Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa, el Museo*. Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1998. P. 190.

<sup>445</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N4, 1], en *Libro de los Pasajes*, p. 466.

<sup>446</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [D3, 4], en *Op. Cit.*, p. 133.

<sup>447</sup> AGAMBEN, “Tiempo e historia”, p. 150.

<sup>448</sup> OYARZÚN, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, p. 218.

determinación que la esperanza que alguna vez existió en el pasado, al ser reactivada por el recuerdo de las hazañas en el presente, produce una apertura del futuro, es decir, hace posible una interrupción anticipada por la imagen de felicidad en el tiempo-ahora. Del mismo modo, "(...) para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado de tiempo-ahora, que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se comprendía a sí misma como una Roma rediviva"<sup>449</sup>, la Roma que logró zafarse de la monarquía. Y de la misma manera, la Comuna de París "(...) se sentía plena heredera de 1793"<sup>450</sup>, en el sentido que, coincidiendo con la caída de Napoleón III (1808 – 1873) tras su derrota en la Guerra Franco-Prusiana de 1870-1871, ese año de 1793 marcó el fin de la monarquía francesa, con las ejecuciones de Luis XVI y María Antonieta a manos del Comité de Salvación Pública.

La revolución sería la más dialéctica de las imágenes. "Ella es el salto de tigre hacia lo pretérito (...) salto bajo el cielo libre de la historia"<sup>451</sup>. Constituye el momento en que en la actualidad, un tiempo-ahora del presente cita a otro de entre el archivo de la memoria histórica. El *kairós* hace ver la síntesis auténtica del tiempo histórico que Benjamin pretendió realizar con la monadología, es decir, no sólo es detención de la catástrofe, sino que además "(...) resume en descomunal abreviatura la historia de toda la humanidad"<sup>452</sup>. Con lo anterior, Benjamin plantea un concepto absolutamente otro de Historia Universal, cuyo fin es "(...) corregir la arbitraria unilateralidad de la verdad, estableciendo el vínculo indisoluble, aunque infinitamente frágil (está hecho de tiempo), de verdad y justicia"<sup>453</sup>. La universalidad de dicha historia radica en que en la experiencia de la kairológica, el presente de la liberación deberá lograr la redención de las revoluciones derrotadas del pasado, es decir, deberá liberar también al hombre, universalmente y particularmente, sacándolo de este tiempo infernal para hacerle ingresar en el tiempo bueno, el tiempo de su consumación. "La humanidad debe separarse reconciliada de su pasado, y 'una' forma de estar reconciliado es la felicidad"<sup>454</sup>, felicidad que guarda en sí la fuerza histórica así como la miseria y el desconsuelo por los que el sujeto del presente -todos los sujetos de

---

<sup>449</sup> BENJAMIN, "Tesis XIV", p. 61.

<sup>450</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [k1, 3], en *Libro de los Pasajes*, p. 790.

<sup>451</sup> BENJAMIN, "Tesis XIV", p. 61.

<sup>452</sup> BENJAMIN, "Tesis XVIII", pp. 64-65.

<sup>453</sup> OYARZÚN, "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad", p. 200.

<sup>454</sup> Walter BENJAMIN, fragmento [N5a, 2], en *Libro de los Pasajes*, p. 469.

la historia- han debido pasar. De esta manera, “(...) nuestra vida, por decirlo de otra manera, es un músculo que posee suficiente fuerza para contraer la totalidad del tiempo histórico”<sup>455</sup>. La intensidad mesiánica de esta experiencia lograría “(...) que en un instante envejeciera el mundo entero la edad de la vida de un hombre”<sup>456</sup>, permitiría la percepción de esa vida anterior subyacente a la rememoración, o de otra manera, monadológicamente reduciría la historia, al fin, a escala humana.

---

<sup>455</sup> BENJAMIN, fragmento [N13a, 1], pp. 481-482.

<sup>456</sup> BENJAMIN, “Una imagen de Proust”, p. 30.

## CONCLUSIONES

La experiencia de la historia –a partir de esta investigación- se estructura sobre un pensamiento y una metodología histórico-filosófica, atentos constantemente a la oposición en el mundo entre el bien y el mal, perspectiva teológica que ha sido galvanizada por el autor en un aparato teórico de inspiración marxista. Es una experiencia que funda subjetividad, en el sentido que pretende generar por medio de la historiografía, una conciencia y una praxis política por la cual la necesidad de liberación humana se vuelve urgente. La historia en Walter Benjamin –si pretendo asumirla como un paradigma histórico más- se construye en íntima relación a la carga vivencial y cultural del historiador, transformándose éste en uno de los estratos de su obra, en diálogo constante con la realidad contingente, con la realidad pasada y con la subjetividad colectiva. En otras palabras, si la historiografía tradicionalmente tiende hacia el ocultamiento del autor en virtud a imperativos de objetividad, el propósito benjaminiano pretende instituir en el sujeto, en su amplio espectro, un garante de validez historiográfica, no sólo en quien escribe historia, sino también en quien ha de utilizarla y en quien es inscrito en la misma. Allí debe residir su verdad.

De otro lado, Benjamin ofrece una visión de la historia que se hace cargo del constante peligro que se asoma a ojos de la visión crítica, de modo que su conocimiento, su saber resultante se despliega en la transitoriedad subjetiva, desde la ceguera hacia la manifestación en la conciencia histórica de una convicción insoslayable -al menos en sus tentativas teóricas-: la plenitud de la humanidad como promesa que habrá de realizarse activamente en el mundo, aquí y ahora. Llama la atención que desde su perspectiva, una cierta movilidad marca la pauta de cognición, de modo que lo estático, característico de las estructuras reconocibles de la historiografía oficial –del Estado o de la dominación, estructuras objetivadas y naturalizadas-, es anulado por la movilización de los sujetos históricos, que es la pieza esencial de toda historicidad. Y en relación a esto, la labor intelectual llevada a cabo por el autor pretendió generar un referente social para una

experiencia política revolucionaria que, en su opinión, era absolutamente atingente a las condiciones de vida en el siglo XX. De modo tal que la noción de *Erfahrung* cumple a cabalidad con sus propósitos, pues al autor le permitió articular una idea de la historia cuyo paradigma es la rememoración –en virtud de un pasado común-, pero que sobre todo se sostiene en la voluntad de ser transmisible y comprensible por todos en una virtual comunidad de intereses y perspectivas, desde los cuales lo histórico se transforma en un campo cruzado por la conflictividad, más aún, por la esperanza. Precisamente, *Erfahrung* es la imbricación del misticismo más profundo del recuerdo, en este caso, con la colectividad cultural y lingüística del conglomerado social, plataforma desde lo cual es posible proyectarse a lo historiográfico. En consecuencia, la forma específica de la tradición mesiánica en Benjamin constituye una *Weltanschauung* que suple la ausencia de una propia en el ámbito desacralizado de la modernidad. Es de esta forma cómo la experiencia actúa en el ámbito histórico propuesto por Benjamin. Con esta noción logra entroncar los intereses y las estrategias de una escritura histórica con la acción que es llevada a cabo en la historia misma, para transformarla.

No obstante las conclusiones de esta tesis, quedan algunos asuntos pendientes. Siguiendo la preocupación benjaminiana por la praxis, se está frente a un tipo de pensamiento histórico de un hondo alcance político, que no llegó a conectarse con la estrategia y la praxis política concreta –como si fue el caso de otras vertientes del pensamiento marxista. Por lo mismo, el proyecto benjaminiano ha quedado como lo que es: teoría historiográfica –no una historiografía propiamente-, que en casos muy específicos ha sido acometido por otros historiadores<sup>457</sup>. En tal sentido, todas las afirmaciones de esta tesis deben ajustarse a su naturaleza en tanto proyecto, como tarea que algún día habrá de realizarse. Y en relación a lo anterior, quedará de manifiesto una faceta de la experiencia que, dadas las características de la teoría benjaminiana, no alcancé a tratar. Se trata de lo que Giorgio Agamben llama la “aporía de Auschwitz”, que

---

<sup>457</sup> Susan Buck-Morss, además de *Dialéctica de la mirada* –texto donde intenta recrear la Obra de los pasajes-, ha escrito otro libro donde pretende retomar el proyecto historiográfico de Benjamin. Se trata de *Mundo soñado y catástrofe*, en donde realiza una investigación entorno a la cultura material de los EE.UU. y de la URSS durante las Guerra Fría, y cuyo argumento es que en ambas realidades, no obstante ideológicamente opuestas, se desplegaba igualmente un tipo de economía capitalista, liberal o de Estado, que generó fenómenos culturales y políticos similares –caracterizados por una mercantilización de la vida y por un adormecimiento de la conciencia. Ver en Susan BUCK-MORSS, *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y en el Oeste*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.

“(…) es, en rigor, la misma aporía del conocimiento histórico: la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión”<sup>458</sup>. Lo que aquí trato de manifestar es que en tanto se teorice entorno a la experiencia, se cae en el constante riesgos de enfrascarla dentro de cánones de comprensión que no le hacen justicia. Precisamente, el espacio genuino de la experiencia es el de la vida misma, la que claramente no puede ser capturada a cabalidad ni por la escritura ni por el conocimiento, no porque se sea incapaz de hacerlo, sino porque siempre habrá algo que escape a dicha captura, algo irreductible a la narración o a la conceptualización. Esto más aún si entendemos que en el juego de las intersubjetividades, pueden darse una serie de aspectos que de persona a persona, de colectivo a colectivo, cambian diametralmente en importancia y valoración. Este hecho afecta directamente a lo que generalmente entendemos por “juicio histórico”, de modo que el pasado, por muy común que sea, no es fuente de la misma verdad, más aún si es un pasado reciente –casi un aquí y ahora-, en cuya descripción objetiva no necesariamente cabe una comprobación experiencial de lo que ha sido, como una comprobación comunicable. Walter Benjamin tomó en cuenta este problema implícito, de modo que a la “pobreza” o “destrucción de la experiencia” opuso enérgicamente sus esfuerzos por intentar, siquiera, pensar la posibilidad de un saber social transmisible, necesario para sustraerse a las estructuras de deshumanización presentes en la contingencia. La comprobación de si ese saber es útil y efectivo quedará pendiente.

---

<sup>458</sup> Giorgio AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pretextos, Valencia, 2000. P. 9. En este libro, Agamben analiza los temas de la experiencia y del testimonio a la luz de los sistemas concentracionarios del siglo XX, principalmente entorno al campo de concentración de Auschwitz –según las memorias del escritor italiano Primo Levi, sobreviviente del mencionado.



## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W., BENJAMIN, Walter. Correspondencia (1928-1940). Madrid, Editorial Trotta, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Valencia, Pretextos, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. El príncipe y la rana. El problema del método en Adorno y en Benjamin En su: Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004a.

AGAMBEN, Giorgio. Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia. En su: Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004b.

AGAMBEN, Giorgio. Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo. En su: Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004c.

ARENDDT, Hannah. Walter Benjamin, 1892-1940. En su: Hombres en tiempos de oscuridad. Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.

BENJAMIN, Walter. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En su: Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia. Madrid, Taurus Ediciones, 1973.

BENJAMIN, Walter. ¡Alemanes, bebed cerveza alemana! En su: Dirección única. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1988a.

BENJAMIN, Walter. Piso de lujo, amueblado de diez habitaciones En su: Dirección única. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1988b.

BENJAMIN, Walter. El carácter destructivo En su: Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia. Buenos Aires, Taurus Ediciones, 1989a.

BENJAMIN, Walter. Experiencia y pobreza. En su: Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia. Madrid, Taurus Ediciones, 1989b.

BENJAMIN, Walter. Habitando sin huellas. En su: Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia. Buenos Aires, Taurus Ediciones, 1989c.

BENJAMIN, Walter. Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs. En su: Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia. Buenos Aires, Taurus Ediciones, 1989d.

BENJAMIN, Walter. Pequeña historia de la fotografía. En su: Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia. Madrid, Taurus Ediciones, 1989e.

BENJAMIN, Walter. Diario de Moscú. Buenos Aires, Taurus Ediciones, 1990a.

BENJAMIN, Walter. Mummerehlen. En su: Infancia en Berlín hacia 1900b. Buenos Aires, Ediciones Alfaguara, 1990b.

BENJAMIN, Walter. El origen del Drama Barroco Alemán. Madrid, Taurus Ediciones, 1990c.

BENJAMIN, Walter. Desenterrar y recordar. En su: Cuadros de un pensamiento. Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 1992a.

BENJAMIN, Walter. Zentralpark. En su: Cuadros de un pensamiento. Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 1992b.

BENJAMIN, Walter. Experiencia. En su: La metafísica de la juventud. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993a.

BENJAMIN, Walter. La vida de los estudiantes. En su: La metafísica de la juventud. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993b.

BENJAMIN, Walter. Crónica de Berlín. En su: Personajes alemanes. Barcelona, Ediciones Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995a.

BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. En su: La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia. Santiago de Chile, LOM Ediciones / Universidad ARCIS, 1995b.

BENJAMIN Walter. Personajes alemanes. Romanticismo y burguesía en cien años de literatura epistolar. En su: Personajes alemanes. Barcelona, Ediciones Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995c.

BENJAMIN, Walter. Sobre el concepto de historia. En su: La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia. Santiago de Chile, LOM Ediciones / Universidad ARCIS, 1995d.

BENJAMIN, Walter. Dos iluminaciones sobre Kafka. En su: Imaginación y sociedad. Iluminaciones I. Madrid, Taurus Ediciones, 1998a.

BENJAMIN, Walter. El Narrador. En su: Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Madrid, Taurus Ediciones, 1998b.

BENJAMIN, Walter. El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea. En su: Imaginación y sociedad. Iluminaciones I. Madrid, Taurus Ediciones, 1998c.

BENJAMIN, Walter. Franz Kafka. En su: Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Madrid, Taurus Ediciones, 1998d.

BENJAMIN, Walter. Sobre algunos temas en Baudelaire. En su: Poesía y capitalismo. Iluminaciones II. Madrid, Taurus Ediciones, 1998e.

BENJAMIN, Walter. Sobre el programa de la filosofía venidera. En su: Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Madrid, Taurus Ediciones, 1998f.

BENJAMIN, Walter. Teorías del fascismo alemán. En su: Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Madrid, Taurus Ediciones, 1998g.

BENJAMIN, Walter. Una imagen de Proust. En su: Imaginación y sociedad. Iluminaciones I. Madrid, Taurus Ediciones, 1998h.

BENJAMIN, Walter. Libro de los Pasajes. Madrid, Ediciones Akal, 2005a.

BENJAMIN, Walter. París, capital del siglo XIX. En su: Libro de los Pasajes. Madrid, Ediciones Akal, 2005b

BENJAMIN, Walter. Sobre la percepción [en línea] <[http://www.wbenjamin.org/WB\\_spanish.html](http://www.wbenjamin.org/WB_spanish.html)> [consulta: 10 de octubre de 2005]

BUCK-MORSS, Susan. Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. México, Siglo Veintiuno Editores, 1981.

BUCK-MORSS, Susan. Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes. Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.

BUCK-MORSS, Susan. Estética y 'anestésica'. Una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte. En su: Walter Benjamin, escritor revolucionario. Buenos Aires, Interzona Editora, 2005.

CADAVA, Eduardo. Trazos de luz. Tesis sobre la fotografía de la historia. Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2006.

CANIUQUEO, Sergio, LEVIL, Rodrigo, MARIMÁN, Pablo, MILLALÉN, José. ¡Escucha, winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2006.

DEOTTÉ, Jean-Louis. Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa, el Museo. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 1998.

DEVÉS, Eduardo. Los que van a morir te saludan. Historia de una masacre. Escuela Santa María, Iquique, 1907. Santiago de Chile, Ediciones Documentas / Nuestra América Ediciones / América Latina Libros, 1989.

ENTEL, Alicia, LENARDUZZI, Víctor, GERZOVICH, Diego. Escuela de Frankfurt. Razón, Arte y Libertad. Buenos Aires, EUDEBA, 1999.

FÜRNKÄS, Josef. El sujeto en los escritos autobiográficos de Walter Benjamin. En MASSUH, Gabriela, FEHRMANN, Silvia (Editoras). Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana. Buenos Aires, Alianza Editorial / Goethe-Institut Buenos Aires, 1993.

IBARLUCÍA, Ricardo. Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo. Buenos Aires, Manantial Ediciones, 1998.

JAY, Martin. La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923 – 1950). Madrid, Taurus Ediciones, 1974.

JAY, Martin. Canciones de experiencia: reflexiones sobre el debate de la Historia Cotidiana ('Alltagsgeschichte'). En su: La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2003a.

JAY, Martin. Introducción. En su: La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2003b.

JAY, Martin. La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva. En su: La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2003c.

JELIN, Elizabeth. Los trabajos de la memoria. Madrid, Siglo Veintiuno Editores / Social Science Research Council, 2002.

LEÓN, Leonardo. Los combates por la historia. En: GREZ, Sergio, SALAZAR, Gabriel (editores). Manifiesto de Historiadores. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1999.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las Tesis 'Sobre el concepto de historia'. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

MARX, Carlos. El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. En: ENGELS, Federico, MARX, Carlos. Obras Escogidas. URSS, Editorial Progreso, s/f.

ORTIZ, Renato. Modernidad y espacio. Benjamin en París. Bogotá, Editorial Norma, 2000.

OYARZÚN, Pablo. Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en el pensamiento de Walter Benjamin. En su: De lenguaje, historia y poder. Diez ensayos sobre filosofía contemporánea. Santiago de Chile, Programa de Magíster en Teoría e Historia del Arte, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes de la Universidad de Chile, 2006.

SALAZAR, Gabriel. Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2000.

SARLO, Beatriz. El crítico literario. En su: Siete ensayos sobre Walter Benjamin. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000a.

SARLO, Beatriz. La torpeza del destino. En su: Siete ensayos sobre Walter Benjamin. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000b.

SARLO, Beatriz. La verdad de los detalles. En su: Siete ensayos sobre Walter Benjamin. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000c.

SARLO, Beatriz. Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2005.

SCOTT, Joan W. La experiencia como prueba. En: CARBONELL, Neus, TORRAS, Meri (editoras). Feminismos literarios. Madrid, Arco Libros, 1999.

SCHIAVONI, Giulio. Frente a un mundo de sueño. Walter Benjamin y la enciclopedia mágica de la infancia. En: BENJAMIN, Walter. Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1989.

SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin. Historia de una amistad. Barcelona, Ediciones Península, 1987.

SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin y su ángel. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel. Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos. México, Siglo veintiuno Editores / Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

WEIGEL, Sigrid. Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura. Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1999.

WITTE, Bernd. Walter Benjamin. Una biografía. Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.