



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Licenciatura en Filosofía

Reconstrucción crítica de la discusión entre Theodor W. Adorno y Walter Benjamin acerca del método preciso para la crítica inmanente a la cosificación.

TESINA PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Andrés Romero Pérez.

PROFESOR GUÍA

Francisco Abalo Cea.

SANTIAGO DE CHILE

2023

ÍNDICE

Agradecimientos

Resumen

Introducción

Primer capítulo: Lukács, Benjamin, Adorno y la centralidad metódica de la inmanencia y la totalidad para el estudio de la cosificación.

1.1 Introducción

1.2 Lukács, fetichismo, cosificación y modernidad

1.3 Lukács y los poslukacsianos Walter Benjamin y Theodor Adorno

Segundo capítulo: Discusión bibliográfica en torno al debate entre Theodor Adorno y Walter Benjamin.

2.1 Introducción

2.2 Adorno y Benjamin: el rescate *post mortem* de su afinidad.

2.3 Adorno *contra* Benjamin; Benjamin *contra* Adorno

Tercer capítulo: entre El Quijote y Robinson Crusoe, la experiencia de la cosificación para Marx, Adorno y Benjamin.

3.1 Introducción

3.2 Marx, forma-mercancía y autonomía

3.3 Walter Benjamin, marxismo y fantasmagoría

3.4 Benjamin y Adorno, marxismo y fragmento

Cuarto capítulo: “El objetivo de la revolución es la eliminación el miedo”, la cosificación como abismo metódico entre Adorno y Benjamin a través de la correspondencia de los años treinta.

4.1 Introducción

4.2. Franz Kafka, décimo aniversario de su muerte.

4.3. La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica.

4.4. El París del segundo imperio en Baudelaire.

Conclusiones.

Introducción

Theodor W. Adorno y Walter Benjamin heredaron y respiraron un ambiente intelectual hostil. Esto los llevó a tratar la hostilidad misma como un asunto teórico de primer orden, asunto teórico emparentado con la búsqueda misma de la verdad. Uno de los personajes de la novela *El Castillo* de Franz Kafka en un momento formula, con una desoladora precisión, el ambiente intelectual que lo emparenta con Adorno y Benjamin: “Nada es absolutamente falso, todo está simplemente impregnado de un carácter hostil”. El carácter hostil que las cosas poseen está tan impregnado en ellas que nubla la vista de lo que se consideraría *la verdad* de las cosas. Como una mañana con mucha bruma, la hostilidad no deja ver a los personajes de Kafka más allá de ellos mismos, ocultando el laberinto de relaciones sociales que son la armazón de la novela.

Se podría decir que el carácter hostil denunciado por la obra kafkiana forma parte de un ambiente cultural que excede la literatura misma. Desde Hegel, el extrañamiento es un momento necesario en el autoconocimiento (Pozo 2021). Marx, como discípulo de Hegel, también contiene desde su obra temprana una preocupación sistemática por el extrañamiento que podemos ver condensada, en su madurez, en el carácter fetichista de la mercancía. Para sintetizar se podría decir que, para Marx, la mercancía es la bruma que oculta y da unidad al laberinto de relaciones históricas humanas. La mercancía es un producto humano devenido cosa, y por tanto hostil, extraño. Hegel, Marx y Kafka son pensadores del extrañamiento, la dialéctica es *la lógica del extrañamiento* (Brassier 2021). Adorno y Benjamin fueron continuadores de la teorización sobre la lógica del extrañamiento, el criterio de *efectividad* de sus teorías es el grado en que esta lógica permita vislumbrar el momento de des-extrañamiento, o la eliminación de la hostilidad.

La perspectiva del des-extrañamiento, para Marx, conlleva una transformación de las relaciones históricas humanas. *In nuce* des-extrañamiento es sinónimo de comunismo. El comunismo es la eliminación de la bruma que oculta a la humanidad o en la que la humanidad se oculta. Los pensadores marxistas del siglo xx, herederos de la tradición

filosófica del extrañamiento, tenían completa conciencia del vínculo entre extrañamiento y comunismo. Para ellos, por tanto, una consideración teórica sobre el extrañamiento no es meramente epistemológica, sino que está anudada a la lucha política de forma inexorable.

La *forma* en la que dicha consideración teórica se encuentra unida a la lucha política ha sido debate. Si bien, por un lado, está claro que la transición a un estado des-cosificado de la humanidad tiene que ser llevada a cabo por el proletariado ¿dónde encuentra éste la potencia para llevar a cabo dicha transición? Una teoría sobre la lógica del extrañamiento tiene que hacerse cargo de esta pregunta. Esto es algo que los marxistas del siglo xx detectaron inmediatamente.

La conciencia de clase es la piedra angular que posibilita la adquisición de conocimiento histórico al proletariado. Conocimiento de su condición histórica y de su tarea como clase. Lukács, en 1923, es pionero de una consideración que emparenta el problema metodológico de la conciencia de clase con la búsqueda del método para captar la lógica de la cosificación.

Adorno y Benjamin consideran fundamental al estudio de Lukács y siempre estuvieron relacionados con una preocupación propia por criticar la cosificación. Se distanciaron de Lukács al momento de considerar que la conciencia de clase no es algo inmediatamente dado en la historia para el proletariado y que, por el contrario, solo un método preciso podría captar la perspectiva de la descosificación. Benjamin entendió tempranamente cómo su libro *El origen del Trauerspiel alemán* estaba emparentado con la dialéctica materialista y Adorno lo siguió cercanamente desde su tesis de habilitación sobre Kierkegaard.

El problema de la determinación específica de la cosificación y su crítica, empero, también enfrentó a Benjamin y Adorno. Durante toda la década de 1930 y hasta la prematura muerte de Benjamin en 1940, ambos autores discutían constantemente sus textos y el análisis a las relaciones históricas que intentaban en ellos es objeto constante de críticas por no ser lo suficientemente dinámico. La falta de dinamismo devela un método donde una pieza está detenida del movimiento histórico de la totalidad; para Benjamin y Adorno esto era muestra de un método insuficientemente dialéctico. La cosificación, para ser estudiada de forma propiamente dialéctica, debe tener el dinamismo propio de una posibilidad que es, al mismo tiempo, obstrucción. En otras palabras, la cosificación es posibilidad de algo históricamente

nuevo (el comunismo, la sociedad sin clases) al mismo tiempo que es obstrucción de esa posibilidad.

En dicho debate se muestra el punto en donde la teoría de Adorno y la de Benjamin se alejan irreconciliablemente. El núcleo del distanciamiento es la misma teoría de la cosificación a la que llegan. El documento en que esto queda patente de forma evidente es la *Correspondencia* entre ambos, en ella se discuten los principales ensayos que luego pasaran a ser esenciales del *corpus* adorniano-benjaminiano.

Los comentaristas especializados han pasado por alto algunos puntos esenciales sobre el debate de Adorno y Benjamin. Por un lado, no está muy claro sobre qué aspecto del marxismo versa el debate, y, por otro lado, tampoco está muy claro donde se distancia Adorno y Benjamin en dicho debate.

La tesis que defiende esta investigación es que Adorno y Benjamin se distancian por la misma preocupación sobre la cosificación que los une en primer lugar. El distanciamiento está mediado por una lectura sistemática por parte de ambos de *El Capital* de Marx durante esa misma década. En ese sentido, la forma en la que Adorno y Benjamin entendieron la teoría del fetichismo marxiano es fundamental para entender la teoría de la cosificación a la que ambos llegan.

La estructura argumental de esta tesis estará dividida en cuatro capítulos. El primero, encargado de explorar la relevancia de la obra de Lukács para el posterior quiebre con esta por parte de Benjamin y Adorno. El segundo, orientado a la discusión bibliográfica en torno a lo que significó el debate entre ambos autores. El tercero, busca desarrollar la teoría de la cosificación marxiana y su posterior influencia en la obra de Benjamin y Adorno. Y un cuarto capítulo, encargado de presentar las principales cartas de la discusión epistolar entre Adorno y Benjamin, mostrando su preocupación por una comprensión detallada de la obra de Marx y del fenómeno de la cosificación estudiado en ella.

Esta tesis considerará que su objetivo está cumplido a cabalidad si logra iluminar la intersección entre Adorno y Benjamin, en relación con su debate, de forma que sea indiscutible lo emparentado de éste con las consideraciones marxistas de la cosificación. Al

mismo tiempo que muestre como en esta intersección se haya la distancia que separa entre si tanto la obra de Adorno, como la de Benjamin.

Primer capítulo: Lukács, Adorno, Benjamin y la centralidad metódica de la inmanencia y la totalidad para el estudio de la cosificación.

1.1 Introducción

El propósito de esta tesis es mostrar el núcleo de discusión en torno a la cosificación y el método para captarla, la dialéctica materialista. Por esa razón el argumento nos pide examinar qué vínculo guardaron Theodor Adorno y Walter Benjamin con los teóricos marxistas que comenzaron a teorizar sobre la cosificación desde la dialéctica materialista. Tenemos que iniciar desde Lukács, quien en su *Historia y conciencia de clase* empieza a preguntarse por la totalidad en un sentido doble: epistemológica y políticamente. Esta idea calará profundo en la trayectoria teórica tanto de Walter Benjamin como de Theodor Adorno.

El argumento en este capítulo busca resaltar la influencia de Lukács para Adorno y Benjamin al mismo tiempo que comenzar a determinar el punto donde ambos se distancian del teórico húngaro. Por lo mismo estará subdividido en dos partes, la primera desplegará la propuesta lukacsiana y su entendimiento del fetichismo de la mercancía marxiano. La segunda buscará determinar la influencia que tuvo Lukács para Adorno y Benjamin, al mismo tiempo que dará los fundamentos necesarios para mostrar cómo, tanto Adorno como Benjamin, también buscaron críticamente formas de superar falencias de la propuesta lukacsiana.

1.2 Lukács, fetichismo, cosificación y modernidad.

Hace 100 años se publicaba *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács, probablemente uno de los libros de marxismo más influyentes del siglo XX (Löwy 1979, 168). Se podrían destacar cuatro aspectos esenciales de su influencia: (1) la relevancia que le da al método¹, (2) la totalidad como categoría marxista², (3) el estudio de la cosificación³ como fenómeno de la modernidad y (4) la conciencia de clase como posibilidad emancipadora (des-cosificadora) de la humanidad⁴. Siguiendo a Lukács, uno de los supuestos en los que descansan los cuatro puntos mencionados es que “la posibilidad del método marxista es un producto de la lucha de clases y un resultado de naturaleza política o económica. La evolución del proletariado, también, refleja la estructura interna de la historia de la sociedad, conocida por primera vez” (Lukács 1968). Es decir, “la evolución del proletariado” lo ha colocado en la posición histórica necesaria para aprehender el “método marxista”, método capaz de reflejar “la estructura interna de la historia de la sociedad”, pero, cabría preguntar, ¿cuál es esta “posición histórica” del proletariado que lo determina como la primera clase en la historia que puede aprehender la dinámica histórica

¹ En *¿Qué es el marxismo ortodoxo?* Lukács dice: “La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario, y exclusivamente al *método*. Implica la convicción científica de que con el marxismo dialéctico se ha encontrado el método de investigación justo, de que este método solo puede desarrollarse, perfeccionarse: porque todas las tentativas de superarlo o de “mejorarlo” tuvieron y no pueden dejar de tener otro efecto, que hacerlo superficial, banal, ecléctico.”

² Nos dice Lukács: “Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinado de todo sobre las partes, es la esencia del método de Marx que tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia.”

³ Bajo el nombre de *Historia y conciencia de clase* fue traducido al español el libro de Lukács en 1968 por Manuel Sacristán a cargo de la editorial Grijalbo. En él está traducido el capítulo *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* como *La cosificación y la conciencia del proletariado*. Lukács se refiere a la cosificación como: “La esencia de la estructura de la mercancía se ha expuesto muchas veces: se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad, y de este modo, una “objetividad fantasmal” que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres.” Esto es, básicamente, el carácter de *fetichismo de la mercancía* expuesto por Marx en el primer capítulo del *Capital*.

⁴ Lukács nos dice en *Conciencia de clase*: “Justamente porque el proletariado solo puede liberarse como clase suprimiendo la sociedad de clases en general, su conciencia, la última conciencia de clase en la historia de la humanidad...” Para Lukács, formulado por el Benjamin tardío, “es la tradición de los oprimidos, en la cual la clase trabajadora aparece como la última clase avasallada, como la clase vengadora y como la clase liberadora.” 65

inmanente a la sociedad? Esto es lo que significa para Lukács que el proletariado sea el sujeto-objeto de la historia. Es decir, la posibilidad de captar la totalidad del proceso histórico de forma inmanente (desde sus dinámicas internas) le está dado, por primera vez en la humanidad, al proletariado. “La unidad de teoría y práctica”, nos dice Lukács, “no es, pues, sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, el hecho de que desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento”⁵ (Lukács 1968, 23) por tanto, el proletariado es el sujeto genuino de la ciencia, o del conocimiento “objetivo” de la historia; al contrario de la burguesía, que oculta dicho proceso material histórico con un velo ideológico. En este sentido se podría decir que Lukács interpreta el proceso histórico como un progreso inmanente hacia un quiebre mesiánico del presente (Buck-Morss 2011, 47).

Lukács intenta develar la totalidad histórica inmanente a los hechos (Lukács 1968, 8) para mostrar cómo, al momento de determinar el ámbito histórico concreto, el único camino coherente sea el de dirigirle “la atención hacia los momentos en los cuales se expresa realmente esa esencia histórica, esa transformación decisiva.” (Lukács 1968). En otras palabras, cognición y revolución van de la mano para Lukács. Pero el reto para la dialéctica materialista es demostrar inmanentemente esa totalidad histórica, es decir, que no sea una totalidad trascendente al proceso histórico humano, ni a los fenómenos mismos. Para formularlo de manera positiva: la dialéctica materialista se propone alcanzar la (perspectiva de la) totalidad *a través* de la práctica histórica. En otra parte del texto Lukács brinda una imagen del método: “Por eso lo que importa es, por una parte, desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese núcleo; y, por otra parte, conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma necesaria de manifestarse.” (Lukács 1968). El carácter mediato de lo inmediato significa que el ámbito devenido históricamente de los fenómenos no está dado inmediatamente, sino que hay que

⁵ Michael Löwy nos dice sobre el proletariado como sujeto-objeto: “Lukács’s actuality is also apparent at the level of methodology: his subject-object dialectic tends to rise above the dilemma of contemporary Marxism split between a subjectivist, ‘existencial’ and leftist current (Sartre) and a structuralist tendency close to pre-dialectical materialism and neo-positivism (Althusser).” La unidad de teoría y práctica en Lukács brilla enormemente al poder estudiar las instituciones sociales como formas que toma la práctica histórica humana, sin desconectar la unidad entre individuo y sociedad.

llevar a cabo el trabajo de “hallar las mediaciones” históricas que son esenciales para dicho fenómeno, solo en esas mediaciones la apariencia de inmediato que tenía el fenómeno puede encontrar su necesidad en determinada totalidad histórica como parte de ella. Es decir, lo inmediato no es una quimera a la cual hay que desmentir, sino que es una forma necesaria en la que determinado contenido se presenta. Este contenido, para Lukács, siguiendo a Marx, es el proceso histórico humano y su carácter mediato. El carácter mediato del proceso humano radica en oposición al carácter inmediato de procesos no-humanos: “El animal halla inmediatamente ante sí lo que es necesario para la satisfacción de sus necesidades. El hombre, por el contrario, modela él mismo los medios con cuya ayuda satisface las suyas” (Hegel 1985, 45) Para Lukács (y Marx) el trabajo humano modela los medios necesarios para satisfacer sus necesidades y organiza socialmente la forma en que estos medios son repartidos, esto significa que el proceso material histórico es un proceso social de trabajo, y como tal, es un proceso en que cada trabajo particular hace parte de una red de trabajos particulares que, vistos desde su totalidad, constituyen la división social del trabajo. Dicha división social del trabajo toma distintas formas a lo largo de la historia humana, en su forma específicamente capitalista cada unidad de trabajo particular está aislada entre sí y sólo se puede comunicar como totalidad social a través de la mercancía como representante de dicho trabajo aislado. El fetichismo de la mercancía de Marx describe específicamente este fenómeno: la sociabilización del trabajo particular como parte del trabajo social es hecha por la mercancía, por la cosa producto del trabajo; no por el sujeto de dicho trabajo. Cuando Lukács analiza la cosificación como fenómeno de la modernidad es explícito el hecho de que dicha cosificación es “producida por la producción universal de mercancías” (Lukács 1968, 69) Sin embargo, no basta solamente con captar la cosificación como fenómeno, más aún si se estableció que cognición y revolución son una unidad en Lukács, ¿cómo se puede captar la perspectiva de la des-cosificación?

La consideración marxista del trabajo, de la práctica, como vínculo inmanente de una totalidad social históricamente determinada, Lukács la articuló desde la obra madura de Marx; aún faltaba una década para la publicación de los *Manuscritos Económico-filosóficos* de Marx, los cuales contenían el descubrimiento del joven Marx de la determinación más básica de la *subjetividad productiva* humana, el ser social⁶ (Starosta 2017, 28). Un estudio

histórico-dialéctico, para Lukács, en la medida en que se propone estudiar el proceso material de trabajo humano y las formas que éste toma, desarrolla la tesis de Marx de que la historicidad de la conciencia sólo se puede desplegar como producto del *ser social* en su proceso inmanente de mediación a través del trabajo⁷. La conciencia de clase es la cognición del proceso material humano desde la perspectiva de la clase social a la que por primera vez la des-cosificación le aparece como posibilidad (y tarea) histórica. Es decir, la identidad entre el proceso histórico objetivo y el proletariado como el sujeto de dicho proceso otorga la posibilidad de afirmar, a través de una revolución proletaria, un estado no cosificado de la humanidad. ¿En qué radica un estado no cosificado de la humanidad? Para Lukács, siguiendo a Marx, “El ‘reino de la libertad’, el final de la prehistoria de la humanidad significa precisamente que las relaciones cosificadas entre los hombres, la cosificación, *empieza a perder su poder sobre el hombre* y entregárselo a éste” (Lukács 1968, 76) Es decir, las relaciones o mediaciones entre los hombres adquieren un carácter *diáfano* y dejan de ser las cosas las que establezcan esas relaciones como en la *distorsión* fetichista. La “tarea histórica” del proletariado, por tanto, es la de superar las relaciones

⁶ La relevancia que Lukács le otorga el ser social se puede ver desde “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en *Historia y conciencia de clase* donde nos dice: “La exigencia de Marx de entender la “sensibilidad”, el objeto, la realidad, como actividad sensible humana, significa una toma de conciencia del hombre acerca de sí mismo como *ser social* acerca del hombre como sujeto y simultáneamente objeto del acontecer histórico-social.”(22) El materialismo dialéctico de Marx, y Lukács, logra disolver la apariencia de individuos aislados entre sí a través de la reconstrucción del ser social. Esto es algo que generará, como veremos, controversias en la discusión marxista.

⁷ Marx nos dice en la Tesis VI “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de sus relaciones sociales” Es decir, la esencia, “el núcleo esencial” de la humanidad es el conjunto de las relaciones sociales. El dinamismo de la historia humana radica en el hecho de que “son los hombres” como dice Marx en la tesis III “precisamente quienes hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado”. Vale decir, para Marx, el conjunto de relaciones sociales es esencialmente *praxis*: “la vida social es, en esencia, práctica” dice en la tesis VIII. Por tanto, el materialismo marxista no se queda en la aparente división entre individuos, sino que despliega el núcleo inmanente que produce al individuo mismo como forma necesaria del ser social. Por eso Marx establece en la tesis X “el punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil; el del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad socializada.” El materialismo dialéctico explica los fenómenos desde las relaciones sociales; el materialismo “burgués” explica las relaciones sociales apelando a fenómenos particulares. La unidad teoría y práctica es fundamental para el materialismo dialéctico, sólo con ella logra disolver lo estático en su historicidad constituida por relaciones históricamente determinadas entre los hombres; esto es lo contrario a utilizar de principio explicativo categorías o dinámicas trascendentes al movimiento histórico (humano) que, en última, termina coagulando un proceso vivo (histórico) social, mostrando un momento de éste amputado de su historicidad y exhibido de forma fetichista como fundamento transhistórico. El punto de vista del proceso histórico humano es el del “nuevo materialismo”, el materialismo dialéctico.

fetichistas capitalistas, la dialéctica materialista descansa en la posibilidad histórica del proletariado de adquirir cognición “virtual” de la totalidad del proceso social.

1.3 Lukács y los postlukacsianos Walter Benjamin y Theodor Adorno

Walter Benjamin y Theodor Adorno recibieron de primera mano la influencia de la lectura de Lukács. Como le dice Benjamin a Gershom Scholem “partiendo de consideraciones políticas [Lukács], llega, (...) a tesis epistemológicas que me resultan muy familiares o que corroboran las mías.” (Benjamin 2021, 169). La forma en la que Lukács teoriza de la cosificación está explícitamente entendida como una forma de tomar posición en un conflicto históricamente determinado, esta unidad entre teoría y praxis (política) es el núcleo que la dialéctica, en tanto *lógica de la cosificación*, no puede quebrar ni saltarse. Benjamin nota lo anterior al comentar en la misma carta que “el problema de la teoría y la práctica reside en que, sea cual sea la disparidad que debe conservarse entre estos dos ámbitos, cualquier idea definitiva de la teoría está ligada precisamente a la práctica” (Benjamin 2021).

En 1925 Benjamin presenta su tesis de habilitación en la Universidad de Fráncfort titulada *El origen del Trauerspiel alemán*, en ella Benjamin intenta articular epistemológicamente lo que considera es el método óptimo para el análisis histórico de obras, en este caso del *Trauerspiel* alemán: “Benjamin sostiene que la tragedia griega y el Trauerspiel barroco están determinados por su tiempo en el sentido de que presentan el mito predominante de la época.” (Rose 1978, 89) el método esbozado en la obra tiene como objetivo justamente la *desmitificación*, y como tal esta es posible solo *en* la historia como totalidad, Benjamin nos dice: “En cada fenómeno de origen se determina la figura bajo la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su plenitud en la totalidad de su historia” (Benjamin 2012, 27) para Benjamin la “dialéctica inherente al origen” (ibid) permite rastrear los elementos germinales que se han desarrollado en determinado fenómeno hasta su momento histórico *actual*; y, también, como el momento histórico actual aún es algo “inconcluso e imperfecto” (Ibid). La preocupación por la historia y la totalidad se muestran presentes también en esta obra temprana de Benjamin.

El prólogo Epistemocrítico del libro sobre el *Trauerspiel*, sin embargo, introduce la idea de la exposición de la verdad como mosaico:

Así como la majestad de los mosaicos perdura pese a su troceamiento en caprichosas partículas, tampoco la misma consideración filosófica teme perder empuje. Ambos se componen de lo individual y disparejo; y nada podría enseñar más poderosamente la trascendente pujanza sea de la imagen sagrada, sea de la verdad. El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto más decisivo cuanto menos se pueda medir inmediatamente por la concepción fundamental, y de él depende el brillo de la exposición en la misma medida en que depende el del mosaico de la calidad que tenga el esmalte. La relación del trabajo microscópico con la magnitud del todo plástico y del intelectual expresa como el *contenido de verdad* sólo se puede aprehender con la inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo (Benjamin 2012, 8-9)⁸.

Es decir, tanto para Benjamin como para Lukács, la pregunta por la verdad sólo puede tener respuesta en referencia a la totalidad, al “todo plástico”; pero este todo plástico no tiene un sentido inherente, ni siquiera la revolución proletaria: “La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de las ideas. La actitud adecuada respecto a ella nunca puede ser por consiguiente una mira en el conocimiento, sino un penetrar en ella y desaparecer. La verdad es la muerte de la intención.” (Benjamin 2012, 15), pareciese que esto desvía la atención a la intención proletaria de superar las relaciones cosificadas capitalistas. Pero entonces ¿cómo se emparentan los “mosaicos” benjaminianos con el estudio de la cosificación? Los fenómenos con los que trabaja el método benjaminiano presuponen un “elemento cósmico” como parte constituyente, es decir, la dinámica cosificante es constituyente de los fenómenos en su ámbito histórico: “las ideas no se exponen en sí mismas, sino única y exclusivamente en la ordenación de los elementos cósmicos que se da en el concepto. Y en cuanto configuración de dichos elementos es como lo hacen ciertamente.” (Benjamin 2012, 14). La exposición de la verdad, en tanto unidad, es para el método de Benjamin posible en la medida en que ordene las “coseidades” de forma que ellas mismas develen su contenido de verdad. Para Benjamin, la cosificación muestra

⁸ Énfasis mío.

⁹ Ver nota 9.

sus grietas en los detalles de los fenómenos, y sólo esos detalles los integran a un todo plástico. Este todo plástico es históricamente determinado¹⁰; pero cuando se desconecta del fenómeno su carácter histórico, esto es, su “momento” en este todo plástico, dicho fenómeno es dislocado de su dimensión histórica y la oculta. Para Benjamin esto es un mito, a saber, el carácter histórico transformado en naturaleza —en una objetividad trascendente por ella misma a la totalidad histórica. La idea de historia-natural de Benjamin invierte el mito: la naturaleza (de la sociedad humana) es histórica. Benjamin intenta darle movimiento histórico a esta naturaleza cosificada de la misma forma en la que el montaje cinematográfico le da movimiento a fotogramas aislados entre sí. El sentido es dado por la coseidad misma a través del montaje en donde es organizada: la cosificación misma habla, como en Marx, el “lenguaje de la mercancía”:

“la vida de las obras y las formas, que sólo bajo esta protección se despliega clara e imperturbada por la humana, es así una vida natural. (...) Con lo cual la tendencia que es propia de toda conceptualización filosófica se determina de nuevo en el viejo sentido: establecer el devenir de los fenómenos en su ser. Pues el concepto de ser de la ciencia filosófica no se satisface en el fenómeno, sino solamente en la absorción de su historia.” (Benjamin 2012, 29)

Benjamin se interesaba por el carácter devenido históricamente de los fenómenos que se le presentan inmediatamente y derivar su ámbito de necesidad al desplegar, por los fenómenos mismos, el proceso histórico como su contenido. A diferencia de Lukács, Benjamin no simplemente colapsaba el registro histórico con el fenoménico; sino que intentaba captar el registro histórico a través de la inspección microscópica del fenómeno: *ergo*, la propuesta de Lukács caía en un historicismo que amputaba “la vida de las obras y las formas” porque justamente el paso que Lukács se saltaba, vale decir, el “ensamble” de los fragmentos posibles en determinada configuración histórica, era el paso que mostraba la perspectiva de la des-cosificación, de la “salvación” en terminología de Benjamin. Lukács intentó salvar la des-cosificación a través de la identidad; Benjamin propuso lo “individual y disparejo” como el puente a la “salvación”: Adorno logró criticar la identidad (sujeto-objeto) lukacsiana a través de la propuesta benjaminiana.

¹⁰ Lo históricamente determinado es lo “concreto”, esto convierte tanto a Lukács como a Benjmin y Adorno en pensadores de lo concreto.

En 1931 el discurso inaugural como profesor de Adorno titulado *La actualidad de la filosofía* contenía un fuerte distanciamiento del proyecto lukacsiano (Jay 1981, 75). En él criticaba el intento de Lukács de hacer colapsar la pregunta por la verdad en la relación de clases históricamente determinada:

Entonces no se habría resuelto con ello el problema de la cosa en sí; tampoco, si, por ejemplo, se hubieran señalado las condiciones sociales en las que llega a producirse el problema de la cosa en sí, algo que Lukács pensaba todavía como solución; pues *el contenido de verdad de un problema es diferente por principio de las condiciones históricas y psicológicas a partir de las cuales se desarrolla*¹¹ (T. Adorno 1991)

Adorno utiliza el concepto benjaminiano de *contenido de verdad* (Benjamin 2012, 8) para criticar lo que creía era una recaída en la exterioridad por parte de Lukács. Adorno rechaza la idea del proletariado como sujeto-objeto de la historia apoyándose en Benjamin y su método histórico: “No es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de *intenciones* mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de las cuales alza perfiles de cuestiones que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente” (T. Adorno 1991) El lugar cognitivo “privilegiado” del proletariado dado por Lukács descansaba en la identidad entre el sujeto del proceso histórico y la forma objetiva de dicho proceso, sólo a este sujeto, a esta clase, se le mostraba la totalidad del proceso social; no de forma inmediata al intelecto sino a través de sus mediaciones históricas¹²; pero para Adorno esto emulaba la visión de reconciliación como meta histórica; y no, como debería una teoría materialista, un análisis del proceso histórico humano (Rose 1978, 91). La historia natural de Benjamin logra superar la “falta de atención a los detalles” (Buck-Morss 1972) en los que caía el colapso de Lukács en su confusión entre la “*quaestio juris* y *quaestio facti*” (Benjamin 2012, 28) es decir, la exterioridad de lukacsiana entre el contenido de verdad de un fenómeno y el carácter histórico del que se desarrolla.

¹¹ Énfasis mío.

¹² En “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” Lukács comenta: “Esta consideración dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja, aparentemente, de la realidad inmediata que la realidad parece tan “acientíficamente” construida, es verdaderamente el único método que permite reproducir y captar intelectualmente la realidad.” (Lukács 1968, 11)

Para Adorno, la perspectiva benjaminiana de la naturaleza como la historia de la sociedad era un punto metodológico esencial, afirmaba la inmanencia entre forma fenoménica y contenido histórico más firmemente que el proletariado como sujeto-objeto de Lukács. Adorno defiende expresamente este punto en *La idea de historia natural* donde dice:

Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga captar al ser histórico como ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza. (T. Adorno 1991)

La idea benjaminiana de historia natural le permite a Adorno expulsar la imagen del ámbito histórico como totalidad plena de sentido (Cruz 2014), y muestra más bien, junto a Benjamin, la composición histórica de una forma mucho más negativa: como dice Susan Buck-Morss “El doble carácter del concepto de historia, su polo negativo [el mito], estaba determinado por el hecho de que la historia real de la praxis humana real no era histórica en tanto reproducía estáticamente [como naturaleza] las condiciones y relaciones de clase antes que establecer un orden cualitativamente nuevo.” (Buck-Morss 2011, 123). La posibilidad de negar el polo negativo de la historia está dado a través de ella, la cosificación es el presupuesto de la des-cosificación. En otras palabras, sólo otro modo de organizar la vida, las relaciones sociales de producción, puede eliminar el mito, “mientras haya un mendigo habrá mito” (T. W. Adorno 1962, 137), pero eso no es algo que esté dado directamente en la historia, ni al proletariado; de hecho, mientras la praxis humana no sea propiamente “histórica”, mientras la “distorsión” fetichista siga reproduciéndose se podría afirmar lo contrario. Los mosaicos benjaminianos, con su atención microscópica a los detalles, expresan más fielmente el carácter histórico de la cosificación, en sus grietas; en un momento histórico donde la praxis social es mitológica (pre-histórica) el carácter propiamente histórico (des-mitificado) de los fenómenos sólo se puede manifestar como *promesa* en la inspección detallada de su abigarrada estructura.

En *La actualidad de la filosofía*, Adorno relaciona la historia natural benjaminiana con la forma del estudio inmanente del fetichismo de la mercancía cuando comenta:

Pero sí sería posible que ante una construcción satisfactoria de la forma mercancía, el problema de la cosa en sí se esfumara sin más: que la figura histórica de la forma mercancía y del valor de cambio, a manera de fuente de luz, dejara al descubierto la configuración de una realidad en pos de cuyo sentido ulterior se esforzaba en vano el problema de la cosa en sí, porque no hay ningún sentido ulterior que fuera separable de su manifestación histórica, primera y única. (T. Adorno 1991, 9)

Es decir, solo la construcción de las relaciones en las que la mercancía es mediadora desplegará la forma en que la realidad social está ordenada, porque la mercancía es naturaleza (historia cosificada), es mito (“ilusión históricamente producida” o historia abstraída de la historia), y el proceso social sucede *a través* de ella, esto anuda la posibilidad de la “reconciliación” a un plano *negativo y disruptivo*; opuesto al carácter positivo y progresivo de Lukács (Jay 1981). Por tanto, sólo la investigación del carácter de fetiche de la mercancía, el despliegue de sus determinaciones podrá darnos la perspectiva de su eliminación. Aunque Lukács reconozca que es necesario develar la “estructura interna” de la mercancía (Lukács 1968), su proyecto no alcanza la inmanencia buscada por Adorno, y el concepto de cosificación lukacsiano termina siendo estático, al anteponerse al carácter dinámico del proletariado: la cosificación es un proceso histórico objetivo; para Lukács, sin embargo, parece que fuese en su objetividad, lo contrario a la “madurez ideológica” del proletariado¹³. Dicha madurez ideológica del proletariado otorgaba la perspectiva de la superación de la cosificación, pero como su contrario abstracto, no *a través* de la misma cosificación¹⁴. para Adorno esto significaba que Lukács intentaba eliminar las dicotomías de la modernidad burguesa “simplemente” (Rose 1978, 91) El montaje benjaminiano lograba estudiar la estructura interna de la mercancía sin la presuposición de una totalidad plena de sentido (para el proletariado), vale decir, los mosaicos de Benjamin lograban secularizar la dialéctica materialista: situarla en una totalidad fragmentada, propia de la fragmentación capitalista del ser social. Si la mercancía es la “unidad de la modernidad” como le dirá Adorno a Benjamin, el estudio de la

¹³ Para una crítica similar a Lukács véase Juan Iñigo Carrera (2007), *Conocer el capital hoy*. Páginas 183-189.

¹⁴ En suma, es la diferencia entre una negación abstracta (e.g la cosificación es lo contrario a la “madurez ideológica”) y una negación determinada (e.g la cosificación contiene ella misma la perspectiva de la des-cosificación), para Adorno la negación determinada es fundamental “el nervio de la dialéctica en cuanto método” nos dice Adorno “es la negación determinada”. (T. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel* 2012)

mercancía como historia-natural develará inmanentemente, junto con la verdad de la totalidad capitalista, la perspectiva de la des-cosificación, o de la superación de las relaciones de producción capitalistas.

Segundo capítulo: Discusión bibliográfica en torno al debate entre Theodor Adorno y Walter Benjamin

2.1 Introducción

La finalidad de esta tesis, como se ha mencionado, es desarrollar la discusión que condensa el punto de distanciamiento entre Theodor Adorno y Walter Benjamin. Para lograr plenamente este objetivo, es necesario enriquecer el distanciamiento entre ambos autores con la discusión que ha surgido entre los comentaristas. Desarrollaremos, principalmente, dos grandes bloques temáticos: por un lado, cómo los comentaristas han abordado la relación entre Adorno y Benjamin, específicamente en cuanto a sus afinidades; por otro lado, cómo han interpretado el distanciamiento entre ambos. Alrededor de estos dos ejes temáticos surgirán temas más específicos y necesarios para el argumento de esta tesis: cómo los comentaristas han interpretado el marxismo tanto en Benjamin como en Adorno, y la relevancia metodológica del marxismo para ambos.

2.2 Adorno y Benjamin: el rescate *post mortem* de su afinidad.

La reconstrucción de la discusión bibliográfica debe comenzar luego de la muerte de Adorno en 1969. En la década de los setenta tres libros fundacionales para los estudios de la llamada Escuela de Fráncfort, y con ella del microcosmos donde Benjamin y Adorno estaban insertos, fueron publicados. En orden de aparición: *La imaginación dialéctica* (1973) de Martin Jay, *El origen de la dialéctica negativa* (1977) y *La ciencia melancólica* (1978) de Gillian Rose. Se podría establecer que los argumentos esgrimidos en estos tres textos serán medulares en la forma en la que se entienda la figura de Adorno y Benjamin hasta el día de hoy, una inspección detallada a éstos revelará las lecturas de ambos autores que orienta cada libro.

Martin Jay propone algunas tesis interesantes para pensar la afinidad entre ambos autores, entre ellas las dos fundamentales, a nuestro criterio, son: (1) Adorno y Benjamin para Jay eran “paramarxistas” influidos por la lectura de Lukács (287) --veremos que este punto es reiterativo en los comentaristas de ambos autores, incluso en esta tesis--, y (2) tenían una afinidad propiamente estética, ligada a la crítica cultural (290). Martin Jay considera, acertadamente, que la diferencia fundamental que incluía la propuesta estética de Adorno y Benjamin con relación a la “crítica cultural” estándar era que no consideraban la cultura como un ámbito trascendente a la sociedad, no volvían la cultura un fetiche en términos marxistas (ibid.). Esto los llevó a considerar que el análisis de obras culturales no puede simplemente explorar las intenciones subjetivas del autor, sino que es necesario explorar el medio social en cual se objetivan y de las cuales son producto (291). Sin embargo, la categoría fundamental para captar este modo de estudio inmanente es la *historia natural*, como vimos en el primer capítulo. Jay carece de una lectura sistemática de la historia natural benjaminiana, fundamental para captar la afinidad entre Adorno y Benjamin. Tampoco ofrece una lectura sistemática del problema respecto a la cosificación—aunque comenta, acertadamente, que precisamente la importancia de *Historia y conciencia de clase* para Adorno y Benjamin radicaba en que “fue el primer estudio que se centró sobre el problema fundamental de la reificación, la clave para un análisis marxista o neomarxista de la cultura.” (Jay 1973, 287). No obstante, consideramos que la falta de sistematización con relación a la historia natural y la cosificación (consideraciones emparentadas, como vimos) termina viciando la forma en la que se analiza la discusión entre Adorno y Benjamin, Este aspecto específico de la obra de Martin Jay será desarrollada en la segunda parte de este capítulo, por ahora lo relevante es mostrar como estas falencias del texto de Jay no son reproducidas por otros comentaristas.

Ahora bien, en la biografía especializada de la década del setenta contamos con otro texto que a este punto se ha convertido en un clásico para comprender la afinidad entre Adorno y Benjamin, hablamos de Susan Buck-Morss en su *Origen de la dialéctica negativa*, en el cual le dedica tres capítulos de análisis al debate entre ambos autores. El texto brilla porque en ningún momento desconecta la figura de Adorno de la de Benjamin, siendo la relación entre ambos la espina dorsal del libro; no obstante, bajo la misma estrella que le da luz el libro pierde su horizonte.

Al comienzo de su libro, Buck-Morss brinda tres argumentos que nos parecen centrales para la comprensión de la relación entre Adorno y Benjamin: (1) considera que Benjamin, durante la escritura de su libro sobre el barroco alemán, comprendió lo emparentado que estaba su método epistemológico con la dialéctica materialista (66); también, (2) como Martin Jay, que la lectura de Marx a la que Benjamin acudió estuvo mediada fuertemente por Lukács (64); además, (3) que lo que despertó el interés de Adorno por Benjamin fue el “grado mayor de originalidad” (67) al que Benjamin llevaba una teoría inspirada por Lukacs. Cabría preguntar, ¿En qué radica esa originalidad? Buck-Morss considera que “lo distintivo de la estética materialista de Adorno era el argumento de que la validez, la verdad de la música no radica en la posición política consciente del compositor”, interpreta que en esto se traslúcera ‘originalidad’ benjaminiana diciéndonos: “Así como Benjamin descubría afinidades entre el misticismo y el materialismo, así Adorno encontró una convergencia estructural entre esta lógica musical interna y una comprensión crítica marxista de la sociedad contemporánea.” (Buck-Morss 2011, 68) En síntesis, para Buck-Morss la “originalidad” con la que Benjamin hallaba “afinidades” entre lo místico y lo materialista es lo que para Adorno “gobernaría sus esfuerzos teóricos por el resto de su vida” (69).

La propuesta de lectura de Buck-Morss es mucho más potente que la de Martin Jay porque expresamente tiene un capítulo donde discute la recepción de Lukács que tuvo Adorno y Benjamin. Pone especial énfasis en como Adorno entendía el estudio de la “estructura interna” de la mercancía como el problema epistemológico de la modernidad:

El argumento de Adorno era en lo esencial el siguiente: si la tradición intelectual burguesa, si la filosofía y el arte, reflejaban la estructura de la mercancía de la sociedad capitalista, entonces el material contenía en sí mismo los problemas de la sociedad traducidos de un modo diferente. (Buck-Morss 2011, 90)

Esto quiere decir que, Buck-Morss logra captar la medida en que Benjamin y Adorno son pensadores poslukacsianos de forma mucho más acabada que la simple mención a la cosificación que hace Jay. Buck-Morss también incluye un extenso capítulo donde discute específicamente la relevancia de la historia natural de Benjamin y su importancia para Adorno, ahí nos dice:

‘Cepillar la historia a contrapelo’, luchar contra el espíritu de la época antes que unirse a él, enfocar la historia hacia atrás más que hacia adelante: éste era el programa que Adorno compartía con Horkheimer y Benjamin y el rechazo de la historia como progreso se transformó en un tema dominante de sus escritos a partir del estallido de la segunda guerra mundial, asumiendo características únicas dentro de la tradición del pensamiento radical. (Buck-Morss 2011, 111)

Podemos ver que la reconstrucción hecha por Buck-Morss, en contraste con la hecha por Martin Jay, pone especial énfasis en el hecho de que la afinidad de Benjamin y Adorno fue fuertemente metodológica, ligada al proyecto epistemológico del propio Benjamin y su inspiración poslukacsiana.

Hasta aquí la exposición de Buck-Morss está emparentada, aunque no idénticamente, con las tesis que sostenemos: Adorno y Benjamin se vincularon epistemológicamente a través la *historia natural* de Benjamin. Lo problemático comienza a manifestarse cuando la autora debe determinar cómo Adorno se distancia de Benjamin. La tesis de Buck-Morss orienta fuertemente la lectura hacia un opacamiento de la distancia que el mismo Adorno toma de Benjamin. Consideramos que la falta de un tratamiento sistemático con relación a la problemática de la cosificación es precisamente lo que hunde la lectura de Buck-Morss.

Gillian Rose se percató de ese aspecto en la reconstrucción de Buck-Morss en su reseña de *El origen de la dialéctica negativa*: “Buck-Morss alude al uso que Adorno hace de las categorías de Marx y menciona sus ambiciones sociológicas en las notas al pie de página; pero estos aspectos de su pensamiento no se consideran centrales en la exposición del ‘método’ de ‘revelación secular’ de Adorno. Es difícil evitar la impresión de que, debido a la imputada ‘negativa total de Adorno a tratar el problema de la praxis revolucionaria’ una tesis que, sin embargo, se niega en el capítulo final, y a la importancia imputada a la influencia de Benjamin, Buck-Morss ha convertido ella misma a Adorno en ese extraño tipo intuicionista que se le crítica.” Esto conlleva, para Rose, a que “Buck-Morss”, en su reconstrucción del debate entre Adorno y Benjamin, “ha pasado por alto las diferencias en su interpretación de la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx ” (Rose 1979).

Por su lado, Gillian Rose, en su libro *La ciencia melancólica* (1978) comparte con Buck-Morss el detectar la historia natural de Benjamin como la matriz epistemológica que dejó

“profundamente impresionado” (Rose 1978, 87) a Adorno. De hecho, va más allá y comenta:

Los aspectos más aparentemente ‘hegelianos’ del materialismo de Adorno, como su preocupación por lo ‘concreto’ y por la ‘identidad’, estuvieron siempre demasiado impregnados de las ideas de Benjamin para tener sentido desde una perspectiva hegeliana. En la obra de Adorno falta la noción hegeliana de “autoreferencia”, en el marxismo de ambos falta cualquier noción de actividad humana o praxis¹⁵. (Rose 1978, 88)

Se podría considerar que, *a la* Buck-Morss, Rose terminaría opacando el distanciamiento de ambos. Sin embargo, Rose incluye en su libro un capítulo dedicado a la discusión teórica de la época de Adorno sobre la cosificación, en ella un subcapítulo dedicado expresamente a Lukács y Benjamin, en él nos da aspectos clave para entender la constelación que examinamos en esta tesis. Rose nos dice sobre los dos autores mencionados y Adorno algo que merece ser citado *in extenso*:

Lukács, Benjamin y Adorno reaccionaron contra su formación filosófica formal neo-kantiana sumergiéndose en las críticas no-marxistas del siglo XIX a la filosofía de Hegel o al romanticismo antes de adoptar versiones del marxismo, y cada uno de ellos produjo obras importantes en la tradición no-marxista. Cada uno de ellos centró su trabajo posterior en la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx, interpretada de una manera que mostraba continuidades con su trabajo anterior y con las otras tradiciones críticas que habían heredado (...) En todos los casos, el descubrimiento de Marx incluía el descubrimiento de la sociedad, es decir, de las determinaciones sociales de la actividad humana, y hacía necesario que el escritor definiera su relación con la tradición sociológica. (Rose 1978, 86)

¹⁵ Como se verá el siguiente capítulo, pese a que Adorno y Benjamin concibían explícitamente la praxis (social) humana como el proceso histórico que da forma a la sociedad, o que determina las formas sociales que toma dicho proceso material; carecen, no obstante, de un tratamiento detallado de este “ser genérico” que se afirma a través de la negación en la historia. Marx, por el contrario, desde los *Manuscritos Económico-filosóficos* se preocupa de esta reconstrucción del proceso material humano, el Capítulo 5 del Tomo I del *Capital* es la forma más acabada que tomaría este despliegue del “ser genérico” como el ser que se autoproduce históricamente. Esta falta viciará la forma en la que determinen los aspectos cualitativos del proceso histórico de producción de mercancías.

A primera vista, pareciera que Rose no agrega más información a lo ya sabido, Lukács, Benjamin y Adorno se interesaron por el fetichismo de la mercancía de Marx. Sin embargo, en la cita previa admite que los “marxismos” de los tres autores difieren entre sí, cada uno tenía su “versión” del marxismo con el que intentaba criticar las tradiciones filosóficas adyacentes. Pero ¿qué tan potente es el análisis de Rose para determinar exactamente en qué punto difieren las tres “versiones” de marxismo defendidas? A criterio nuestro, Rose identifica tres puntos fundamentales que sirve para triangular los marxismos en cuestión. Reconoce que, en el análisis de Lukács, Adorno y Benjamin detectaron un punto en que su análisis pierde “dinamismo”, al considerar que la cultura “propriadamente” autónoma sólo podrá ser posible con la abolición de las relaciones fetichistas de la modernidad. Adorno y Benjamin consideran lo contrario “el capitalismo crea precisamente las condiciones que hacen que la cultura sea autónoma al separar las formas culturales de otras instituciones sociales.” (Rose 1978, 87). Esto es otra forma de presentar lo que se vio en el primer capítulo. Vale decir, Lukács contenía un momento donde no alcanzaba a determinar correctamente el carácter histórico de la autonomía, cayendo en la rígida oposición entre “falsa autonomía” (capitalista) y “verdadera autonomía” (comunista). En suma, una falta de inmanencia que exterioriza la “falsa autonomía” para poder enfrentarse inmediatamente a ella con la “verdadera autonomía” proletaria¹⁶.

Adorno y Benjamin, al entender la autonomía misma como la forma que toma el proceso enajenado de producción de mercancías, se distancian de Lukács y se acercan entre ellos. Rose logra captar que la historia natural de Benjamin es esa “pieza” dinámica que le falta al análisis histórico de Lukács:

Adorno comenta que Lukács ha visto cómo ‘la histórico, como lo que ha pasado, se convierte en una naturaleza aparente’ y cómo ‘la historia rígida es naturaleza’, pero que no ofrece ninguna manera de descifrarlo. Benjamin sí lo hace—definiendo la propia naturaleza como transitoria, como pasajera y, por tanto, como intrínsecamente histórica. Adorno generaliza la teoría benjaminiana del *Trauerspiel*

¹⁶ Benjamin, como se verá el siguiente capítulo, cae, de otra forma, en una rigidez similar a la lukacsiana. Esto vuelve su situación paradigmática: da las bases para superar a Lukács pese a él mismo. Esta situación complicada de Benjamin fue a la que Adorno se refería con salvar los “impulsos metafísicos” de Benjamin de él mismo.

del siglo XVII, de modo que toda la historia es la historia de la caída en la naturaleza (Rose 1978, 90).

Por tanto, la lectura de Rose nos permite identificar exactamente en qué medida la perspectiva de la cosificación lukacsiana fue criticada por Adorno y Benjamin. Los “marxismos” de ambos autores se acercaron al alejarse de Lukács. Cabría ver, por tanto, en qué medida también se terminaron alejando de ellos mismos y como los comentaristas han detectado este momento de distanciamiento. De esta forma se mostrará la distancia que existe entre la lectura de Gillian Rose y de Buck-Morss.

2.3 Adorno *contra* Benjamin; Benjamin *contra* Adorno

Podríamos decir que fue la misma profundización en *motivos lukacsianos* --búsqueda de un *método* para desplegar la *estructura histórica inmanente a los hechos* en su necesidad¹⁷-- lo que vinculó a Benjamin y Adorno estrechamente durante la década de 1930, al mismo tiempo que los distanció de Lukács. Benjamin se llegó a referir a los análisis de Adorno y el suyo como “dos reflectores que se dirigen desde lados opuestos a un mismo objeto”¹⁸, se podría decir que, la luz en la que ambos reflectores se unen en el objeto es la *crítica inmanente*. La crítica inmanente Adorno se la atribuye a *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, la tesis doctoral de Benjamin¹⁹, esa es la forma de análisis en la que se expone el carácter histórico “en garantía de su verdad y en su fermento de no verdad”²⁰

¹⁷ Necesidad histórica, sobre todo, de la cosificación. Esto lo deja bastante explícito, como se verá, la primera serie de ensayos publicados por Benjamin y Adorno a finales de 1920 y comienzos de 1930, donde, por ejemplo, la imposibilidad histórica de la narración es derivado del carácter de fetiche de la modernidad (“El Narrador”), o el carácter de fetiche de la mercancía moldea la forma de escuchar música (“Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha”).

¹⁸ Carta de Benjamin para Adorno 30/6/1936

¹⁹ En ella se nos dice que la crítica de arte para Novalis y Schlegel “no se refiere a una evaluación de la obra (...) La crítica de una obra es más bien su reflexión, que no puede sino desarrollar el germen crítico que le es inmanente a la obra misma.” (Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* 1988, 117)

²⁰ “El procedimiento es inmanente: la exactitud del fenómeno, en un sentido que solo se desarrolla en este mismo, se convierte en garantía de su no verdad. La categoría guía de la contradicción es ella misma de naturaleza doble: que las obras configuren la contradicción y en la configuración hagan surgir de nuevo en los rasgos de su imperfección constituye la medida de su éxito, mientras que al mismo tiempo la fuerza de la contradicción se burla de la configuración y destruye las obras.” (T. Adorno, *Filosofía de la nueva música* 2003, 33)

Sin colapsar el registro de la verdad directamente con el histórico sino desarrollando el “germen crítico” inmanente a cualquier forma por ser forma-histórica. Ahora bien, en la alegoría utilizada por Benjamin los reflectores, Adorno y él, estaban en “lados opuestos”. Es importante esto, porque si se borra ese registro simplemente sería la misma luz sobre un objeto. ¿En qué radica, entonces, la distancia entre ambos análisis? Hemos visto que el distanciamiento de Lukács para Adorno fue, en parte, posible por la teorización de Benjamin, esto es algo en lo que los comentaristas están de acuerdo; a excepción de Stuart Jeffries (2018) quien más bien destaca únicamente recepción positiva de la obra de Lukács:

Al adoptar aquel cariz multidisciplinario, él [Max Horkheimer]²¹ era consciente de estar haciendo volver al Instituto a sus raíces hegelianas, alejándolo del tipo de marxismo científico que consideraba inevitable la revolución social bajo las férreas leyes del progreso histórico. Se inspiró, en este proceso, en la lectura de los recién publicados Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 de Marx, los cuales venían a confirmar aquello que Lukács escribiera en 1922: sí, la alienación del trabajo podía producir una conciencia de clase revolucionaria, pero también podía producir desencanto y resignación en los trabajadores. (Jeffries 2018, 148)

No es extraño, sin embargo, que Jeffries no logre apreciar el cambio metodológico fundamental en el enfoque de Benjamin y Adorno que lo distancia de Lukács. Cuando expone *La actualidad de la filosofía* comenta que el método dialéctico de Adorno se basaba en “la función de la resolución de acertijos [...] es iluminar de golpe el rompecabezas” (Jeffries 2018, 183) Esto es algo que Adorno extrae de Benjamin²², pero Jeffries continúa “Aquí nos viene a la mente Proust y el inicio de *En busca del tiempo perdido*, probando la magdalena y trayendo con ello a la vida toda su niñez.” (Jeffries 2018), es decir, Jeffries no logra captar el núcleo benjaminiano que Adorno expone en su discurso inaugural como profesor, tampoco capta la referencia al análisis de la forma mercancía: no es extraño, por

²¹ Max Horkheimer (1895-1973) amigo tanto de Adorno como de Benjamin. Desde 1930 fue director del Instituto de Investigación Social hasta su exilio en Estados Unidos donde seguiría colaborando con Adorno: *Dialéctica de la Ilustración* es uno de los productos de esta colaboración. A su regreso en Alemania en 1949 reabrió el Instituto y fue director, entre 1951 y 1953, de la Universidad de Fráncfort.

²² En su “prólogo epistemocrítico” escribe: “La idea es mónada, y eso significa, en pocas palabras, que cada idea contiene la imagen de mundo. Y su exposición tiene como tarea nada menos que trazar en su abreviación esta imagen del mundo”

tanto, que no perciba el cambio entre Lukács y Adorno. Otros comentaristas han destacado, por el contrario, la “apropiación de la aspiración epistemológica de Benjamin” (Braunstein 2022, 38) por parte de Adorno en *La actualidad de la filosofía*.

Pero entonces ¿en qué radica la distancia entre ambas propuestas? Los comentaristas tienen varias opiniones respecto a la distancia entre ambos. Martin Jay, uno de los comentaristas más clásicos de la Escuela de Frankfurt, tiene varias conjeturas. Considera que Adorno no estaba para nada entusiasmado con el marxismo de Benjamin (328), ni de su vinculación teórica con Brecht (345): el “materialismo vulgar” (331) de Brecht contenía un carácter no mediado que las “sutilezas dialécticas” de Adorno “aborrecían”. En esta línea de interpretación el materialismo inmediato de Benjamin tiene varios defensores, Rainer Nägele, por ejemplo, considera que “The move from pure theory to (political) praxis leads into a sphere of identity and difference between the political and the theological that, for Benjamin, can no longer be negotiated in terms of mediation.” (Ferreris 2004, 156). Giorgio Agamben es otro defensor de la lectura inmediateista de Benjamin en su distanciamiento de Adorno “La praxis en efecto no es algo que necesite de una mediación dialéctica para representarse luego como positividad bajo la forma de superestructura, sino que desde un principio es ‘verdaderamente lo que es’, desde un principio posee integridad y concreción” (Agamben 2007, 172). Esta lectura inmediateista de Marx es ya, en sí misma, bastante criticable²³.

Sin embargo, cabría tomar distancia de esta lectura y preguntarle si Benjamin no tenía interés metodológico alguno en la mediación, le escribe a Adorno, por ejemplo: “Pero de todas las partes de su carta ninguna me dejó más pasmado que su referencia a la postura que usted toma en la pregunta por la ‘mediación’ entre sociedad y psicología. A ese respecto, efectivamente, y sin que yo tomara consciencia de esa manera de formularlo, tiramos de la *misma* cuerda.”²⁴ Podría asegurarse, como vimos, que en realidad lo que vinculó a Benjamin y Adorno fue el mismo proyecto epistemológico-histórico de Benjamin y su estudio de la cosificación. Esta opinión la comparten varios comentaristas, Gillian

²³ Para una crítica a la interpretación de Giorgio Agamben de la Crítica de la Economía Política de Marx véase: Toscano, Alberto. 2011. Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben’s the Kingdom and the Glory. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*. 16(3), pp. 125-136.

²⁴ Carta de 10/6/1935 (132-315)

Rose, por ejemplo, considera que: “Adorno se sintió atraído por el modo en que Benjamin definía la naturaleza como intrínsecamente histórica, ya que ofrecía una alternativa radical a la ontología histórica como fundamento de la estructura del Ser.” (Rose 1978, 90) y considera que el núcleo en que se distancian es, al igual que con Lukács, el concepto de reificación al que llegan. Considera que esta discusión se puede ver especialmente en la *Correspondencia* entre Adorno y Benjamin: “El núcleo de la crítica de Adorno al concepto de reificación en la obra de Benjamin se encuentra en su célebre correspondencia de los años treinta.” (Rose 1978, 92). Esto es algo que otros comentaristas realzan, Jordi Maiso (2010), por ejemplo, nos dice refiriéndose a la correspondencia: “reúne pasajes centrales para comprender la empresa teórica de ambos autores, así como las divergencias entre ellos, y también deja entrever la lucha por la supervivencia de la *intelligentsia* alemana en el exilio” (Maiso 2010, 448). Susan Buck-Morss nos dice

Su dialogo no dejaba de tener fuertes desacuerdos. Adorno se encontró en la paradójica posición de tener que defender la ortodoxía benjaminiana en contra del propio Benjamin. (...) el haber estado obligados a comunicarse por carta, ha permitido que el debate fuese preservado, y su correspondencia es uno de los documentos más significativos en la historia de la literatura neomarxista. (Buck-Morss 2011, 279)

Ahora bien, la reconstrucción del debate de Buck-Morss no llega a determinar exactamente en qué consiste ese núcleo “neomarxista”; al contrario de Gillian Rose que reconoce que el núcleo marxista del debate es la cosificación. Aun así, Buck-Morss le presta atención en otro aspecto ¿qué significa defender la ortodoxia benjaminiana de Benjamin mismo? Esto es algo que Adorno reconoce en una carta de 1967 a Helmut Heißenbüttel cuando dice:

You appear to suspect I wanted, for whatever reason, to curtail Benjamin’s Marxist intentions. My motive in the controversy was actually much more complex. While on the one hand, I Specifically wanted to defend Benjamin’s metaphysical impulses from himself, I also wanted just as much to defend dialectical materialism from him, which he appeared to me, in a word, to misinterpret. Not he alone, but also Brecht.

Recordemos que estos “Impulsos metafísicos” de Benjamin fueron lo que, en primer lugar, sirvieron de puente para distanciarse de Lukács y profundizar en la inmanencia requerida

por la dialéctica materialista²⁵. Los dos aspectos que Adorno resalta en la carta están completamente emparentados. Por tanto, no es simplemente “sutilezas metafísicas” de Adorno o la “ortodoxia benjaminiana” sino el puente mismo entre la teoría de Benjamin y Adorno y el estudio de la cosificación, esto es lo que significa que el fenómeno de la cosificación sea indisociable del fetichismo de la mercancía marxiano. El núcleo marxista que comparte la discusión entre ambos autores es fundamental para entenderla, como la misma carta de Adorno deja ver.

Como vemos, la mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que en la correspondencia se da la discusión que muestra la distancia entre Adorno y Benjamin. Ahora bien, algunos comentaristas --Gillian Rose y Dirk Braunstein-- coinciden, y esta tesis la sostenemos igualmente, en que el debate versa sobre el carácter de cosificación de la modernidad y está completamente emparentado con el fetichismo de la mercancía marxiano. Pero ¿qué se debate específicamente? El debate siempre está referido a ensayos tanto de Benjamin como de Adorno. Gillian Rose resalta “los Pasajes de París y su estudio de Baudelaire” como dos textos fundamentales del debate en las cartas. Dirk Braunstein examina minuciosamente las cartas de discusión en torno al ensayo “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica” (51). También hubo discusión en torno a “Franz Kafka en el décimo aniversario de su muerte”, célebre texto de Benjamin. Buck Morss le dedica tres extensos capítulos en su libro *Origen de la dialéctica negativa* a la reconstrucción del debate, a criterio nuestro, reconstruye exitosamente la medida en que el debate versa *sobre Adorno salvando las intenciones benjaminianas del propio Benjamin*. Cuando nos dice, por ejemplo, analizando el primer ensayo sobre Baudelaire que Adorno critica a Benjamin “En lugar de reconstruir la realidad social a través de un análisis dialéctico inmanente de las imágenes poéticas de Baudelaire, Benjamin yuxtapone imágenes del poeta con partículas de datos de la historia objetiva en un montaje visual, agregando un mínimo de comentarios como subtítulos a una película.” (Buck-Morss 2011, 311) esta crítica de Adorno claramente apunta a que el mismo Benjamin no cercene “la vida de las formas y las obras” refiriéndolas inmediatamente a un contexto histórico, *à la* Lukács. Por tanto, lo que Adorno quería salvar es el mismo impulso con que Benjamin formuló su historia natural; salvarlo de que éste no colapse en un materialismo (dialéctico)

²⁵ Ver nota 16.

vulgar. Sin embargo, la reconstrucción del debate de Buck-Morss no trata sistemáticamente la “otra cara” del debate, es decir, la “defensa de la dialéctica materialista de Benjamin” anunciada por Adorno en la carta a Heißenbüttel. Consideramos que Buck-Morss adolece de una lectura sistemática que le permita apropiarse de todo el entramado metodológico del debate²⁶.

Sostenemos que esta perspectiva solo puede ser sostenida si se reconstruye adecuadamente el estudio de la cosificación y del fetichismo de la mercancía, vale decir, la medida en que la discusión entre Adorno y Benjamin versa, *grosso modo*, de un intento por defender la inmanencia como forma de estudio, la misma idea de historia natural de Benjamin, que Adorno consideraba tan provechosa y unida a consideraciones marxistas, debe ser impugnada muchas veces como horizonte metodológico contra consideraciones de Benjamin que apuntaban, más bien, a una recaída en un tratamiento “no dialéctico” del asunto en cuestión. Un tratamiento “no dialéctico”, en general, se refiere a un abordaje del fenómeno en que sus mediaciones históricas no están fluidamente expuestas; generando exterioridades entre aspectos que deberían ser una unidad. Vale decir, por ejemplo, considerar (como a criterio de Adorno parecía querer Benjamin) que la autonomía era *simplemente* mitológica (en terminología benjaminiana) y que esta tenía que ser aniquilada por de la colectividad (proletaria) como su opuesto; Adorno, exponiendo dialécticamente el asunto, comenta: “... el individuo burgués se ha de volver transparente como función social y su unidad armoniosa se ha de revelar como apariencia. *Pero como apariencia no frente a una conciencia colectiva hipostasiada, sino frente al proceso real mismo de la sociedad.*”²⁷. La historia natural de Benjamin permite estudiar este proceso real como el proceso histórico humano, en esta medida se emparenta con el marxismo y el estudio de la

²⁶ Gillian Rose se percató de ese aspecto en la reconstrucción de Buck-Morss en su reseña de *The Origin of Negative Dialectics*: “Buck-Morss alude al uso que Adorno hace de las categorías de Marx y menciona sus ambiciones sociológicas en las notas al pie de página; pero estos aspectos de su pensamiento no se consideran centrales en la exposición del ‘método’ de ‘revelación secular’ de Adorno. Es difícil evitar la impresión de que, debido a la imputada ‘negativa total de Adorno a tratar el problema de la praxis revolucionaria’ una tesis que, sin embargo, se niega en el capítulo final, y a la importancia imputada a la influencia de Benjamin, Buck-Morss ha convertido ella misma a Adorno en ese extraño tipo intuicionista que se le critica.” Esto conlleva, para Rose, a que “Buck-Morss” en su reconstrucción del debate entre Adorno y Benjamin “ha pasado por alto las diferencias en su interpretación de la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx”. En *Review of Susan Buck-Morss, The Origin of Negative Dialectics and Zoltan Tar, The Frankfurt School*, *History and Theory* 18, No.1 (Febrero 1979) págs 126-35.

²⁷ Carta de Adorno a Benjamin 12/7/35. Énfasis mío.

cosificación; pero al momento en que el método de Benjamin no exponga firmemente las mediaciones de este proceso histórico real la crítica marxista iría contra él, este es el rol que cumple Adorno en el debate. Este aspecto del debate, a criterio nuestro, es correctamente desarrollado por Braunstein cuando escribe: “Not only does Adorno’s letter to Heißenbüttel attest the fact that in question of *political economy*, the relationship between him and Benjamin was not one of mutual learning and teaching; in his correspondence with Benjamin himself, Adorno was also much more of a critical partner.” (Braunstein 2022, 60) La perspectiva de Gillian Rose reconstruye el núcleo del debate atingente a la cosificación satisfactoriamente; pero trata los argumentos de Adorno y Benjamin sin nada de detalle. Dirk Braunstein logra tratar sistemáticamente uno de los ensayos más importantes de Benjamin (*La obra de arte...*) y las críticas en cartas de Adorno. Consideramos que esta perspectiva se puede ampliar al grueso de los ensayos discutidos por correspondencia. Esto permitiría tener por primera vez un estudio sistemático de la discusión epistolar entre Adorno y Benjamin que reconstruya acertadamente las “dos caras” de la discusión descritas por Adorno, vale decir, una reconstrucción que analice el debate en relación epistemológica al núcleo teórico defendido por ambos autores en su relación inexorable con el fetichismo de la mercancía marxiano.

Tercer capítulo: entre El Quijote y Robinson Crusoe, la experiencia de la cosificación para Marx, Adorno y Benjamin.

3.1 Introducción

Luego de mostrar, por un lado, algunas lecturas de comentaristas que parecen ocultar la relación de Benjamin y Adorno con el fetichismo de la mercancía de Marx. Y por otro, algunas lecturas que captan la relación de ambos autores con el marxismo. Nos queda

trazar, a criterio nuestro, en qué aspectos consideramos que Adorno y Benjamin relacionan sus teorías con el fetichismo marxiano. Este capítulo tiene ese objetivo. Para eso está separado en tres subcapítulos. El primero desarrolla los aspectos fundamentales del fetichismo en la obra de Marx. El segundo intenta trazar el acercamiento de Benjamin al marxismo y como empieza a adoptar tesis propias de la dialéctica materialista. El tercero intenta mostrar cómo, tanto Adorno como Benjamin, codifican el fetichismo marxiano en sus preocupaciones epistemológicas sobre el fragmento y la totalidad. Prestaremos especial atención en los modelos, extraídos de la literatura, en los que tanto Marx como Benjamin intentan hallar las determinaciones de la modernidad.

3.2 Marx, forma-mercancía y autonomía

Que Marx estudie la mercancía como una forma social quiere decir que la estudia en tanto componente necesario de una totalidad histórica definida. Para que el argumento de Marx funcione debe apelar a una experiencia histórica que eleve la sociedad a una unidad, es decir, donde muestre que existe un trabajo social, una praxis humana, que toma formas para regular la satisfacción de necesidades. Un modo de producción, para Marx, es esta práctica histórica que toma formas necesarias para regular el proceso social humano. Por tanto, un modo de producción no es simplemente un exoesqueleto económico que se posiciona por sobre los individuos; sino que los individuos mismos *forman* el modo de producción y, al revés, el individuo es una *forma* necesaria de un modo de producción. La tesis marxiana de la determinación histórica de la conciencia individual implica que “la práctica social sensorial no es un atributo del ser humano; el ser humano es un atributo de la práctica social sensorial” (Brassier 2018, 113). Por tanto, para Marx, el *sentido* mismo, en tanto producto histórico humano, está determinado y determina un modo de producción.

Ahora bien, la dialéctica materialista, o el método de Marx, pretende explicar esta unidad social desde la *práctica* material humana, no de una unidad dada por un atributo universal—razón, dignidad humana, como quiera decirsele. Sino al revés, una unidad dada en la práctica:

La conciencia (das bewusstein) jamás puede ser otra cosa que el ser consciente (das bewusstesein), y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno proviene asimismo de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico. (Marx 2019, 237)

Cabría preguntar ¿cómo Marx puede reconstruir teóricamente esta unidad dada en la práctica? Lo hace a través de la reproducción virtual del circuito recorrido por el trabajo humano, a través de sus mediaciones sociales en determinado momento histórico. Es decir, trabajo humano que, en tanto valor de uso, cuenta inmediatamente por la forma física que adopta dicho trabajo. Por ejemplo, el uso que se le pueda dar a una taza está determinado por la forma física misma que tiene la taza, no se puede usar una taza de lápiz, sus determinaciones cualitativas lo determinan de dicha forma. Ahora bien, desde la perspectiva del valor de cambio, una taza puede llegar a ser equivalente a un lápiz, en tanto que lo importante es que una se pueda intercambiar por la otra. Vemos que, entre la taza y el lápiz, hay una diferencia física y una equivalencia “invisible”. Para Marx, esta equivalencia invisible precisamente son las condiciones históricas que vuelven a un producto del trabajo una mercancía, el valor de cambio manifiesta que los objetos poseen el atributo de ser intercambiables. Pero ¿en relación con qué son equivalentes dos valores de cambio? Son equivalentes en relación con el trabajo humano *en general* que poseen:

Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el trabajo del sastre y el del tejedor son ambos gastos productivos del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., *humanos*, y en este sentido uno y otro son *trabajo humano*. Son nada mas dos formas distintas de gastar la fuerza humana de trabajo (Marx 2021, 54).

La cantidad de este *trabajo humano en general* que posee una mercancía determina la magnitud por la cual será intercambiable. Pero, la pregunta fundamental es ¿cuál es el motivo determinante por el cual los productos del trabajo toman la forma de mercancías? Esto es algo que también se obtiene de este circuito, en forma germinal, que desarrollamos. Vale decir, esta *equivalencia invisible* entre una taza y un lápiz, o entre A y Z, está dada por el hecho de que, en tanto mercancías, poseen valor. Es decir, son *productos del trabajo*

humano en general, pero esto es algo que se nos manifiesta cuando intentamos intercambiar A por Z. Por tanto, “es solo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa” (Marx 2021, 89). Esto quiere decir que el intercambio sólo funciona en tanto haya productos del trabajo portadores de valor, es decir, mercancías. Y una mercancía es un producto del trabajo abstraído de sus cualidades físicas y determinado por trabajo abstractamente humano. Si el mercado sólo puede operar con abstracciones (mercancías) quiere decir que los trabajos concretos no se pueden comunicar de otra forma: un zapatero y un profesor comunican sus trabajos productivos a través de las mercancías, es decir, se comunican a través de abstracciones, de su *trabajo en general* (abstracto) cosificado. La conclusión de esto es que los trabajos concretos quedan aislados unos de otros, sólo comunicados por las mercancías:

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que se intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el mercado de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas. (Marx 2021, 89)

En esto radica el carácter fetichista que Marx examina en las relaciones modernidad. Es decir, la forma-mercancía es responsable de dar unidad a todos estos trabajos aislados entre sí, las determinaciones del trabajo social se encuentran en su forma cosificada de mercancía. Esto lleva, a la inversa, a que el trabajo aislado, individual, sea la forma *general*

que tome el proceso histórico social. Sujeto privado y forma-mercancía son los dos polos -- el subjetivo y objetivo, si se quiere—del proceso histórico moderno. Esto conlleva a aceptar que la forma-mercancía, al contrario de lo que creía Lukács, es la que potencia a la forma-autonomía.

Una individualidad fuerte es el presupuesto de una circulación de mercancías extendida, y a la inversa. Por tanto, las dinámicas *indirectas* de la forma-mercancía comienzan a corroer dinámicas históricas que se afirmaban en relaciones *directas*. Como dice Guido Starosta:

Marx contrasta el dominio sobre la fuerza productiva humana del siervo como atributo personal del señor feudal (y, por tanto, como dominación política *directa* o *personal* del primero por el segundo), con el dominio sobre las capacidades humanas del trabajador libre como atributo *impersonal* [o indirecto] y objetivo del producto del trabajo en forma de capital, que, como se ha dicho, domina tanto al productor como al no productor (Starosta 2017, 27).

Por tanto, las dinámicas *impersonales* de la forma-mercancía estabilizan la autonomía como forma subjetiva del proceso histórico, contradiciéndose con las dinámicas *directas* que reproducían modos de producción premodernos. Esto quiere decir que el carácter cosmopolita es la forma ideológica que toma la expansión del proceso social basado en la producción de mercancías o en la “ley de la subjetividad privada”, dos caras de la misma moneda:

Además, a medida que ‘el dinero se desarrolla para convertirse en dinero mundial, así el poseedor de mercancías se desarrolla para convertirse en cosmopolita’, cuya forma ideológica general es la del ‘cosmopolitismo del poseedor de mercancías como credo de la razón práctica, en contraposición a los prejuicios tradicionales de orden religioso, nacional, y otros, que inhiben el proceso metabólico de la humanidad (Starosta 2017, 228).

Ahora bien, esta autonomía, para afirmarse como tal, tiene que reproducir la relación social general. Como individuo libre de vínculos *directos* de dependencia debes poseer los vínculos *indirectos* cosificados en el dinero, mercancía. Esto se traduce en el simple hecho de que, si quieres obtener los medios para reproducir tu vida autónoma, debes vender la

capacidad de trabajar como una mercancía vendida bajo su valor y sus regularidades del mercado, contrato, etc. La contradicción de que, por un lado, la fuerza de trabajo se consume de forma concreta (es decir, en determinado trabajo concreto, zapatero, informático, etc.) pero; por otro lado, su valor se establezca de forma abstracta (el trabajo humano en general; no de este zapatero ni de aquel informático, sino de *cualquiera en general*) ocasiona la fricción a través de la cual se reproduce la modernidad. El trabajo asalariado, como se puede ver, tiene una determinación cualitativa diferente a cualquier otro modo de producción amparado en relaciones de dominio directo. En el trabajo asalariado, el dominio toma la forma de relaciones indirectas en donde el dinero y la posesión de dinero *representan* las necesidades concretas, con autonomía de estas mismas. Si bien ya no te ves obligado, por vínculos directos con otras personas, a trabajar en determinada profesión; ahora voluntariamente tienes que vender tu fuerza de trabajo como único medio para subsanar necesidades. Este gesto es retratado fielmente por el protagonista de la novela El Castillo, Kafka nos dice: “Si K. deseaba hacerse obrero, era libre, pero esto resultaría de una seriedad terrible, sin ninguna esperanza de otra perspectiva.”

Ahora bien, viéndolo desde el punto de vista de la totalidad, la forma-mercancía da cuenta de una interconexión humana nunca vista. Dicha forma social dota de unidad el proceso productivo humano, comunica todas las células productivas y las compara *por igual*. Para Marx, el ejemplo paradigmático de la *ratio* capitalista, es decir, de la “ley de la subjetividad privada” es el protagonista de la novela de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*. En ella un marino, Robinson, queda naufrago en una isla. Lo interesante, a criterio de Marx, es que Robinson siente una compulsión por planear su trabajo en la isla:

Frugal, como lo es ya de condición, tienen sin embargo que satisfacer diversas necesidades y, por tanto, ejecutar *trabajos útiles de variada índole*: fabricar herramientas, hacer muebles, domesticar llamas, pescar, cazar, etcétera. (...) Pese a la diversidad de sus funciones productivas sabe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinson, es decir, nada más que diferentes modos de trabajo *humano*. La necesidad misma lo fuerza a distribuir concienzudamente su *tiempo* entre sus diversas funciones. (...) La experiencia se lo inculca, y nuestro

Robinson, que del naufragio ha salvado el reloj, libro mayor, tinta y pluma, se pone, como buen inglés, a llevar la contabilidad de sí mismo. Su inventario incluye una nomina de los objetos útiles que el posee, de las diversas operaciones requeridas para su producción y por último del tiempo de trabajo que, término medio, le insume elaborar determinadas cantidades de esos diversos productos. Todas las relaciones entre Robinson y las cosas que configuran su riqueza, creada por él, son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo señor Max Wirth, sin esforzar mucho el magín, podía comprenderlas. Y, sin embargo, quedan contenidas en ellas todas las determinaciones esenciales del valor.

Para Marx, como hemos visto, el valor se produce porque el trabajo social adquiere unidad a través de la mercancía, ya que las células productivas están dislocadas entre productores privados. En el caso de Robinson, como explica Marx, la división social del trabajo, es decir, todos los diversos trabajos cualitativamente diferentes que necesita una sociedad para reproducirse, están hechos por él mismo. Por tanto, el producto de su trabajo es, para él y nadie más, directamente social; no necesita la forma-mercancía que socialice su trabajo por él. Sin embargo, en la sociedad propiamente capitalista, todos estos trabajos individuales están desempeñados en células productivas aisladas, además, los medios necesarios para reproducirse no pueden ser fabricados enteramente por una persona. La mercancía, por tanto, debe socializar el trabajo de estas células productivas. En ese caso, el de integrarse en una división social del trabajo, los productos de Robinson cobrarían el carácter “endemoniado” de la mercancía.

Para resumir, la teoría del fetichismo de Marx caracteriza lo siguiente:

- 1) La forma-mercancía como la garante de la unidad capitalista. Trabajo social en forma privada.
- 2) El sujeto autónomo que enajena sus vínculos sociales en la mercancía es el punto de vista subjetivo del proceso objetivo. Autonomía y forma-mercancía.
- 3) Vínculos *indirectos* de la mercancía diferentes a los vínculos *directos* serviles.

3.3 Walter Benjamin, marxismo y fantasmagoría

Como vimos, el hecho de que los vínculos con la sociedad --en la forma mercantil del trabajo social-- estén dados de manera indirecta en la mercancía, disloca la totalidad, mostrándose como una totalidad fragmentada y carente de unidad. En esto consiste el fetichismo de la mercancía de Marx. Vale decir, la aparente fragmentación capitalista tiene de contenido la homogénea dinámica del trabajo abstracto. Esto es lo que configura la experiencia de las ciudades modernas, experiencia que la obra de Walter Benjamin intentó cristalizar. La comprensión del fetichismo de Marx por parte de Benjamin implica considerar la unidad moderna soportada en la forma mercancía y desplegar las dinámicas *indirectas* de interacción que produce esto. Benjamin se acercó al marxismo, a la dialéctica materialista, justamente para entender el carácter “indiferente” u “hostil” de la modernidad.

En 1931 Walter Benjamin le escribe en una carta a Max Rycher:

I have never been able to do research and think in any sense other than, if you will, a theological one, namely, accord with the Talmudic teaching about the forty-nine levels of meaning in every passage of Torah. That is, my experience, the most trite Communist platitude possesses more *hierarchy of meaning* that does contemporary bourgeois profundity, which has only one meaning, that of an apologetic.

Benjamin en 1931 ya estaba, si se quiere, epistemológicamente convencido sobre el materialismo dialéctico como el método ideal. Sin embargo, tenemos que fechar su conexión con el marxismo al menos a 1924. Fecha en la que su estudio sobre el *Trauerspiel* alemán había intentado ser defendido como tesis de habilitación y, el mismo año, Benjamin conoce a Asja Lacis, actriz vinculada a Bertolt Brecht y responsable de “introducir” a Benjamin al marxismo. Cuatro años más tarde, en 1928, Benjamin publica *Dirección única*²⁸, libro dedicado a Asja Lacis, en el que, ya con ojos puestos en la matriz epistemológica desarrollada en su estudio sobre el *Trauerspiel* y su vinculación a motivos marxistas, comienza a intentar acercarse a una teoría refinada de la sociedad moderna, amparada en el fetichismo marxiano. Juan de Sola nos comenta sobre *Dirección única*:

Después de escribir los grandes ensayos sobre el romanticismo, el *Trauerspiel* o *Las afinidades electivas* de Goethe, y una vez cerradas todas las puertas del mundo

²⁸ En el mismo año y editorial Benjamin publica en forma de libro su tesis de habilitación rechazada. *El origen del Trauerspiel alemán* y *Dirección única* son ven la luz al mismo tiempo.

académico, Benjamin emprende un intento de comprensión de la modernidad y de todos sus mitos: atiende a la gran heterogeneidad de sus experiencias al mismo tiempo que indaga en las condiciones de emergencia de los fenómenos que la distinguen (Benjamin 2012, 27).

Consideramos que es acertada esta perspectiva. Además, creemos que el mismo Benjamin era consciente del rumbo teórico que estaba tomando al alejarse del mundo académico. En la misma carta citada previamente a Max Rycher, Benjamin comenta acerca de su experiencia teórica algo que merece ser citado *in extenso*:

I would have to go to well beyond the limits of what is possible in written communication were I to attempt to explain to you what led me to use a materialistic approach. (...) I immediately want to bring up on thing for discussion: the strongest imaginable propaganda for a materialistic approach come to me, not in the form of Communist brochures, but in the form or “representative” works that emanated from the bourgeois side over the last twenty years in my field of expertise, literary history and criticism. I have just as little to do with what academics have accomplished here as I do with the monuments erected by Gundolf or Bertram—and Marxist ways of thinking, with which I became acquainted only much later, were unnecessary for me to demarcate myself early and clearly from the horrid wasteland of this official and unofficial enterprise. (...) My book *The Origin of German Tragic Drama* [Trauerspiel] was the test case for just how far strict adherence to purely academic research methods leads a person away from the contemporary stance of the bourgeois and idealistic scholarly enterprise. (...) This book, of course, was certainly not materialistic, even if it was dialectical. But what I did not know at the time I wrote it, soon thereafter became increasingly clear to me: namely, there is a bridge to the way dialectical materialism looks at things from the perspective of my particular stance on the philosophy of language, however strained and problematical that bridge may be (Benjamin 1994, 371).

Benjamin, como vemos, se da cuenta de la vinculación de su propuesta teórica con la dialéctica materialista. Desde ahí en adelante todo el empeño teórico de Benjamin estaría puesto en construir el “puente” entre la dialéctica materialista y su historia natural.

Como vimos, la dialéctica materialista, para operar, necesita captar el proceso material que opera al interior de la sociedad. En las sociedades capitalistas, ese proceso material es el de producción de mercancías, la mercancía, como se ha argumentado, es la que vincula la aparente realidad fragmentada de la modernidad. Por tanto, la historia natural de Benjamin, en tanto se propone estudiar esta modernidad fragmentada, tiene que otorgarle especial énfasis en la forma-mercancía inspeccionada por la dialéctica materialista, sólo a través de la forma-mercancía la teoría del fetichismo es defendible. En *Dirección única* Benjamin se propone operar con la teoría del fragmento esbozada en el *Trauerspiel*, recorriendo la experiencia heterogénea de la modernidad en fragmentos también heterogéneos. Sin embargo, en *Dirección única*. Benjamin reconoce, amparándose en el marxismo, que esta experiencia heterogénea esta cimentada en una forma de “organización de la vida”. Benjamin nos dice en un fragmento:

Todas las relaciones intimas entre los seres humanos se ven afectadas por una claridad penetrante, casi insoportable, a la que apenas se pueden resistir. Dado que el dinero, por un lado, ocupa el centro de los intereses vitales y todo lo asola, y, por otro, constituye precisamente la barrera ante la cual fracasan casi todas las relaciones humanas, la confianza espontánea, la tranquilidad y la salud brillan cada vez más por su ausencia, tanto por el dominio de la naturaleza como en el de las costumbres (Benjamin 2021, 50).

Por tanto, ya desde este fragmento de *Dirección única* podemos ver el rumbo materialista que tomaría la historia natural de Benjamin. Ahora detectando la unidad de la modernidad capitalista en el dinero, es decir, en la forma-mercancía. Como vemos, el rumbo materialista que tomó Benjamin descansa en el fetichismo de la mercancía. Cabría preguntar ahora, ¿en donde destacan los tres aspectos destacados del fetichismo de la mercancía en la obra de Benjamin?

Ya observamos que del fetichismo de la mercancía Benjamin destaca el hecho de que la unidad capitalista esté soportada en el dinero. También observamos que, tanto Benjamin como Adorno, entendieron que esta unidad al mismo tiempo funciona de condición de emergencia para la autonomía. Ahora bien, tanto Benjamin como Marx detectan que en la literatura se traslucen “representaciones” de las relaciones históricas humanas. Marx

consideraba a Robinson Crusoe el ejemplo paradigmático de la “ley de la subjetividad privada”; Benjamin, por su lado, consideraba al Quijote como el ejemplo paradigmático de la modernidad capitalista. En su análisis del Quijote se trasluce otro aspecto que toma del estudio del fetichismo de la mercancía, vale decir, el carácter *indirecto* de las relaciones humanas modernas. En *El Narrador*, Benjamin desarrolla la idea de que la narración, o la forma social de la narración, está sufriendo una metamorfosis en relación con la base material que la sostenía. Ahora que la base material son las dinámicas *indirectas* del mercado y el valor; no la asignación *directa* del trabajo, la narración está perdiendo su potencia como forma-social. Esto está dejando espacio a formas-literarias que se nutren de una autonomía fuerte, para Benjamin la novela es la forma literaria por excelencia que se nutre de la autonomía y la organización individual en capítulos. No es de extrañar, a este punto, que tanto Marx como Benjamin utilizaran personajes de novelas, cada una considerada la primera en su idioma. Para Benjamin, por tanto, en el personaje de el Quijote quedaba patente una forma *indirecta* de relacionarse con la sociedad, diríamos, la forma de relacionarse a través de la autonomía:

Inmersa en la plenitud de la vida, y mediante la representación de esa plenitud, la novela notifica el profundo desconcierto de la humanidad viva. El primer libro del género, el Quijote, ya enseña cómo la magnanimidad, la audacia y el altruismo de uno de los hombres—el propio don Quijote—están completamente faltos de consejo y no contienen ni la mínima chispa de sabiduría

Por tanto, para Benjamin, la mercancía como unidad de la modernidad posee un carácter fantasmagórico. Esto es, en sus dinámicas fetichistas *indirectas*, organiza la sociabilidad por detrás de los hombres, a sus espaldas. Esto dota a la existencia de un aspecto fantasmagórico, mejor dicho, la sociedad es un gran fantasma movido por la mercancía. Un fantasma invisible pero material: son los hombres mismos y su actividad práctica. Benjamin determina precisamente esta dinámica al decirnos: “Lo que sí deshonra es esta indigencia en la que nacen millones de personas y en la que van quedando atrapados cientos de miles conforme empobrecen. La suciedad y la miseria crecen a su alrededor como muros levantados por manos invisibles.” (Benjamin 2021) Estas manos invisibles son las manos enajenadas en la mercancía.

3.4 Theodor Adorno, marxismo y fragmento

Vimos que Adorno y Benjamin captaron esta totalidad fragmentada de la modernidad capitalista y que, por lo mismo, entendían que esta contradicción entre teoría y praxis no se podía resolver simplemente por medios filosóficos o teóricos. La forma de *puzzle*, de rompecabezas con infinitas piezas, era la más adecuada para expresar sus teorías. Esta forma se paga, sin embargo, con la eliminación de la pretensión teórica de un sistema completo. Haciendo de la necesidad virtud, Benjamin y Adorno, atacan la idea de un sistema teórico completo en sí mismo: “El todo es lo no verdadero” (2021, 55) nos dice Adorno. Este fue un punto epistemológico, un frente de batalla, que vinculó a Benjamin y Adorno durante toda la vida; aunque para Marx fuese indiferente este punto y su crítica a la filosofía lo apartara de la crítica filosófica. El uso de la dialéctica materialista que hace Adorno y Benjamin, por tanto, sólo puede dar rendimiento filosófico en forma de crítica a sistemas filosóficos. Charles Prusik se refiere a esto cuando comenta: “para Adorno, la llave de una teoría crítica que pueda desmitologizar¹¹ la sociedad [...] no reside en una alternativa ciencia de la economía [o filosofía], sino en recuperar el proceso histórico subyacente a la extensión universal del principio de intercambio” (Werner Bonefeld 2022, 154). Esto es algo que Adorno ya anunciaba desde su discurso *La actualidad de la filosofía*²⁹.

Como pudimos ver en el segundo capítulo, no ha sido un punto indiscutible el hecho de que Adorno y Benjamin se hayan vinculado con el marxismo—ni cómo se vincularon con la dialéctica materialista. Se podría decir, de hecho, que la literatura especializada ha brindado argumentos para establecer que el marxismo en realidad ocupaba un lugar opaco dentro de la teoría de Adorno (y Benjamin). Martin Jay, por ejemplo, en *La imaginación dialéctica* comenta que: “Así, aunque Horkheimer y Adorno usaban todavía un lenguaje reminiscente del marxismo—términos como el ‘principio de intercambio’ jugaban un papel clave en sus análisis—ya no buscaban respuestas a los problemas culturales en la subestructura material de la sociedad.” (Jay 1973, 417). De la misma forma, Jürgen Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad* nos dice: “a principios de la década de 1940 que Horkheimer y

²⁹ Véase el capítulo 1.3 de esta tesis.

Adorno dieron por agotada la crítica marxista de las ideologías y dejaron de creer que la promesa de desarrollar una teoría crítica de la sociedad pudiera desempeñarse con los medios de las ciencias sociales. En lugar de eso, impulsan una radicalización y un auto sobrepujamiento de la crítica de las ideologías, que tiene por objeto ilustrar a la ilustración sobre sí misma” (Habermas 2011, 135). Jay considera que más allá del lenguaje “reminiscente” el compromiso de Adorno con el marxismo fue abandonado y Habermas considera que la vinculación de Adorno (y Horkheimer) con el marxismo fue puntual y abandonada en determinado momento. En suma, ambos están de acuerdo en que el marxismo ocupaba un lugar opaco en la teoría crítica de Adorno.

Consideramos, por el contrario, que Benjamin y Adorno vieron un potencial en el análisis marxista en la medida en que necesitaba captar la mediación objetiva de esta totalidad fragmentada, la mercancía, lo cual les permitió articular una experiencia social histórica que superaba la “departamentalización” del individuo en la modernidad. Por esa misma razón, analizar la discusión teórica en relación a la dialéctica materialista que sostuvieron Benjamin y Adorno desde 1930 a 1940 es fundamental para comprender lo que parte de la tradición de la llamada *Teoría Crítica* ha considerado como un elemento opaco en la teoría de ambos autores, dígase, la relevancia del marxismo para Adorno y Benjamin. Algunas obras contemporáneas como *Adorno and Marx*³⁰ ya se han propuesto iluminar esta intersección entre la teoría de Adorno y la de Marx. Por parte de los comentaristas de Benjamin, la obra de Sami Khatib nos parece el intento más potente de exposición del “marxismo” benjaminiano³¹.

El siguiente, y último, capítulo se propone contribuir a la discusión en torno al tipo de marxismo defendido por Adorno y Benjamin, discusión enmarcada, como se puede ver, en la década de 1930 a 1940, es decir, la primera década de la primera generación de la llamada Escuela de Fráncfort.

³⁰ Para una reseña de *Adorno and Marx* que delimite los alcances de este intento de presentación del “marxismo” adorniano véase: Romero, Andrés. Reseña de Werner Bonefeld & Chris O’kane. *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*. Littera Scripta. Revista Filosofía 5. 162-171.

³¹ Véase por ejemplo: Khatib, Sami. ‘The Messianic without Messianism, Walter Benjamin’s Materialist Theology’. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, 2013, 2-15.

Cuarto capítulo: “El objetivo de la revolución es la eliminación el miedo”, la cosificación como abismo metódico entre Adorno y Benjamin a través de la correspondencia de los años treinta.

4.1 Introducción

Una vez desarrollada la forma que toman las teorías marxianas en el pensamiento de Adorno y Benjamin nos queda examinar el distanciamiento de ambos a través del mismo fetichismo de la mercancía. Para eso usaremos una “lectura espejo”, por un lado, desarrollaremos los principales ensayos benjaminianos que desarrollan su método materialista, esto nos permitirá analizar los ensayos a la luz del método de crítica inmanente. Como se ha defendido a lo largo de esta tesis, este método es el que vincula a Benjamin y Adorno durante la década del 30. Por otro lado, utilizaremos las principales cartas donde Adorno le objeta determinados aspectos a dicho ensayos de Benjamin, a través de esas objeciones veremos cómo se trasluce una preocupación metodológica que brilla precisamente en relación a un método materialista propiamente inmanente. Al final quedará determinado que la discusión de ambos autores, lejos de ser una discusión únicamente literaria o estética, tiene un eco marxiano ineludible; se trata precisamente de una discusión en torno al método adecuado para estudiar la sociedad sin volverla una abstracción que flote por sobre las mismas relaciones humanas. El objetivo de este capítulo, por tanto, es terminar de asentar el argumento defendido a lo largo de todo este trabajo, es decir, no solo que Adorno y Benjamin hacen un uso inalienable del fetichismo de la mercancía para sus teorías sino, además, que la distancia misma entre ambos corresponde a la forma que toma el marxismo para cada uno.

4.2 Franz Kafka, décimo aniversario de su muerte

El primer ensayo de Benjamin que Adorno criticó fue el “Kafka de Benjamin”, es decir, su ensayo titulado ‘Franz Kafka, décimo aniversario de su muerte’. Primero expondremos las ideas generales que se mueven en el ensayo para luego mostrar como desde dicho ensayo ya se ve la intersección que vincula a Benjamin y Adorno. Finalmente mostraremos como en las críticas que Adorno le formula al ensayo ya está la separación metodológica que finalmente implanta el abismo entre ambos.

Benjamin en su ensayo se propone una interpretación de la obra de Kafka en su totalidad, haciendo uso de sus novelas, cuentos y fragmentos. Kafka, a criterio de Benjamin, articula la experiencia de la alienación moderna desde el suelo “gestual” de los cuerpos físicos. Kafka, nos dice Benjamin, “retira los soportes tradicionales del gesto para quedarse con un objeto de reflexión interminable” (Benjamin 2018, 167). Esto le permite a su literatura prescindir de descripciones psicológicas de los sujetos—presentes en “otra parte” del movimiento modernista como los monólogos internos de Virginia Woolf y James Joyce. Kafka, al presentar los gestos y “su reflexión interminable” prescinde de una justificación, por decirlo, existencial, de la razón de ser del ambiente hostil de sus relatos. La hostilidad es el presupuesto incuestionado de las obras de Kafka: “nada es absolutamente falso, todo está simplemente impregnado de un carácter hostil” nos dice un personaje de *El Castillo*. Y es que, para Benjamin, esta hostilidad termina siendo el “acertijo” de la obra kafkiana: “El mundo de las cancellerías y registros, de gastadas y enmohecidas cámaras ese es precisamente el mundo de Kafka.” (Benjamin 2018, 156).

Kafka, a criterio de Benjamin, logra captar dicho acertijo en la medida en que su obra “se trata de la organización de la vida y del trabajo, en la comunidad humana. Esta cuestión lo ocupó tanto más intensamente cuanto más ininteligible se le volvió.” (Benjamin 2018, 167). Es decir, es la organización misma de la vida moderna la que la termina impregnando de un carácter de *puzzle*. Esto es un tema de Kafka al mismo tiempo que es, como hemos visto, una tesis epistemológica de Benjamin. Benjamin sintetiza lo anterior de la siguiente forma: “Kafka hubiera podido definir la organización como destino” (Benjamin 2018, 167). En otras palabras: las mismas relaciones entre los hombres se terminan imponiendo por sobre los hombres mismos. Esta es una idea que Benjamin articula desde *Dirección Única*.

Ahora bien, ¿por qué los personajes de Kafka no deshacen dicho extrañamiento? Para Benjamin se debe, y esta podría ser una tesis nietzscheana sostenida por Benjamin, la causa de esto es el olvido. Es decir, el olvido del hecho de que son las mismas relaciones sociales las que determinan el porvenir social. Benjamin nos dice “Del olvido de esa etapa no se deduce que ya no se imponga en el presente. Todo lo contrario: está presente a causa de ese olvido.”. En otras palabras, la organización social se olvida ella misma imponiéndose como el fatal destino que todo aniquila. Para Benjamin, por tanto, la alienación de la obra

kafkiana emana del olvido histórico. De esto se deriva la hostilidad moderna, como Benjamin nos dice:

Tal como K. habita en el pueblo al pie del cerro del castillo, habita hoy el hombre contemporáneo en su propio cuerpo; se le escurre y le es hostil. Puede llegar a ocurrir que al despertarse una mañana se le haya metamorfoseado en un bicho. Lo ajeno, la propia otredad, se ha apoderado de él. (Benjamin 2018, 170)

Theodor Adorno responde a dicho ensayo en la carta del 17 de Diciembre de 1934. Al leer el ensayo, lo primero que resalta es la confluencia interpretativa de ambos (Benjamin y él) en torno a Kafka. “Nunca estuve” nos dice Adorno “tan plenamente consciente como aquí de nuestra coincidencia en puntos filosóficos tan centrales”. Luego detalla exactamente en qué ve dicha confluencia y la destaca en relación al Benjamin del libro sobre el Barroco: “parte de un determinado punto del libro sobre el Barroco y que al mismo tiempo hace uso de la categoría de alienación de las cosas”. Para Adorno, en tanto Benjamin analiza la obra de Kafka de forma *materialista*, es decir, desde la organización de la vida y el trabajo, utiliza la “alienación de las cosas” como un marco interpretativo para el mundo de Kafka. Lo cual, como hemos visto, es la utilización teórica del fetichismo de la mercancía marxiano.

Ahora bien, el principal reparo que Adorno tiene respecto al ensayo de Benjamin es el hecho de dicha consideración sobre el olvido y la organización de la vida termina deteniendo la “imagen dialéctica” buscada por Benjamin. Adorno le responde a Benjamin “Esto no significa sino que la anamnesis –o el olvido- de la protohistoria en Kafka está interpretada en su trabajo esencialmente en un sentido arcaico y no atravesado por la dialéctica”. ¿Pero cuál era exactamente el reparo de Adorno respecto a la teoría del olvido benjaminiana? Parece ser que la teoría benjaminiana del olvido intentaba hacer pasar el extrañamiento moderno como una condición socio-mental. Es decir, en lugar de que sea el extrañamiento provocado por la producción mercantil moderna; Benjamin, pareciera, no despliega desde esta matriz el extrañamiento que pesa sobre el mundo de Kafka. Adorno es muy explícito en su referencia a la mercancía al decirnos: “solo a la vida devenida cosas se le ha prometido escapar de su vinculación con la naturaleza. Aquí radica la razón más profunda de mi resistencia contra la referencia inmediata al ‘valor de uso’ en otros

contextos”. Para Adorno, como en otra carta³² lo hará ver explícitamente “la verdadera mediación entre sociedad y psicología radica no en la familia, sino en el carácter de mercancía y en el fetiche, ahí afirmé que el fetichismo es el auténtico correlato de la cosificación.”. Entonces, el principal problema de Benjamin, a criterio de Adorno, es que si la cosificación no está desplegada desde el fetichismo de la mercancía terminaría cayendo en un “inmediatismo” para nada dialéctico. El extrañamiento es el hecho de que las mediaciones sociales no estén diáfanos a los sujetos, como tal, por tanto, no es un hecho mental sino objetivo. Y objetivo en el sentido estricto de que produce a una cosa como vínculo social, es decir, la mercancía. Dicha coseidad, punto importante, opera sin injerencia de aquél o este sujeto sino *a pesar* de sus injerencias.

En síntesis se podría decir que Adorno ve una conexión teórica entre el “Kafka” de Benjamin y su teoría, específicamente anidada en el fetichismo de la mercancía. Al mismo tiempo que critica a Benjamin por no considerar al mediador objetivo del extrañamiento de forma propiamente dialéctica. En suma, desde los comentarios a este primer ensayo ya se ve el núcleo teórico que acompañara la discusión entre ambos amigos. Por quedarnos con una idea crítica específica del ensayo de Kafka podríamos decir que Benjamin tenía una tendencia a “subjetivar” la alienación moderna, esto solo es posible tras drenar la “objetividad” de ésta, y, como vimos, esta objetividad es la forma-mercancía.

4.3. La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica.

La obra de arte en la época de su reproductibilidad es un importante ensayo de Benjamin al cual Adorno también le emitió críticas. El ensayo de Benjamin intenta desplegar todas las implicaciones del siguiente argumento: “dentro de los grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensoria” (Benjamin 2018, 200). Esto significa que la senso-percepción tiene sus condiciones de posibilidad determinadas social e históricamente, lo cual no es más que la tesis marxiana de la determinaciones socio-histórica de la conciencia

³² La carta de 5 de Junio de 1935.

individual. Esta es una tesis que ya desde la carta del 1/3/1937 se puede ver cómo era epistemológicamente fundamental para Benjamin, como él mismo nos dice:

La afirmación de que la primacía del ser social frente a la conciencia tiene una importancia eminentemente metodológica y la expulsión del ejemplo del ámbito del método dialéctico. Conclusiones de esa índole generan una música en el pensamiento que me colma de placer³³

Se podría decir que el ensayo de Benjamin intenta articular esta idea para estudiar el fenómeno del arte y el movimiento inmanente a ésta que ha producido nuevas formas artísticas, específicamente, el cine y la fotografía. En otras palabras, para Benjamin la fotografía y el cine son sintomatología de algo que incluso trasciende al arte mismo, son sintomatologías históricas de un proceso histórico. Este es el sentido que tiene para Benjamin la idea de que las condiciones de posibilidad de determinado fenómeno sean un producto histórico de determinadas relaciones entre los hombres. Como nos dice Benjamin

También lo colectivo es corpóreo. Y la *physis*, que se organiza para él en la técnica, solo se genera según su realidad política y objetiva en aquel ámbito de imágenes en que la iluminación profana nos deja arraigar. Solo cuando en ella cuerpo y ámbito de imagen se interpenetran tan hondamente que toda la tensión revolucionaria, entonces, y solo entonces, se habrá superado la realidad hasta el mundo que el *Manifiesto comunista* se exige que se supere. (Benjamin 2018, 71)

La pregunta fundamental para cartografiar el ensayo de Benjamin es, por tanto, ¿qué cambio en la organización social de la técnica produce la emergencia del cine y la fotografía?

Para entender esta pregunta debemos retrotraernos al análisis de la “testificación histórica” en la obra de arte brindado por Benjamin. Para el autor alemán, la recepción de las obras artísticas ha estado históricamente tensionada entre, por un lado, la “testificación histórica” que produce la obra en su univocidad (en el hecho de su ‘aquí y ahora’) y, por otro lado, la tradición que determina y es determinada por la obra en todo momento histórico. Un ejemplo para ilustrar lo anterior podría ser: “una estatua antigua de Venus”, nos dice

³³ Carta de Benjamin a Adorno del 1 de Marzo de 1937.

Benjamin, “estaba en un contexto tradicional entre los griegos, que hacían de ella un objeto de culto, y, en otro, entre los clérigos medievales que la miraban como un ídolo maléfico” (Benjamin 2018). Es decir, el ‘aquí y ahora’ de la obra de arte, su unicidad, siempre había determinado la experiencia estética humana. Aunque la tradición que esté determinada por dicha obra de arte sea dinámica, en la medida en que depende, como toda relación sensorial, de las relaciones humanas históricamente determinadas. Benjamin le daría el nombre a esta testificación histórica que produce una obra artística en su unidad temporal y espacial (el que esté aquí en este momento y no allá) de *aura*.

Por esta misma razón el contenido aurático del arte sólo puede comenzar a afirmarse de forma *cultural*, es decir, el culto al original llevado a cabo por los iniciados. En otras palabras, la forma aurática de la obra de arte se desarrolla a través del culto “primero mágico y después religioso”. Sin embargo, en su devenir histórico, la forma aurática sufriría modificaciones. Queda muy marcado que, para poder afirmarse como tal, el arte tuvo que históricamente estar subsumido a la magia y la religión. Podríamos decir que este diagnóstico es parecido al hecho por Nietzsche sobre la filosofía y la necesidad que tuvo, para poder afirmarse, de estar gravitando alrededor de círculos teológicos. Para Benjamin, ahora bien, el arte comienza su emancipación del culto mágico y religioso a través de la universalización del culto al aura: “A medida que las prácticas artísticas se emancipan del regazo del ritual, aumentan las ocasiones de exhibición de sus productos” (Benjamin 2018). Benjamin se encarga de distinguir minuciosamente el “valor cultural” que le da génesis al arte del “valor exhibitivo” que es la forma más actualizada del arte, ya emancipada de su subsunción mágico-religiosa. Este movimiento de culto esotérico a exhibición exotérica es el movimiento mismo del arte entendido como *la experiencia del aura*. Esto quiere decir que, el arte moderno, con su dignidad propia, sigue estando mediada irremediabilmente por la experiencia aurática que produce el “aquí y ahora”.

Ahora bien, el elemento que irrumpe en esta configuración histórica del arte en torno al aura es la, llamada por Benjamin, reproductibilidad de la obra de arte. Para Benjamin la reproductibilidad (la posibilidad de “diluir” el original en una serie de copias) es también algo que ha acompañado la historia humana, nos cuenta como entre los griegos ya existían métodos de reproducción, aunque:

Sólo conocían dos procedimientos de reproducción técnica: fundir y acuñar. Bronces, terracotas y monedas eran las únicas obras artísticas que pudieron reproducir en masa. Todas las restantes eran irrepetibles y no se prestaban para ninguna reproducción técnica. (Benjamin 2018, 196)

Este estado de cosas iría progresivamente expandiéndose: xilografía litografía y fotografía son las formas que esta expansión de la reproductibilidad técnica iría tomando. El argumento de Benjamin en este punto establece que la masificación de la reproducción técnica se paga con el empequeñecimiento del aura:

Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, esa es la signature de una percepción cuyo sentido para lo igual y lo coetáneo en el mundo ha crecido tanto que, incluso por medio de la reproducción, le gana terreno al único e irrepetible. Se denota así en el ámbito de lo visual lo que en el de la teoría advertimos como un aumento de la importancia de la estadística. La orientación de la realidad a las masas y de estas a la realidad es un proceso de alcance ilimitado tanto para el pensamiento como para la percepción visual. (Benjamin 2018, 201)

Es decir, a medida que se masifica la reproductibilidad desaparece el aura. Sin embargo, si el argumento de Benjamin estableció que la reproductibilidad existe desde los griegos ¿qué habilita la masificación de ésta a la que Benjamin asistió y seguimos asistiendo? Para Benjamin el cambio fundamental, que se encuentra contenido en la fotografía y el cine, es el hecho de que la reproductibilidad termina diluyendo el *ethos* aurático del arte. Es decir, “la obra de arte reproducida se convierte, cada vez más, en la reproducción de una obra artística concebida para ser reproducida” (Benjamin 2018, 202). Esto Benjamin lo ve en la fotografía cuando comenta “de la placa fotográfica, por ejemplo, es posible hacer muchas copias; preguntarse por la copia autentica no tendría ningún sentido” (Benjamin 2018, 203) y lo mismo del cine y su masividad—nadie pregunta donde se proyectó el original de la película.

Como vimos, Benjamin estableció que la experiencia artística, en su subsunción al rito-religión y en su posterior emancipación de éstos, seguía siendo determinada por la auraticidad. Es decir, el arte, como experiencia del aura (ora cultural ora exhibitiva), tiene problemas para lidiar con formas que justamente suponen la disolución del aura. Por esa

misma razón Benjamin no ve en la fotografía y el cine formas simplemente yuxtapuestas históricamente a todas las demás formas artísticas sino, por el contrario, las ve como portadoras de la posibilidad de superar el arte y la auraticidad encarnada en ella. El comentarista de Benjamin, Jordi Maiso, da en el blanco cuando dice:

Pero lo que está aquí en juego no es tanto un arte nuevo como la superación del arte: su transformación en una práctica de vida que elimine todo lo superfluo, así como la separación entre lo político y lo privado, para poner el aparato técnico al servicio de una nueva relación de las masas con la realidad natural y social.

En esta parte el ensayo de Benjamin entiende la mediación de la reproductibilidad como la posibilidad de *politizar la estética*. Desarticulando con esto el último bastión donde la auraticidad se afirma; es decir, en el arte “autonomizado” de las prácticas premodernas que lo parasitaban pero basado aún en la auraticidad-- ahora en la del “aquí y ahora” que se exhibe. Benjamin, al examinar el cine y la fotografía, determina como en estas dos formas estéticas la aniquilación del aura permite articular la organización política de las masas.

En esta constelación se mueve el ensayo de Benjamin, dígame, en articular políticamente las masas a través de formas estéticas a las cuales su contenido aurático ha sido drenado. Se puede ver una clara contraposición entre reproducción y aura, pues bien, la primera se encarga de empequeñecer a la segunda; a través de este empequeñecimiento la política puede ser articulada por medio de las formas artísticas de la reproductibilidad. Esta “nueva relación de las masas con la realidad natural y social” es básicamente la relación de las masas con la fuerza política que ellas encarnan en las sociedades civiles modernas. No es de extrañar que para Benjamin la fotografía y el socialismo nacieran a la vez.

La idea de que el ensayo de Benjamin no es meramente un tratado de estética sino que contiene una profunda teoría política es algo que el mismo Theodor Adorno reconoció en su lectura de dicho ensayo. Adorno nos dice “Las breves frases sobre la desintegración del proletariado como ‘masa’ mediante la revolución están entre las más profundas y poderosas en teoría política que encontré desde que leí Estado y revolución” (179). Esta es la forma que también toma nuestra lectura del ensayo de Benjamin, es decir, lo vemos como un resultado de su método histórico, de la crítica inmanente³⁴; el método ahora preguntándose

por las determinaciones históricas del arte y sus condiciones de superación. Solamente entendiéndolo de estas formas las críticas que Adorno le formula adquieren significación.

Adorno considera que Benjamin logra examina la obra de arte como una forma histórica (ora determinada como tabú mágico ora como símbolo teológico, en suma, diferenciado históricamente dado al dinamismo mismo que le confiere ser una forma social). Sin embargo, Adorno deja entrever que Benjamin le otorga de forma arbitraria al arte autónomo la característica de ser la representación aurática contemporánea, y como tal éste tiene un carácter contrarrevolucionario. Adorno le comenta a Benjamin: “me parece que el centro de la obra de arte autónoma no se encuentra en el lado mítico (aurático) sino que es en sí dialéctico: en él se entrelaza lo mágico con el signo de la libertad” (172) Es decir, para Benjamin la emergencia de la autonomía es inherentemente contrarrevolucionaria, contrapuesta a la emergencia revolucionaria de las masas proletarias.

Un tratamiento propiamente dialéctico de la autonomía (“dialéctizar la autonomía”, como le dice Adorno a Benjamin) tendría que dinamizar completamente la polaridad autonomía-reproducción. Vale decir, en la autonomía debe haber reproducción y en la reproducción debe haber autonomía. El argumento de Adorno implica que la revolución de las masas proletarias tiene como objetivo la eliminación del estadio histórico donde, por un lado, la autonomía se entiende contrapuesta a la reproducción. Y que, por otro lado, la reproducción funcione comandada por la ciega ley de la subjetividad privada (autonomía). En otras palabras, como el caso del “valor exhibitivo” nos deja claro, la reproducción habilita la posibilidad de afirmar la autonomía artística de la forma histórica más firme que haya existido. Esto quiere decir que ni el cine ni la fotografía son inmediatamente no auráticos. Esto es algo que Benjamin reconoce en el caso del *retrato* en la fotografía y en el de la *personality* en el cine. Y que posteriormente aceptaría en relación al cine sonoro.

El argumento de Benjamin, como Adorno se percató, detiene el dinamismo histórico del aura: “Estoy convencido de que nuestras mejores ideas son siempre aquellas que no podemos pensar hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, me parece que el concepto de aura todavía no está pensado hasta sus últimas consecuencias.” (Adorno 415). Si lo que Benjamin busca es “tomar partido” por un lado de la contienda (reproductibilidad

³⁴ Para un tratamiento sistemático de la crítica inmanente véase el capítulo 1 y el apartado 2.3 del capítulo 2.

versus aura) se aleja del tratamiento dialéctico que busca, más bien, abolir la contienda. Y es que, el proletariado como sujeto histórico tiene su génesis en la sociedad burguesa misma; aunque (como bien entienden Benjamin y Adorno) la revolución proletaria busque abolir el dominio clasista, su génesis dependió enteramente de la afirmación de la sociedad burguesa. Adorno se refiere a esto diciendo:

Sin embargo, la autonomía, es decir, la forma cósmica de la obra de arte no es idéntica a lo mágico que se encuentra en ella: así como no se perdió por completo la cosificación del cine, tampoco se perdió la cosificación de la gran obra de arte; y si bien sería burguesamente reaccionario negar esa cosificación desde el ego, el refutarla en el sentido del valor de uso inmediato se encontraría en el límite del anarquismo. *Les extrêmes me touchent*, como a usted: pero solo si la dialéctica de lo superior es equivalente a la de lo inferior, no si lo superior simplemente se desmorona. Ambas llevan en sí los estigmas del capitalismo, ambas contienen elementos de la transformación; ambas son las mitades desgarradas de la libertad en su totalidad, la que, no obstante, no puede obtenerse de la suma de las dos: sacrificar una por otra sería propio del romanticismo, o bien del romanticismo burgués de la conservación de la personalidad y de toda la magia, o bien del romanticismo anarquista que confía ciegamente en el poder autónomo del proletariado en el proceso histórico, del proletariado que, por cierto, está producido él mismo según la burguesía. (Adorno 174-175)

Esto quiere decir que la verdadera posición “dialéctica” no es optar por la burguesía o por el proletariado sino optar por la aniquilación de ambos como síntoma de una sociedad dividida en clases (mitológica, en términos de Adorno y Benjamin). El movimiento de Benjamin, de optar unilateralmente por la reproducción, detiene el movimiento del aura, ahora presentándose como espectro que te mira, tieso, desde el otro lado de la calle. Pero “no hace falta tenerle miedo, ni tampoco ontologizar nuestro miedo” (Adorno 177). Para Adorno, Benjamin termina por “ontologizar” su miedo a la autonomía desenfrenada que significan las relaciones sociales capitalistas. Esto es lo que Adorno denominó el carácter “masoquista” del ensayo de Benjamin. Dirk Braunstein sintetiza este punto cuando nos dice:

Adorno claims (...) he views Benjamin's mythologization of de-mythologisation as grounded in a 'masochism stemming from fear of the proletarian element of proletarian revolution –a fear comparable to 'the bourgeois artist's fear of the 'philistinism' of revolution'. Believing Benjamin knows that 'this attitude is reactionary', Adorno sees him drawing an undialectical conclusion: the abstract negation of all that is bourgeois and not genuinely proletarian. (Braunstein 51)

Y es que, la propuesta benjaminiana de politización del arte intenta eliminar la autonomía del sujeto moderno, denunciándola como aurática y aparente, para diluirla en la masa proletaria. En ese sentido es una negación abstracta de la autonomía capitalista, esto quiere decir que simplemente se opone como algo *diferente* a la autonomía; no se intenta *afirmar a través de la negación de la autonomía*, que es la verdadera forma dialéctica de superación. En ese sentido, el elemento destructivo que arrastra al aura hacia su aniquilación es la propia dinámica contradictoria del aura misma. Adorno le comenta a Benjamin:

No es que quiera poner a salvo la autonomía de la obra de arte como reserva y creo, igual que usted, que lo aurático de la obra de arte está justamente por desaparecer; no solo por la reproductibilidad técnica, dicho sea de paso, sino por sobre todo por el cumplimiento de la propia ley formal autónoma. (Adorno 174)

Ahora bien, la forma inmanente de negación de la autonomía es esta descrita por Adorno, vale decir, "por el cumplimiento de la propia ley formal autónoma". La de Benjamin es una versión no completamente aplanada en su inmanencia, de esto se deriva una comprensión de la "autonomización" moderna como un empobrecimiento experiencial. Esto es algo que ya perfilaba desde *Dirección única* cuando proclamaba que "el calor se está yendo de las cosas" y el hombre "debe compensar su frialdad con el calor propio para no helarse al entrar en contacto con ellos". Sin embargo, esto está lejos de ser una determinación específica de la emergencia de autonomía; la pregunta que hubiese mostrado la determinación histórica (y dialéctica) de la autonomía debía ser ¿cuál es la función social de la autonomía?

El movimiento hacia la "departamentalización del espíritu" o autonomización debe revelarse a través del proceso histórico mismo. Benjamin (y Adorno) veía el dinero como

“el centro de todos los intereses humanos” (Benjamin 50). La teoría del fetichismo de Marx les ayudó a afirmar teóricamente dichas consideraciones sobre el dinero, esto es precisamente porque el dinero es una relación entre las cosas al margen de las personas, mas específicamente, es la relación que media entre las personas. Marx lo sintetiza de la siguiente manera:

El comportamiento puramente atomístico de los hombres en su proceso social de producción, y por consiguiente la figura *de cosa* que revisten sus propias relaciones de producción –figura que no depende de su control, de sus acciones individuales conscientes--, se manifiesta ante todo en que los productos de su trabajo adoptan en general la forma de mercancías. El enigma que encierra el *fetichismo del dinero* no es más, pues, que el enigma, ahora visible y deslumbrante que encierra el *fetichismo de la mercancía*. (Marx 113)

Es decir, la autonomía es la contracara de la emergencia del dinero como mediador general del proceso humano. Todo sucede a través del dinero, todo está encadenado. Esto significa que el dinero es, a la vez, el responsable de conectar a los individuos autónomos. Pero el dinero no es más que la mercancía designada para reflejar el valor de todas las demás, la forma-mercancía es la encargada de ordenar a los individuos, pese a ellos mismos. Estas son las implicancias profundas de que sea la “propia ley de la autonomía” la que aniquile a la autonomía misma. La abolición del dinero es simultánea a la abolición del individuo autónomo. Benjamin tuvo teóricamente problemas para hacerse con este punto, en su acción quijotesca contra la autonomía se enredó los pies en la contradicción misma de la modernidad. Sólo a través de la forma-mercancía se devela como la interconexión, buscada por Benjamin en la reproductibilidad, se universaliza velozmente en la modernidad. Pero solo se puede universalizar esta interconexión (que es la sociedad misma) si queda a gobierno de la “ciega ley” del valor. En la forma propiamente comunista de universalización esta interconexión podrá ser gobernada conscientemente, no por las cosas (mercancías) al timón. Esta idea Adorno la moviliza contra la teoría de la distracción benjaminiana cuando dice:

La teoría de la distracción no me convence por completo, a pesar de su impactante seducción. Aunque solo fuese por la simple razón de que en la sociedad comunista

el trabajo estará organizado de modo que ya nadie estará tan cansado y atontado como para necesitar distracción (Adorno 175)

La elección unilateral de Benjamin por la “reproducción” simplifica la contradicción de la modernidad. En la dinámica de venta de fuerza de trabajo por dinero conviven autonomía y mercancía, de hecho, se afirman simultáneamente. Mientras más estables sean las leyes de intercambio más seguro será (tanto para el comprador como para el vendedor) relacionarse a través de las mercancías. Que el proletariado sea parido por las leyes históricas burguesas no es otra cosa que el hecho de que siempre ha estado determinado con la necesidad de vender su fuerza de trabajo para poder seguir existiendo. La sociabilidad sucede a través de cosas (dinero, mercancía), tampoco es claro, por tanto, qué hacer.

La insistencia de Adorno para que Benjamin insistiera en el análisis de la forma de la mercancía radica principalmente en este punto, sólo a través del estudio del “mundo de la subjetividad objetivada”, es decir, de la mercancía como objetividad social, se puede develar el rol que la autonomía juega en esta. Cualquier intento de eliminación de la individualidad (autonomía o “compartimentalización”) que eluda este punto quedará en la simple queja unilateral, no en la crítica transformadora. Por tanto, otra pregunta que Adorno le plantea al ensayo de Benjamin es *¿qué potencias históricas son habilitadas por la autonomía?* Adorno condensa sus impresiones de la siguiente forma:

Por más dialéctico que sea su trabajo, no lo es en el caso de la obra de arte autónoma misma; este no toma en cuenta la experiencia elemental, que para mí se hace cada día más evidente en la propia experiencia musical, según la cual la consecuencia más extrema de seguir la ley tecnológica del arte autónomo modifica precisamente esta experiencia, y en vez de acercarla a la tabuización y a la fetichización, la aproxima al estado de libertad de lo que puede producirse conscientemente, de lo factible de hacer. (Adorno 172)

Adorno posa la mirada en un hecho profundo que es necesario analizar. La autonomía habilita fundamentalmente la posibilidad histórica de determinar conscientemente la forma del gasto de trabajo. En la forma capitalista, esta posibilidad choca constantemente con lo que *debo hacer*; que a su vez es establecido conforme a las fluctuaciones de venta de fuerza de trabajo. Esta es la determinación histórica del *shock* benjaminiano: la anarquía propia de

la forma de organizar la vida amparada en la ley de la subjetividad privada. Por tanto, la elección unilateral de la reproducción nubla la mirada dialéctica de Benjamin en relación con las potencias encerradas en la autonomía. El gesto de cerrar los ojos ante el miedo.

En síntesis, el problema que Adorno ve en el ensayo de Benjamin es enteramente metodológico. Es decir, Benjamin no logra afirmar la inmanencia (exigida por la crítica inmanente) para criticar la autonomía de la obra de arte moderna. Esto queda explícito al establecer una alteridad de la cual afirmar su crítica, es decir, la reproductibilidad. Esto arrastra a Benjamin a considerar que lo necesario para aniquilar la autonomía moderna es afirmar la acción política a través de formas artísticas no-auráticas; nunca de examinar las mediaciones entre aura y reproductibilidad/ autonomía y masificación.

4.4. El París del segundo imperio en Baudelaire.

La idea de que Benjamin escribiera un ensayo sobre Baudelaire se puede rastrear al menos hasta 1936³⁵. Era una idea muy emparentada con el proyecto de los Pasajes, en donde Benjamin intentaba articular la experiencia histórica del siglo XIX a través de la configuración social de París, de ahí viene la idea de los Pasajes como “protohistoria del capitalismo”. Por esta razón Baudelaire le servía a Benjamin como imagen dialéctica de la configuración histórica de París, de esa forma se le propuso a Benjamin su ensayo sobre Baudelaire, es decir, como un “artículo que trate los temas fundamentales de Baudelaire” (Correspondencia p187).

Ahora bien, dicho ensayo fue elaborado dos veces por Benjamin, la razón de esto fueron las críticas emitidas por Adorno a la primera redacción. Una versión final del ensayo, posterior a las críticas de Adorno la podemos encontrar en el compilado de *Illuminaciones* de Walter Benjamin bajo el nombre de ‘Algunos temas en Baudelaire’, en ellos Benjamin utiliza su método histórico (su versión del materialismo histórico) para ver la emergencia de arquetipos y formas sociales que son tratadas por Baudelaire a lo largo de su obra. Entre ellos Benjamin analiza el *flâneur*, el *shock*, el *aura*, la *masa*, el juego de azar, etc. Todos los análisis enmarcados en el método histórico de Benjamin, es decir, captando las

³⁵ Carta de Adorno a Benjamin del 28/5/36

descripciones literarias de fenómenos que hace Baudelaire como una emergencia histórica con sus condiciones de posibilidad dadas por determinadas relaciones entre los hombres. En nuestro análisis sintético de la discusión entre Adorno y Benjamin nos centraremos precisamente en los argumentos de Adorno para rechazar la publicación de la primera versión del ensayo de Benjamin.

En el *flâneur* Benjamin ve la figura histórica de la multitud desalmada moderna. Nos dice Benjamin:

Haber sido empujado por la multitud es la experiencia que Baudelaire destaca como decisiva e inconfundible entre todas las que hicieron de su vida lo que esta llegó a ser. La brillante apariencia de una multitud inquieta y dotada de alma propia, que había fascinado tanto al flâneur, se ha apagado para él. Y, con tal de tener aún más clara la bajeza de esta, fija su mirada en el día en que incluso las mujeres perdidas y los parias harán causa común con un estilo ordenado de vivir, condenarán el libertinaje y no pensarán más que en dinero. (...) De eso está hecha la vivencia a la que Baudelaire otorgó el peso de una experiencia. Indicó el precio por el que puede tener la sensación de lo moderno: la destrucción del aura en la vivencia del shock. (Benjamin 2018, 305-306)

Esto quiere decir que hay una continuidad temática entre los temas expresados en ensayos anteriores de Benjamin y este, justamente todos están enmarcados en el intento por comprender la modernidad capitalista. Sin embargo, cuando Benjamin determina históricamente un rasgo particular de Baudelaire no puede “analizarlo materialistamente” sin un análisis a la forma de la mercancía. Si Benjamin pretende utilizar su historia-natural para extraer determinaciones históricas de la obra de Baudelaire es “metodológicamente desafortunado” como le criticará Adorno “tornar ‘de forma materialista’ los rasgos particulares evidentes, propios del ámbito de la superestructura, poniéndolos inmediata e incluso causalmente en relación con los rasgos emparentados de la base. La determinación materialista de los caracteres culturales solo es posible mediada por el proceso general”³⁶

³⁶ Carta de Adorno a Benjamin del 10 de noviembre de 1938.

Es decir, para captar la expresión histórica contenida en la obra de Baudelaire se debe desplegar la “unidad de la modernidad” desde la mercancía y sólo en dichas expresiones la obra de Baudelaire podrá brillar históricamente; lo contrario, y lo que Adorno considera que Benjamin hace, es simplemente usar los motivos de Baudelaire y considerarlos como directamente productos de la modernidad capitalista. Adorno le comenta a Benjamin:

Aunque los poemas sobre el vino de Baudelaire estén siempre motivados por el impuesto al vino y las *barrières*, el retorno de aquellos motivos en su obra no puede determinarse de otro modo que a través de la tendencia social y económica general de la época, es decir, en el sentido del planteo de su trabajo *sensu strictissimo*, mediante el análisis de la forma de la mercancía en la época de Baudelaire. (...) Los Pasajes en su forma definitiva no podrán sustraerse a tal obligación.

En otras palabras, lo que Adorno le critica exactamente a Benjamin es el hecho de que, en su análisis histórico de la obra de Baudelaire, no haya partido desde la unidad de la modernidad, es decir, la mercancía. Lo central de la crítica contenida en el “Baudelaire de Benjamin” es que Adorno consideraba que Benjamin traicionaba su propia empresa epistemológica de la historia-natural al analizar de forma tan poco inmanente la obra de Baudelaire. Adorno se refiere a esto cuando comenta:

Su solidaridad con el Instituto, sobre la que nadie puede estar más contento que yo, lo movió a rendirle tributos al marxismo, que no le hacen bien ni a él, ni a usted. Al marxismo, porque no tiene lugar la mediación a través del proceso social general y así a la enumeración material se le atribuye un modo supersticioso casi un poder de iluminación que nunca está reservado a la indicación pragmática, sino solo a la construcción teórica. No le viene bien a la sustancia suya más propia, en tanto que se ha vedado a usted mismo las ideas más audaces y fructíferas gracias a una especie de censura previa basada en las categorías materialistas (que de ningún modo coinciden con las marxistas), aunque fuera solo en la forma de la mencionada postergación.

En otras palabras, Adorno considera que Benjamin, al hacer un análisis que colisione inmediatamente estructura y superestructura, termina traicionando su propio impulso metodológico. Ahora bien, dicho impulso metodológico fue el mismo que, al comienzo de

la década del 30, vinculó a ambos autores³⁷, por esa razón Adorno le comenta a Benjamin que “Las afinidades electivas y el libro sobre el Barroco son mejor marxismo que el impuesto al vino y la deducción de la fantasmagoría a partir de los *behaviors* de los columnistas literarios.”. Es decir, en los textos donde Benjamin alcanza de forma más lograda su empresa de la historia-natural, a criterio de Adorno, son los que mejor ponen en relación base y superestructura, no de una forma inmediata sino expresando sus mediaciones históricas.

En síntesis, lo que Adorno le critica al “Baudelaire de Benjamin” está igualmente emparentado con las dos críticas expuestas arriba. Es decir, le critica una inmanencia alcanzada de forma defectuosa e incompleta, ahora bien, en el Baudelaire queda más patente que su crítica también implica “salvar a Benjamin de Benjamin mismo” en el sentido de que lo que intenta salvar Adorno es la historia-natural contra su degradación en un marxismo vulgar. Una perspectiva propiamente materialista debe reconstruir las mediaciones del proceso histórico humano; no simplemente referir una característica particular a un contexto histórico general: esta es la diferencia entre un salto arbitrario del particular al universal y una mediación dialéctica entre el particular y el universal. Si la crítica inmanente es el método adecuado para estudiar la cosificación se tiene que garantizar la completa inmanencia del método, no una exterioridad entre base y superestructura, de la que a veces Benjamin pecaba.

³⁷ Para un análisis de este “impulso metodológico” y como vincula a ambos autores véase el capítulo 1 y 2.

Conclusiones

Nuestro argumento sostiene que la crítica de Adorno, *grosso modo*, radica en cuestionarle a Benjamin el que no haya determinado adecuadamente la “mediación objetiva” de la modernidad capitalista, es decir, la mercancía. Las dinámicas de trabajo abstracto son las que permiten volver abstractos los hilos que nos unen a la sociedad como su producto. Si Benjamin descarta la mercancía como mediación objetiva su análisis de la fragmentación, que en la modernidad “departamentaliza” a los individuos, queda sin captar su necesidad histórica. Dos cosas suceden si no se capta la necesidad histórica de la individuación: por un lado, la experiencia social en forma privada que representa la mercancía no tendría materialidad en la que afirmarse. Lo cual llevaría a Benjamin a buscar esta necesidad en experiencias “oníricas” en las que se desarmaría la individualidad; Adorno, al percatarse de esto, le comenta a Benjamin “El hecho de que en el colectivo que sueña no haya diferencias de clases es una señal de advertencia lo suficientemente clara”³⁸. Por explicar lo comentado por Adorno, la “advertencia” que este hecho le debía dar a Benjamin es que si no se capta la “unidad material” de la modernidad (es decir, la mercancía) dicha unidad sólo podrá reemplazada por una abstracción frente a las relaciones humanas actuales. Esto quiere decir que cualquier “conciencia colectiva” desde la que quiera partir un análisis materialista no puede analizarse sin relación a la “verdadera objetividad” de la subjetividad alienada. Adorno sintetiza precisamente este punto al decirle a Benjamin:

La conciencia colectiva está expuesta a crítica en ambos extremos: desde el punto de vista del proceso social, en tanto hipostasia imágenes arcaicas allí donde se

³⁸ Carta de 5/8/1935.

producen imágenes dialéctica mediante el carácter de mercancía, mas no en un yo-colectivo arcaico, sino en los individuos alienados por la sociedad burguesa; desde el punto de vista de la psicología, en tanto, como dice Horkheimer, el yo-masa solo existe cuando suceden terremotos o catástrofes en masa, mientras que la plusvalía objetiva se impone precisamente en y en contra de los sujetos particulares. La conciencia colectiva fue inventada solo para distraer la atención de la verdadera objetividad y su correlato, la subjetividad alienada.³⁹

En otras palabras, en la dinámica fetichista de la subjetividad alienada en la mercancía se encuentra el correlato de la objetividad social; la conciencia colectiva, por tanto, está enajenada en la mercancía, de ella sólo tenemos las huellas (captadas en el cine o en la fotografía) de un proceso social que sucede a espaldas de los actores individuales. Esta es la necesidad misma de la “atomización” moderna, en un sentido mucho más preciso, esto hace que la “colectividad” no sea aprehensible inmediatamente sino solo a través del producto social devenido cosa, a través de la mercancía. En este punto insiste Adorno al reconstruir el debate con Benjamin en sus clases sobre dialéctica posteriores⁴⁰.

Por otro lado, la imposibilidad de Benjamin para captar la necesidad histórica de la fragmentación capitalista acercaría a Benjamin metodológicamente al historicismo que tan ferviente y sagazmente se encargó de criticar. “El historicismo” nos dice Benjamin “ofrece una imagen ‘eterna’ del pasado; en cambio, el materialista histórico plantea una experiencia con él que es única. Deja a otros que dilapiden sus fuerzas con la puta del “erese una vez” en el burdel del historicismo. Él sigue siendo dueño de sus fuerzas y es lo suficientemente valiente y fuerte como para hacer saltar por los aires el continuo de la historia” (Iluminaciones, p316) Si Benjamin no logra conectar este pasado, a través de sus mediaciones (la mercancía), con el presente, su forma de materialismo histórico será tan

³⁹ Carta de 5/8/1935

⁴⁰ “La tendencia en Benjamin era remitir la cuestión de la determinad materialista de la realidad entera, tal como también tiene un carácter clave, según su teoría, en la posera de Baudelaire, remitir esta cuestión sin ninguna mediación a experiencias puntales tales como el impuesto al vino, los locales baratos, el trapero y esas cosas.” El problema para Adorno, en suma era el de que: “uno no puede contentarse con entresacar algunos núcleos temáticos de la realidad capitalista, tal como los que tuvo a la vista Baudelaire, e invocarlos para explicar su contenido, sino que hay que derivar, pongamos, el carácter de la mercancía, que de hecho en Baudelaire juega un rol muy central, a partir de la estructura social entera y luego intentar percibir de alguna manera el reflejo subjetivo de la forma de la mercancía en esta lírica, pero no conformarse con motivaciones puntales.” (Adorno, introducción a la dialéctica, 177)

abstracto como el que él crítica en el historicismo. Adorno advierte esto cuando critica la ambigüedad con la que la referencia al fetichismo de la mercancía aparece, en palabras del colaborador de Benjamin “El concepto de fetiche de la mercancía-tal como también ha de ser su intención- tiene que ser documentado con las citas correspondientes de aquel que lo descubrió” (Cartas 150).

Para sintetizar, durante la década del 30 los críticos alemanes poslukacsianos Theodor Adorno y Walter Benjamin emprentaron sus propuestas teóricas en torno a intentar analizar la sociedad como totalidad, una totalidad dada en fragmentos. En núcleo de encuentro podría ser resumido bajo la idea de historia-natural, como vimos. Sólo este método lograría estudiar la historia como la forma natural que toma el proceso vivo para los seres humanos; sin embargo, Adorno, desde su *Actualidad de la filosofía*, consideraba que este proceso sólo podía ser analizado “objetivamente” a través del mediador cosificado del proceso social, la forma mercancía. Benjamin, a ojos de Adorno, no tomó la misma radicalidad a su método histórico-natural. Todas las veces que Adorno le criticó a Benjamin que debía tratar más sistemáticamente el hecho de que la “forma mercancía sea la que le de unidad a la modernidad” justamente radica en que a través de dicho enfoque (es decir, el fetichismo de la mercancía) se podría analizar inmanentemente la sociedad como una unidad histórico-natural.

Ahora bien, qué tanto perjudica esta “miopía” dialéctica de Benjamin al proyecto benjaminiano mismo es algo que escapa de las intenciones de esta tesis; tampoco si hay un eco en la teoría adorniana de un sesgo similar en relación a la individuación. Sin embargo, esta tesis podría ser leída como un intento de articular la relación entre Adorno y Benjamin a través del fetichismo marxiano y la filosofía marxista *a la* lukacs; los puntos donde ambos autores se distancian brillan punzantemente cuando son desplegados desde este conjunto de argumentos.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Filosofía de la nueva música* . Madrid: Akal, 2003.
- Adorno, Theodor. «La actualidad de la filosofía.» En *Actualidad de la filosofía*, 71-102. Barcelona: Paidós, 1991.
- Adorno, Theodor. «La idea de historia natural.» En *Actualidad de la filosofía*, de Theodor Adorno, 103-134. Barcelona: Paidós, 1991.
- . *Minima Moralia* . Madrid: Akal, 2021.
- . *Prismas*. Madrid: Sarpe, 1984.
- . *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Akal, 2012.
- Adorno, Theodor W. *Introducción a la dialéctica* . Buenos Aires : Eterna Cadencia Editora, 2013.
- . *Prismas*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.
- Benjamin, Walter. *Dirección única*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2021.
- . *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona: Península, 1988.
- . *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada Editores, 2012.
- . *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, 2018.
- . *The Correspondence of Walter Benjamin*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Bonefeld, Werner. *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- Brassier, Ray. «Concrete-in-Thought, Concrete-in-Act: Marx, Materialism, and the Exchange Abstraction.» *Crisis & Critique*, 2018: 111-129.
- Brassier, Ray. «Extraña Igualdad: Marx, Hegel y la lógica de la alienación.» *Contra Cultura*, 2021: 63-75.
- Braunstein, Dirk. *Adorno's Critique of Political Economy* . Leiden: Brill, 2022.
- Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor, 1995.

- . *Origen de la dialéctica negativa*. Argentina: Eterna Cadencia, 2011.
- Buck-Morss, Susan. «The Dialectic of T.W. Adorno.» *Telos*, 1972: 137-144.
- Carrera, Juan Iñigo. *Conocer el capital hoy*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2007.
- Cook, Deborah. *Adorno on Nature*. New York: Routledge, 2011.
- Cruz, Chaxiraxi Escuela. «Hacia una filosofía materialista: la idea de Naturgeschichte en la obra de Theodor Adorno.» *Revista de filosofía*, 70, 2014: 75-87.
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Mexico: Colofon, 2013.
- Fenves, Peter. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. California: Stanford University Press, 2011.
- Ferreris, Davis S. *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: University Press, 2004.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz Editores, 2011.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Orbis, 1985.
- Hempel, Carl G. *Filosofía de la Ciencia Natural*. Madrid: Alianza, 2003.
- Huhn, Tom. *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Hullot-Kentor, Robert. *Things Beyond Resemblance: on Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Jameson, Fredric. *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2010.
- Jarvis, Simon. *Adorno: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 1998.
- Jay, Martin. *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Jay, Martin. «Positive and Negativity Totalities: Implicit Tensions in Critical Theory's Vision of Interdisciplinary Research.» *Thesis Eleven* 3, 1981: 72-87.
- . *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and The Institute of Social Research 1923-1950*. Los Angeles: University of California Press, 1973.
- Jeffries, Stuart. *Gran Hotel Abismo. Una biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Colección noema, 2018.
- Krhal, Hans-Jürgen. *The political Contradictions in Adorno's Critical Theory*. Telos, 1974.
- Löwy, Michael. *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*. Oxford: NLB, 1979.
- . *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Habana: Grijaldo, 1968.

- Maiso, Jordi. *Desde la vida dañada: La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Madrid: Siglo XXI, 2022.
- . *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2010.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI, 2008.
- . *El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2020.
- . *El Capital: Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2021.
- . *Llamando a las puertas de la revolución*. Barcelona: Penguin Random House, 2019.
- . *Textos Selectos*. Madrid: Gredos, 2011.
- Oyarzún, Pablo. *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: LOM, 2009.
- Peter E. Gordon, Espen Hammer, Max Pensky. *A Companion to Adorno*. Wiley-Blackwell, 2020.
- Postone, Moishe. *Time, Labour and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Pozo, Antonio Gutiérrez. «La filosofía de Hegel o el espíritu en busca de definición.» *Bajo Palabra*, 2021: 389-410.
- R, Pablo Oyarzún. «De lenguaje, historia y poder: nueve ensayos sobre filosofía contemporánea.» De Pablo Oyarzún, 161-246. Santiago de Chile: Colección Teoría, 1999.
- Romero, Andrés. «Reseña de Werner Bonefeld & Chris O'Kane. Adorno and Marx.» *Littera Scripta. Revista Filosofía*, 5: 162-171.
- Rose, Gillian. «Review of Susan Buck-Morss, The Origin of Negative Dialectics and Zoltan Tar, The Frankfurt School.» *History and Theory No. 1*, 1979: 126-135.
- . *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. New York: Columbia University Press, 1978.
- Schweppenhäuser, Gerhard. *Theodor W. Adorno: An Introduction*. London: Duke University Press, 2008.
- Starosta, Guido. *Marx's Capital: Method and Revolutionary Subjectivity*. Chicago: Heymarket Books, 2017.
- Toscano, Alberto. «Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben's The Kingdom and the Glory.» *Angelaki*, 2011: 125-136.
- Werner Bonefeld, Chris O'Kane. *Adorno and Marx*. Gran Bretaña: Bloomsbury Academic, 2022.

