

*Eins und Unendlich,
vernichtet,
ichten.
Licht war. Rettung.
Paul Celan. Strette.*

Uno e Infinito
se destruyeron,
Yoieron.
Luz fue. Salvación.

Reverberaciones en un *pathos* radical. Tiempo y espacio en Benjamin, Schmitt y Heidegger.

Luego del fracaso de la República de Weimar, el mundo de ideas alemán se constituyó en un territorio conspicuo en el cual dirimir una específica vía a la modernidad o la oposición a la misma. En nuestro escrito, la exégesis de esta querella entre movimientos del pensar, requiere reparar en la radical redención interpretativa¹.

Al tematizar la eminente obra benjaminiana, haremos hincapié en su *forma mentis*, ligada a la restitución de la vida en la experiencia pretérita². Sin más, estimamos que gracias a su aporte, habrá de ser posible inaugurar una hermenéutica politizada apoyada en imágenes dialécticas.

Pues bien, parte de la producción de Walter Benjamin fue concebida a la luz de un totalitarismo que instauró la eliminación física a través del estado de excepción. Por ello, alejada de su filosofía aunque inmersa en un horizonte epocal en el que un macro-hombre deglutía su alteridad, la *Revolución conservadora* vindicó la criminal reactualización hitleriana. De este modo, en sus ciernes, el pensamiento schmittiano y el heideggeriano han reposado en el peligro y la excepción, en el estado de resolución y la llamada a la autenticidad. Sin embargo, la patentización más acabada de un decisionismo que pretendió vivificar la *substantia* romana y de un proto-paganismo imbricado en la tematización del *ser-para-la-muerte* reverbera una vez más

¹ Estimamos necesario explicitar que es en la misma *Mittleuropa* donde se prohija la hermenéutica. Con posterioridad a la reforma luterana, el vínculo entre *verbum* y *fides*, entre el texto y el sujeto creyente, comportó un nuevo modo de reflexión caro al pietismo profesado por Friedrich Schleiermacher. Aunque en sus inicios la *hermeneia* implicó una tematización dirigida a entronizar la propia conciencia, nuestra cifra propone asumir la relevancia del lenguaje pero ya no para analizar la fusión de almas entre el exégeta y el autor estudiado sino para que el hombre, en tanto ser finito, consiga advertir que aunque un horizonte de sentido lo precede, la trama histórica puede ser transformada. Así, siguiendo al autor de *Wahrheit und Methode* problematizamos la hermenéutica como la prosecución de un diálogo llamado pensar. De este modo, el lenguaje pervive en su carácter de autoolvido esencial, permitiendo el bello trasuntar a una mimesis transformacional. Para ello ver: Gadamer, Hans-Georg, *Ästhetik und Hermeneutik, Estética y hermenéutica*, Madrid, Editorial Tecnos, 2001, p. 57 y *Der Anfang des Wissens, El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2001, p. 131.

² Debemos buena parte de nuestra reflexión a Theodor Adorno quien supuso el pensamiento de Walter Benjamin no a la manera de un crear a partir de la Nada sino como promesa de felicidad. Pues bien, si el hombre se transformara en escenario de la realización objetiva, su filosofía determinaría lo más nuevo como figura de lo más antiguo. “Por eso el centro de la Filosofía de Benjamin es la idea de la salvación de lo muerto como restitución de la vida desfigurada por la culminación de su propia cosificación hasta descender a lo inorgánico.” Para lo antedicho remitimos a: Adorno, Theodor, *Über Walter Benjamin, Sobre Walter Benjamin, Recensiones, artículos, cartas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, pp. 26-27.

en lo paradójal. Así, alejada del *Modernismo reaccionario*, la preciosa obra de Walter Benjamin impregna y se ve modelada por su *Zeitgeist*.

Constituirán una *liaison* entre el último y los intelectuales apologetas del hitlerismo, no sólo sus horizontes simbólicos sesgados por una *praxis* destructiva, sino también, sus notables disquisiciones políticas y estéticas acerca del tiempo y el espacio. De manera que introduciremos la mirada, es decir, la exposición de la relación entre la visión y el movimiento. Con Maurice Merleau-Ponty podremos decir, pues, que “el ojo es *eso que* se ha conmovido por cierto impacto del mundo y lo restituye a lo visible por los trazos de la mano”³. Agregamos nosotros, la *stella rectrix* benjaminiana presenta la inmanencia de una mirada que abisma al continuo espacio-temporal, y así, logra politizar la hermenéutica.

Toda vez que la labor del lenguaje redundaba en el *clinamen*, en la desviación infinitesimal que funda un *mundo*, el ojo avizor benjaminiano hubo de reparar, como es conocido, en el *Angelus Novus*. Si el ángel de la historia vuelve su rostro al pasado para ver la catástrofe que amontona ruina sobre ruina hasta el cielo; el progreso sopla sus alas hacia el futuro. De cualquier manera, Benjamin imagina la invención kleeana queriendo detenerse, despertando a los muertos y recomponiendo lo despedazado. ¿Acaso no comporta esto un sino trágico? ¿No es la terminología el momento propiamente poético del pensamiento y las elecciones terminológicas, por extensión, la imposibilidad de la neutralidad? ¿No ha de transubstanciarse Paul Klee en Otto Dix y el *Angelus Novus* en *Der Krieg*? En tanto conjunción de conflagración y dolor la serie dixiana, distinguida representante de la *Nueva Objetividad*, nació de los vestigios del expresionismo para retornar críticamente a la *aséptica* modernidad y su *buena conciencia* burguesa y ser derruida por el nacionalsocialismo. Aun así, la filosofía del autor del *Passagen-Werk* pervive en una conjura pues no se caracteriza meramente por un regreso trágico a los cánones compositivos tradicionales, sino a la vez por una novedosa mirada⁴ sobre la intersección entre política, juridicidad y violencia, sin más, por la relación sagital con su propia actualidad, la perturbadora *epoché* de guerra.

³ Al efecto ver: Merleau-Ponty, Maurice, *L'oeil et l'esprit, El ojo y el espíritu*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1977, p.15.

⁴ ¿El *theásthai* y la *théa*, el “mirar” y el “demorarse en la mirada”, no resuenan en la palabra *theoría*? Al respecto ver: Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutische Entwürfe, Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 18.

“Ich verliere meine Zeit und gewinne meinen Raum”

“Pierdo mi tiempo, gano mi espacio”

Carl Schmitt. *Ex captivitate salus*.

La finitización del espacio decidido

La oblicua relación de Walter Benjamin con Carl Schmitt ha sido puesta en boga con virulentas consecuencias⁵. Jurista del antagonismo radical, insoslayable enemigo del romanticismo, el existencialismo y el expresionismo y cercano a la *Revolución conservadora*, Carl Schmitt hubo de exaltar la romanidad como sustento de un decisionismo que suturaría el orden amenazado por la inminencia del caos. Por ello el interés entre los intelectuales causó escándalo incluso a pesar de que el debate que forjaron haya resultado incidental. Benjamin citó *Teología política* en *El origen del drama barroco alemán*, Schmitt reparó en la estética benjaminiana en *Hamlet o Hecuba* y mentó su libro sobre Hobbes de 1938 como una respuesta a Benjamin. Así también *Romanticismo político* puede ser entendido como una querella a *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*.

Alejada de lo exotérico, nuestra cifra supone que la teoría schmittiana de la soberanía fue una objeción respecto del ensayo *Para una crítica de la violencia*⁶. En él, Benjamin consideró la posibilidad de una violencia por fuera y allende el derecho, denominada pura, divina. Así, al deponer el derecho, ésta inauguraría una nueva época histórica. Por lo tanto, tal como estima Agamben, ante la existencia de una violencia anómica, Schmitt procuró su reinscripción en un

⁵Entre otras son señales de ello las aseveraciones de Jacob Taubes en torno a la epístola que en 1930 Benjamin le enviara a Schmitt, considerada como “una mina que podría hacer explotar la representación común de la historia intelectual de Weimar”. Con el objeto de admirar la intensidad del debate que desarrollaremos luego, glosamos la carta en cuestión citada por Samuel Weber en el trabajo en el que estudia la disimilitud entre los pensadores respecto de sus consideraciones sobre la decisión y su adscripción espacial. “Estimado profesor Schmitt, pronto recibirá del editor mi libro *El origen del drama barroco alemán*. A través de estas líneas, no sólo quisiera anunciarle su arribo, sino también expresarle la alegría que me genera poder enviárselo, por sugerencia del Sr. Albert Salomon. Rápidamente reconocerá cuánto le debe mi libro a su presentación de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII. Tal vez deba decir además, que también he derivado de sus últimos trabajos, especialmente de la *Diktatur*, una confirmación de mis modos de investigación en la filosofía del arte a partir de los suyos sobre filosofía del estado. Si la lectura de mi libro le permite a este sentimiento emerger de un modo inteligible, entonces, el propósito de mi envío se habrá cumplido. Expresándole mi especial admiración, Su muy humilde servidor, Walter Benjamin”. A los efectos ver: Taubes, Jacob, *Ad Carl Schmitt, Gegenstrebiges Fürung*, Berlin, Merve, 1987, p. 27 y Weber, Samuel, “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, en *Diacritics*, v. 22, N° 3/4, 1992, pp. 5-18. La traducción es nuestra.

⁶ Nuestra interpretación debe mucho al erudito Giorgio Agamben quien equiparó la lucha por la anomia en el *polemos* Benjamin-Schmitt a la *gigantomachía perì tês ousías*, la lucha de gigantes en torno al ser que define la metafísica occidental. Para esto ver: Agamben, Giorgio, *Stato di eccezione, Estado de excepción, Homo sacer, II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004.

contexto jurídico. De modo que “el estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del *nomos*”⁷. Por ende, en *Teología política*, el *Jurist* elabora su teoría de la soberanía en la cual la violencia soberana repara la violencia pura con un poder que suspende el derecho gracias a la decisión *in extremis*.

En oposición, la descripción benjaminiana del soberano barroco altera subrepticamente el *dictum* schmittiano puesto que modifica *decidir* por *excluire*, de forma que el estado de excepción, con posterioridad a la intromisión soberana, permanece fuera del orden jurídico, lindante ya no al milagro sino a la catástrofe⁸. El barroco conoce entonces un *eschaton*, un fin del tiempo y así, fisura la correspondencia entre soberanía y trascendencia presente en la teología política schmittiana. Mediante este movimiento, el autor de *Infancia e historia* mienta la prístina oposición Schmitt-Benjamin mientras que en este último, la excepcionalidad es una zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho, en la cual la esfera humana y la juridicidad se encuentran incluidas dentro de en una misma catástrofe⁹. Aunque ambos tenían frente a sí al *Reich* nazi, la separación más palmaria resultó la octava tesis sobre la filosofía de la historia¹⁰ en la cual a través de la indecidibilidad entre norma y excepción Benjamin desembozó la guerra civil y la violencia revolucionaria opacada por una *fictio iuris*.

Sin embargo, aunque en la obra del *Jurist* el antagonismo entre clases fuera desplazado por la consideración de la historia como la contradicción entre *Tierra* y *Mar*, en su transposición espacial el *nomos* no redundó en el mero racionalismo positivista¹¹. En la modernidad fue el

⁷ Agamben, Giorgio, op. cit., p. 106.

⁸ Así, la concepción soberana barroca es entendida como una teoría de la *indecisión soberana*, puesto que “se desarrolla a partir de una discusión del estado de excepción y atribuye al príncipe como su función más importante el excluirlo (*den auszuschliessen*)”, al efecto ver: Benjamin, Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, p. 50.

⁹ Esto tiene su equivalencia en el concepto de soberano, si en Schmitt éste “es identificado con Dios y ocupa en el Estado exactamente la misma posición que corresponde en el mundo al dios del sistema cartesiano”, en Benjamin el soberano “permanece recluido en el ámbito de la creación, es señor de las criaturas, pero permanece criatura.” Para ello ver: Schmitt, Carl, *Politische Theologie, Teología política*, México D.F., F.C.E., 2001, p. 49 y Benjamin, Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, op. cit., p.21.

¹⁰ Sin más, la aseveración benjaminiana sostiene: “La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el “estado de excepción” en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha con el fascismo”. Al efecto remitimos a: Benjamin, Walter, “*Geschichtsphilosophische Thesen*”, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, p. 182.

¹¹ Hacemos referencia a los escritos schmittianos, *Land und Meer* y *Der Nomos der Erde*. En el primero, la historia universal es percibida en su talante agonal, de manera tal que las potencias terrestres y las marítimas configuran una *resemantización* de la *metafísica de los elementos*. Así, el libro de *Job*, con su *Leviatán* y su *Behemoth* se

Estado el que logró diferenciar el *Raum* de la inclusión y la exclusión, y así, lo telúrico y lo acuoso no supusieron ontologías naturales sino destinos políticamente decididos. De esta manera, la política moderna fue concebida a través de catástrofes que implicaron *revoluciones espaciales*, por lo tanto, con el sentido de aprehender el vuelco existencial de la subjetividad, Schmitt estimó que: “El hombre tiene una determinada conciencia del espacio, sujeta a grandes cambios históricos. A la diversidad de formas de vida corresponden otros tantos espacios diversos. (...) Cada vez que (...) son incorporados nuevas tierras y mares al ámbito visual de la conciencia colectiva, transfórmanse también los espacios de su existencia histórica (...) El ensanchamiento puede ser tan grande, tan sorprendente, que cambien no sólo proporciones y medidas, no únicamente el horizonte externo del hombre sino también la estructura del concepto mismo de espacio. Se puede hablar entonces de revolución espacial”¹².

Ahora bien, con el teólogo secularizado, la política se finca en los grandes espacios y éstos en el derecho originario que precede a la ley. De cualquier modo, la restitución del *Jurist* nazi se separa una vez más de la filosofía benjaminiana para residir sospechosamente en la reclusión carcelaria. El *Führer* metamorfoseado en Estado ya ha masacrado y el intelectual ofrenda muestras de dolor mas no arrepentimiento: “Todo lo atravesé. Todo me ha atravesado./ Conozco los muchos estilos del terror(...)/ Sí. Todos los conozco y, de sus garras, sé. (...)/ Hombre, ungido por esta iniciación, no temas,/ Está atento y padece”¹³.

metamorfosea en la afrenta existencial entre la estática *substantia* romana y la imperecedera mutabilidad de la conciencia libre presente en el *subjectum* calvinista. En el segundo texto el *Jurist* analiza con eminente erudición la etimología de la palabra *nomos*, cuyo procedente, *nemein*, redundante tanto en dividir como en apacientar. Por ende, su sentido original patentiza espacialmente la ordenación política, social y religiosa de un pueblo que prefigura la toma de la tierra y con ello la divisoria entre lo *mío* y lo *tuyo*. Si en Píndaro el robo de reses es un acto instaurador mítico del orden, mediante el cual se crea derecho; tanto los sofistas como Platón se alejan de esta aseveración. Para el último, los *nomoi* son entendidos como *schodon*, es decir una mera regla, cuya filiación determinó en el positivismo jurídico moderno la transubstanciación del *ser*, del *ordo ordinans*, en un *deber* o disposición de disposiciones. Aun así, en términos originales, el *nomos* como *Landnahme* expresa la plena inmediatez de una fuerza jurídica no atribuida por leyes; y con esto, un acontecimiento histórico constitutivo. A los efectos ver: Schmitt, Carl, “*Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*”, “Tierra y Mar. Consideraciones sobre la historia universal” y “*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*”, “El *Nomos* de la Tierra en el derecho de gentes del *Jus Publicum Europaeum*”, en Aguilar, Héctor Orestes (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México D.F., F.C.E., 2001.

¹² Al efecto ver: “Tierra y Mar. Consideraciones sobre la historia universal”, op.cit., pp. 366-367.

¹³ Reproducimos un ápice de su *Canto de un viejo alemán*, en Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus*, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía., 1994, pp. 87-88.

“Venganza es contravoluntad de la voluntad contra el tiempo, y esto quiere decir: contra el pasar y su carácter pasajero”.

Martin Heidegger. *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*

En busca del ser perdido

Merodeando el peligro el reparo es la pregunta. ¿Argumentar precisa ordenar? Si así fuese, el estudio del *pathos* radical nos dirige a la anunciada problematización de la también virulenta relación entre la obra de Martin Heidegger y la de Walter Benjamin.¹⁴

Pues bien, las apreciaciones del último respecto al primero no han de contemplar su viraje, de modo que para advertir el movimiento benjaminiano tematizaremos la reflexión sobre la hermenéutica, presente en la capital obra a trascender, *El Ser y el Tiempo*. En ella, tanto el surgimiento de la tradición metafísica como de la científica fue considerado anclado en un *olvido del ser*. Así, la cifra heideggeriana estima al hombre en su talante de única presencia óptica con capacidad de relacionarse con lo ontológico, con el ser en sí a través de su existencia. Por lo tanto, el *Dasein* que interroga lo ontológico, penetra en el *claro* sólo mediante el lenguaje. Como es sabido, esta inmanencia radical es significada con la expresión ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), en la medida en que el *conocer es un modo de ser* lindante a la *cura*.

Con este movimiento como hontanar, Heidegger invertirá el *cogito ergo sum* cartesiano por considerarlo una jactancia antropocéntrica y racionalista y a la vez procurará adicionar a la relación con la naturaleza en tanto *vorhanden* (a los ojos), un antiplatónico vínculo vital *zuhanden* (a la mano). Ahora bien, la *cura* sólo es posible en el horizonte del tiempo, puesto que es la temporalidad la que constituye el sentido primario del ser del *Dasein*. Si tanto en Platón

¹⁴ El vínculo aquí es por demás episódico. George Steiner emparenta *Sein und Zeit* invocando un aura para pronunciar: “(tomo la palabra de Benjamin, aura; Benjamin, además, fija su mirada en Heidegger desde el principio, hoy lo sabemos, en *Nuevas cartas*, volumen 2, a Scholem; quiere saberlo todo)”. Luego, con mayor precisión y gracias a Susan Buck-Morss concebimos los *Passagen* benjaminianos como una superación de la hermenéutica fenomenológica del mundo profano que Heidegger sólo alcanzó a intentar. Por ello en una carta a Scholem fechada el 20 de enero de 1930 Benjamin sostuvo que su proyecto inacabado encarnaría “una teoría de la conciencia de la historia. Es aquí donde encontraré a Heidegger en mi camino, y espero que surja una chispa del *shock* que conecte nuestras dos diferentes maneras de considerar la historia”. Finalmente en su *Passagen-Werk* Benjamin consideró necesario “rastrear la cuestión de si existe una conexión entre la secularización del tiempo en el espacio y el modo alegórico de la percepción. La primera, sea como fuere (como queda claro en la última obra de Blanqui), está oculta en la “visión de mundo de las ciencias naturales” de la segunda mitad del siglo. (Secularización de la historia en Heidegger.)” Véanse consecutivamente: Steiner, George, *Barbarie de l'ignorance, La barbarie de la ignorancia, en diálogo con Antoine Spire*, Madrid, Del Taller de Mario Muchnik, 2000, p. 83; Buck-Morss, Susan, *The Dialectics of Seeing, Walter Benjamin and the Arcades Project, Dialéctica de la mirada, Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor, 1995, p. 19 y Benjamin, Walter, “On the Theory of Knowledge, Theory of Progress”, en *Das Passagen-Werk, The arcades project*, Massachusetts, The Belknap press of Harvard University press, 1999, N8a,4, p. 472.

cuanto en Descartes el espacio geométrico y el tiempo idealizado o eternidad determinan todo conocimiento, en Heidegger se considera un arco temporal de modo singularizado. Por ello, el ser auténtico es un ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*) que asume por medio de la angustia la finitud existencial como condición de libertad¹⁵. Toda vez que ello ocurre, el estado de pasado es instrumento esencial de la futuridad en tanto propósito existencial del *Dasein* y su destino.

El *Ser-ahí*, entonces, se encuentra arrojado a un plexo de significados que debe pre-comprender, de manera que la existencia misma deviene hermenéutica porque existir, esto es ser-en-el-mundo, supone ya la *verstehen* necesaria que posibilita al *Dasein* concebir los objetos como *a la mano*¹⁶. Abrevando en términos espaciales, la manifestación nihilista, es decir, la moderna pérdida del ordenamiento político avizorada por Martin Heidegger, determinó el desarrollo de su definición de Occidente como *morada de la nada* y así, no extensión, sino línea sustitutiva de la superficie de la esfera. Por ello, en su *magnus opus* el filósofo de Messkirch individualizó el espacio como dimensión hecha posible por el ser-en-el-mundo, que delinea el en-donde como *utilizabilidad*. Aquí, el *Raum* es una libre donación de lugares pero no acontece por objetivos técnicos sino para captar en el develamiento un abrir alejado del dominar geométrico¹⁷.

Una aproximación al riesgo centellea en el cultor de las angustias del *Dasein*. Si el legado pietista sostiene la consigna *Denken ist Danken* (pensar es agradecer), la inquisitoria demencial se impone: ¿por qué existe algo o todo y no más bien la nada? *Pour finir*, sobre el dintel de la puerta de una cabaña en Todtnauberg pudo leerse: “τά δέ πάντα οιακίζει κερανός” (todas las cosas las timonea el rayo). ¿Qué encierra el fragmento heraclíteano? ¿Por qué estimar que una

¹⁵ “Nadie puede *tomarle a otro su morir*. Cabe, sí, que alguien “vaya a la muerte por otro”, pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro *en una cosa determinada*. Tal “morir por...” no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte. El morir es algo que cada “ser ahí” tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que “es”, esencialmente en cada caso la mía.” Véase: Heidegger, Martin, *Sein und Zeit, El ser y el tiempo*, México D.F., F.C.E., § 47, p. 262.

Por otra parte, recordamos Port-Bou y la querella entre Theut y Thamus en el *Fedro*. Allí, la hermenéutica es *metempsicosis*, recuerdo intenso y transmigrado para el “ahí”.

¹⁶ Para ahondar en ello remitimos a la eminente evocación a Hans-Georg Gadamer escrita por Diego Rossello. En ella la fusión de horizontes culturales (*Horizontverschmelzung*) es considerada la cifra de la hermenéutica gadameriana en tanto construcción de una vía neo-humanista en la generación de conocimientos que lo alejará de su maestro, Martin Heidegger, imbuido del *Drang* y la *hybris*. Al efecto: Rossello, Diego, “Hans-Georg Gadamer *in memoriam*, Derivas de la hermenéutica filosófica, (Entre Hermes y Apolo)”, en *Revista Argentina de Ciencia Política*, N° 7/8, Buenos Aires, Eudeba, 2004, pp. 195-213.

¹⁷ A causa de que los *Wege* de Heidegger no son vías en el espacio (*Werke*), sino trazos que remiten del ser de la metafísica y el racionalismo a la nada y de ésta al ser; la hermeneusis de *Sein und Zeit* señala: “En cuanto “ser en el mundo”, el “ser ahí” ha descubierto en cada caso ya un “mundo”. Este descubrir, fundado en la mundanidad del mundo se caracterizó como un dar libertad a los entes (...)” Así, “*Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el*

conflagración se atempera en el mismo? Lo que se mienta en las palabras, proponemos, no es la atribución celestial de hacer tronar la tierra, sino la subitaneidad de la iluminación fulgurante que permite la mirada.

Entonces, la *mundiformidad* de lo *a la mano* mantiene un entresijo, puesto que el de Messkirch imprecará: “*Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht*”, (Entre la muerte y el habla, la relación esencial, brilla el instante de un relámpago, pero todavía permanece impensada)¹⁸. Por ello, en la exasperación de un final marginal, el mundo heideggeriano se alza como lo siempre inobjetivable; el habitar y la muerte perviven en el más abstruso de los enigmas y la nostalgia se constituye en el dolor de la proximidad de lo lejano.

““Nadie”, dice Pascal, “muere tan pobre que no deje algo tras sí”. Lo que vale ciertamente también para los recuerdos –aunque éstos no siempre encuentren un heredero”.

Walter Benjamin. “El narrador”.

La iridiscencia de la mirada en un tiempo redimido

La obra de Walter Benjamin conjura el enigma heideggeriano, de modo que la relación impensada entre lenguaje y muerte es aprehendida por las imágenes dialécticas y su hermenéutica radicalizada. Mediante ambas, al destruirse la inmediatez mítica del presente, el descubrimiento de la constelación de orígenes históricos culminaría con la explosión del *continuum* de la historia, y ello si los mismos fenómenos pretéritos hablaran.¹⁹ De esta manera las palabras benjaminianas configuran un modo de reflexión que acepta la tematización del acontecimiento pero a la vez pretende afirmar la actualización de una epistemología del conocimiento que, como anticipamos, reposa en la mirada.

espacio. El espacio es, antes bien, “en” el mundo, en tanto que el “ser en el mundo”, constitutivo del “ser ahí”, ha abierto un espacio”. A los efectos ver: Heidegger, Martin, op. cit., § 24, pp. 126-127.

¹⁸ Véase: Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache, De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 193.

¹⁹ Al respecto ver: Buck, Morss, Susan, op. cit. p. 14. Redundamos a la vez en las aseveraciones de György Lukács, quien en el prólogo de 1962 sugirió que: “La *Teoría de la novela*, si mi percepción de este complejo de cuestiones es suficiente, me resulta el primer libro alemán en el cual se unió una ética de izquierda orientada a la revolución radical con una interpretación de la realidad de tipo tradicional y convencional”. Nos preguntamos entonces si lo pretérito y lo transformacional constitutivo a la obra benjaminiana, podrían ubicarla en similar situación. Para lo antedicho remitimos a: Lukács, György, *Die Theorie des Romans, Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Teoría de la novela, Ensayo histórico-filosófico acerca de las formas de la épica grande*, México D. F., Grijalbo, 1985, pp. 291-292.

La fragilidad de nuestras *mots* nos dirige una vez más a las del eminente integrante del *Institut für Sozialforschung*: “En tanto que el valor de uso de las cosas se extingue, una vez alienadas son vaciadas y extraen significados codificados. De ellas se apodera la subjetividad, que pone en ellas intenciones de deseo y miedo. Dado que las cosas muertas sustituyen como imágenes a las intenciones subjetivas, éstas se presentan como no perecidas y eternas. Las imágenes dialécticas son constelaciones entre cosas alienadas y significado exacto, detenidas en el momento de la indiferencia de muerte y significado. Mientras en apariencia las cosas despiertan a lo más nuevo, la muerte transforma sus significados en lo más antiguo”²⁰. Ahora bien, esto no comprometió meramente la filosofía de Walter Benjamin. Puesto que él “insistió en contemplar todos los objetos tan de cerca como le fuera posible, hasta que se volvieran ajenos y como ajenos entregaran su secreto. No se libró de la falta de aquiescencia. *Se quitó una vida que el mundo quería negarle desde que comenzó a pensar*”²¹.

Retroceder o avanzar no es óbice en la asunción del *envoi*. ¿Cómo redimir proyectos filosóficos? ¿De qué modo percibir itinerarios vitales? ¿Comporta ello plausibilidad alguna? Tal como sabemos, las citas son bandidos que asaltan el camino y al afectar convicciones reparan el *horror vacui*. De esta manera, “en la paradoja de la posibilidad de lo imposible se han encontrado por *última vez* en Benjamin mística e Ilustración. Benjamin se ha *liberado* del sueño sin *traicionarlo* (*ohne ihn zu verraten*) y sin hacerse cómplice de aquella intención en la que siempre estuvieron de acuerdo los filósofos: que el sueño no debe (o no puede) realizarse”²².

Pues bien, para representar, requerimos las palabras de Theodor Adorno. Luego, imágenes dialécticas y sueños pretéritos se transponen en la posibilidad de lo imposible, lo cual, a nuestro entender, no resulta más que la fundación de una exégesis radicalizada, una *hermeneia* politizada. La crítica benjaminiana a la modernidad puede ser comprendida como la presencia misma de un proyecto de reencantamiento en combate con las ilusiones progresistas que manifestarían el *declive de la experiencia* en el mundo moderno. De hecho, en *Redención y utopía*, Michel Löwy considera a Walter Benjamin como un oblicuo legatario de la máxima de Friedrich Schlegel quien supuso que el deseo revolucionario de realizar el reinado de dios constituye el comienzo de

²⁰ Adorno, Theodor, *Sobre Walter Benjamin*, op. cit, p. 137.

²¹ Adorno, Theodor, *Sobre Walter Benjamin*, op. cit, pp. 70-71. La cursiva es nuestra.

²² Glosamos un pasaje de Adorno, Theodor, *Prismen, Prismas, Crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 258. El mismo es revisitado por Jacques Derrida para referirse a *vom Paradoxon der Möglichkeit des Unmöglichen* (la paradoja de la posibilidad de lo imposible) que entraña el bello sueño confiado por Walter

la historia moderna. De esta forma, su obra es entendida en tanto compenetración de mesianismo judío e internacionalismo proletario, crítica romántica de la civilización burguesa y humanismo iluminado²³.

Nos distanciamos ligeramente de esta interpretación para tematizar por fin las reflexiones que realizó Walter Benjamin acerca del tiempo y de la mirada. Dado que sobre esos pilares reside el *méthodos*²⁴ filosófico benjaminiano, la consumación de su exposición se actualizará en el *Passagen-Werk*. Obra que comenzó a gestarse en 1927 y que luego de trece años quedó inconclusa, al decir del autor en escapatoria, era más importante que su propia vida²⁵. De algún modo ello mienta la imposibilidad por parte del *mundo* de negar una experiencia vital. A la vez estima que el pasado se transforme en el viraje dialéctico que inspira una conciencia despierta, patentizando los elementos reprimidos, la barbarie realizada y los sueños irrealizados, y colocando así al presente en una posición crítica. Acaso, esto constituya el encuentro con el revolucionario *tiempo-ahora*.

*There was never any more inception than there is now,
Nor any more youth or age than there is now,
And will never be any more perfection than there is now,
Nor any more heaven or hell than there is now.*
Walt Whitman. Leaves of grass.

Nunca hubo más principio que ahora,
Ni más juventud ni vejez que ahora,
Ni habrá más perfección que ahora,
Ni más infierno ni cielo que ahora.

Del tiempo redimido o la visita a Louis-Auguste Blanqui

Como es conocido, la tematización de Walter Benjamin en torno al tiempo se vale luego de 1937 de su encuentro con un escrito sumamente enigmático. Así, en *La eternidad por los*

Benjamin a Gretel Adorno, el de cambiar en *fichu* una poesía. Al efecto ver: Derrida, Jacques, *Fichus, Discours de Francfort, Acabados, Discurso de Francfort*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

²³ Nos referimos a Löwy, Michael, *Rédemption et Utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale (Un étude d'affinité élective)*, *Redención y utopía, El judaísmo libertario en Europa Central, Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto, 1997, pp. 95-128.

²⁴ Fue Martin Heidegger quien recordó que *hodós* remite a camino y *metá* a en pos de. *Méthodos*, pues, es el camino por el cual vamos en pos de una cosa. Véase: Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund, La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 108.

²⁵ Lisa Fitko, quien acompañó al autor de *Ursprung des deutschen Trauerspiels* en el último tramo de su huida, le confesó a Gerschom Scholem: “Noté que Benjamin cargaba un gran portafolios negro... Parecía pesado y le ofrecí mi ayuda. “Es mi nuevo manuscrito”, me explicó. “Pero, ¿por qué lo lleva consigo en esta caminata? “Comprenda ud. que este portafolios es para mí la cosa más importante”, me dijo. “No puedo arriesgarme a perderlo. Es el manuscrito el que debe salvarse. Es más importante que yo.” Citado en Buck-Morss, Susan, op. cit., p. 362.

astros, la situación del jefe sedicioso encerrado se asimila a la de los cometas vencidos por la gravitación terrestre. Inspiración en este movimiento mimético, Louis-Auguste Blanqui precisa restituir la consideración del universo a los enigmas del orden sideral y a las aventuras inacabadas de la historia, vinculando la cuestión astronómica y la político-social. Cual corolario, el comunismo es entendido como la igualdad de los hombres que participan del mismo saber sobre el cielo y, sin más, la revolución es considerada el desvío político respecto del progreso²⁶.

Pues bien, ¿por qué sobre el final de sus días Walter Benjamin reverberó en el libro del sedicioso para destronar al historicismo? Por cierto, en la obra de Louis-Auguste Blanqui, el mundo es considerado infinito y nuestra tierra tanto como los otros cuerpos celestes, es la repetición de una combinación primordial que se reproduce constantemente. Los astros, pues, se repiten al infinito para llenar la extensión sideral en el tiempo y el espacio²⁷.

Sin extender los prolegómenos, veamos la intensa familiaridad entre el pensamiento de Blanqui y el de Walter Benjamin en la glosa de la *magnus opus* escrita por el líder revolucionario: “(...) el pasado para nosotros representaba la barbarie, y el porvenir significaba progreso, ciencia, felicidad. ¡Ilusiones! Ese pasado vio sobre todos nuestros globos-sosias desaparecer las más brillantes civilizaciones sin dejar un trazo, y ellas seguirán desapareciendo todavía sin dejar nada más. (...) Lo que llamamos progreso es una cachetada sobre cada tierra, y se desvanece con ella”²⁸.

Sólo asumiendo que los *Passagen* se presentan en una riesgosa forma laberíntica podrá comprenderse la inclusión de la figura de Louis-Auguste Blanqui en ellos. En *La eternidad por los astros*, entonces, Benjamin reencuentra su propia disquisición sobre el siglo XIX en tanto Infierno. La imagen novedosa consumada en el progreso fue denunciada por el encerrado (*l'enfermé*) como una fantasmagoría de la historia. Más aún, en Blanqui, el autor de *Paris, die Hauptstadt des XIX*, encontró el arquetipo del conspirador urbano cuya cosmología mística fue aunada con la visión del universo como catástrofe permanente.

²⁶ Entre la ley de composición atómica y el teatro del infinito, tanto el número de cuerpos como sus relaciones finitas pueblan la infinitud del tiempo. Esta operación argumentativa realizada por Blanqui, redundo en una concepción del equilibrio como el rostro del orden capitalista y estatista al que la astronomía positivista daría garantía. Para abreviar en ello véase, Rancière, Jacques, “Prefacio”, en Blanqui, Auguste, *L'Eternité par les astres, La eternidad por los astros*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2002, pp. 9-27.

²⁷ Visitamos el conmovedor reparo del encerrado: “La Tierra es uno de esos astros. Todo ser humano es entonces eterno en cada uno de los segundos de su existencia. Lo que yo escribo en este momento en un calabozo de la Fortaleza de Taureau, lo escribo y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma, bajo estas vestimentas, en circunstancias totalmente semejantes”. Al efecto ver: Blanqui, Auguste, op. cit., p. 96.

²⁸ Al efecto ver: Blanqui, Auguste, op. cit., pp. 96-98.

Si bien es en su obra de adultez donde las reflexiones sobre lo temporal son vertidas con cierto vigor, ya en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Walter Benjamin opone una concepción cualitativa del tiempo que brota del mesianismo romántico -y por la cual la vía de la humanidad es un proceso de realización y no simplemente de devenir- a la concepción vacía e infinita del tiempo, característica de la ideología moderna del progreso²⁹. De cualquier forma, con sus *Tesis de filosofía de la historia* pretende fundar la suspensión de la marcha del mundo en tanto dominación del hombre por el hombre, *resemantizando* el tiempo ínsito en la imagen de felicidad. De esta manera, Benjamin explicita una concepción de la revolución que es entendida a la vez como utopía de lo por venir y redención mesiánica. Por esto, en el último Benjamin, la lucha contra el fascismo estima provocar el estado de excepción y su cifra requiere un concepto de la historia que permita arribar a la percepción de la tradición de los oprimidos³⁰. Así es que, como lo anticipamos, su interpretación del ominoso *Angelus Novus* kleeano metamorfosea la consideración de lo pretérito como una mera cadena de datos, en una ligada a la percepción de las ruinas producidas por catástrofes. De modo que Benjamin explicitará: “la representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso”³¹. A la vez, esto se conseguiría constituyendo la historia a partir de un *tiempo-pleno*, un *tiempo-ahora* que mediante saltos dialécticos conmueva el *continuum* histórico. Por ello Benjamin consideró el materialismo histórico en clave de tematización del presente detenido

²⁹ Remitimos a: Benjamin, Walter, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 1988. De cualquier modo, ya en 1916, Benjamin hubo delineado su idea del tiempo pleno (*erfüllen Zeit*), manifestada en la Biblia en términos predominantemente históricos, denominándolo tiempo mesiánico. A diferencia de éste, Benjamin supuso al *Zeit* dramático sostenido sobre la repetición. Así, “la muerte en el drama (*Trauerspiel*) no reside en aquella determinación exterior que el tiempo individual otorga a los acontecimientos. La muerte no es una terminación, pues sin la certeza de una vida más alta y sin ironía constituye la transformación de la vida εις άλλο γεν. (...) La repetición es precisamente aquello en lo que se basa la ley del drama. Sus acontecimientos son esquemas, imágenes alegóricas reflejadas de otro juego en el que la muerte desaparece. El tiempo dramático es un tiempo no colmado y sin embargo finito, tiempo no individual pero carente a la vez de universalidad histórica. En este sentido, el drama es una forma intermedia. La universalidad de su tiempo no es mítica, sino espectral; y así se forja en la inconclusa elaboración estética de la idea histórica de la repetición.” Al efecto ver, Benjamin, Walter, “*Trauerspiel und Tragödie*”, “Drama y Tragedia”, en *Gesammelte Schriften*, v. II, I, *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Altaya, 1998, pp. 182-183.

³⁰ Véase: Benjamin, Walter, “El narrador”, en *Essaysauswahl, Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991, § XIV, pp. 125-126.

³¹ A tal efecto ver: Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, op. cit., p. 187.

en el tiempo con el objeto de reconocer “el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido”³².

Por fin, ¿por qué revisitar entonces a Louis-Auguste Blanqui en nombre del odio y la voluntad de sacrificio alimentados por la esclavitud de los antecesores? Sin más, porque cada concepción de la historia, cada cultura, remiten a una experiencia del tiempo. Por lo tanto, en la obra de Benjamin, una auténtica revolución no debe transformar sólo la *mundanidad* sino a la vez el tiempo. Abrevando en esto, en *Infancia e historia*, Giorgio Agamben estima que la concepción del *Zeit* en la edad moderna es una mera laicización respecto del tiempo cristiano rectilíneo e irreversible³³. Luego, la mecánica establecerá la primacía del movimiento rectilíneo uniforme. Ya sea la circularidad temporal presente en la *Física* aristotélica en la que el continuo temporal se divide en instantes (*tò nyn*) inextensos y análogos al punto geométrico (*stigmé*), cuanto la linealidad heredada luego del cristianismo; el carácter que rigió la concepción occidental del tiempo fue el de la puntualidad. Es entonces a este tiempo continuo y cuantificado al que se opone Benjamin. La excepción como regla patentiza un acontecimiento fundamental siempre sucediendo, el *Jetzt-Zeit*, entendido como detención mesiánica del acaecer³⁴.

Finalmente, en su filosofía la revolución supone una *cairología*, una transformación cualitativa del tiempo que mienta el encuentro con una vida anterior y así, nuevamente con el susurro de lo pretérito. De modo que la rememoración habrá de recuperar el combate de las generaciones vencidas, como la experiencia perdida. Su asociación a la figura del Mesías asume la conflagración con el Anticristo, cuyo rostro episódico era a los ojos de Walter Benjamin, el Tercer *Reich*. Luego, Port-Bou habrá de habilitar la ubicuidad. Allí, una voz será acallada por un criminal retoño épico transubstanciado en macro-hombre, y en ese mismo instante reclamará su final, en una decisión en última instancia libre del tiempo vacuo. Allende la finitud, la redención en una *mímesis transformacional* actualiza el pasado trunco constituyendo la tradición de los

³² Véase, Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, op. cit., p. 190.

³³ Como habrá de percibirse debemos todo a: Agamben, Giorgio, “El príncipe y la rana, El problema del método en Adorno y en Benjamin”, en *Infanzia e storia, Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2003, pp. 129-155.

³⁴ En *Sein und Zeit*, Heidegger también procurará superar el historicismo vulgar, en la medida en que el *Dasein* aparece como un principio de carácter ontológico-existencial. Por ello, el hombre como temporalización originaria acaece mientras el *Ser-ahí* obtiene la experiencia de su propia finitud. Al efecto véase: Agamben, Giorgio, “El príncipe y la rana, El problema del método en Adorno y en Benjamin”, op. cit., pp. 151-153.

oprimidos, el peligro centellea en una plétora de acontecimientos y una vida toda perturba con su mirada abismal.

*Nun wachst du mit mir rüchwärts in die jahre
Vertrauter dir in heimlicherem bund.
Du strahlst mir aus erlauchter ahnen werke
Entzückten fehden und berauschten fahrten
Und wesest wach wie schamvoll auch verhüllt
Im weisesten im frömmsten seher-spruch.
Stefan George. "Der Stern des Bundes".*

Crezco contigo ahora hacia atrás en los años
Más íntimo en más íntima alianza.
Me iluminas desde la obra de antepasados ilustres
Fascinantes lides, embriagadores viajes
Y alientas vivo aunque modestamente oculto
En el más sabio y pío oráculo del vidente.

De la mirada aquiescente o los estrépitos de Charles Baudelaire

En oposición a una mimesis representacional, la filosofía de Walter Benjamin requirió la construcción de objetos críticos, valiéndose de constelaciones de referentes históricos concretos, a la vez que de una teoría del lenguaje, que en su obra no resulta más que una teoría de la traducción. Así, ya en "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" la naturaleza se nombra a través de la traductibilidad universal garantizada por la huella divina. Nombrar los objetos, pues, requiere revelar su sentido histórico y emanciparlos al interior del nombre, pero ello sólo a través de la traducción transformativa³⁵.

Este mismo movimiento supone -como hemos visto respecto del lenguaje- interpretar los materiales culturales del pasado trunco, para redimirlos, es decir, para actualizarlos políticamente. De esta manera, con el fin de denunciar la atrofia progresiva de la experiencia³⁶, Benjamin abrevará en las imágenes dialécticas, en tanto modo de presentación de la verdad histórica que apela a la constelación, verbigracia, a la operación de la rememoración. Su crítica a la

³⁵ Remitimos a Benjamin, Walter, "Über Sprache Überhaupt und Über die Sprache des Menschen", "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", en *Illuminationen, Ausgewählte Schriften, Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1986, p. 148.

³⁶ Este mismo tópico es mencionado por Benjamin en "Erfahrung", un texto publicado en 1913, en el cual sostiene que en la adultez la vida transcurre el sosegado cauce de la rutina y a diferencia de ello, en la juventud, una experiencia profunda patentiza la lucha por la concreción de los ideales. Luego, en "Sobre el programa de la filosofía futura", la totalidad de la experiencia es fuente de la existencia y esto es menospreciado por el Iluminismo, movimiento que consagra un concepto de experiencia ínfimo, constreñido a la percepción. Por último, en "El narrador", el *polemos Erlebniss-Erfahrung* es introducido en tanto que en el universo de la experiencia colectiva precapitalista nace la narración y el cuento de hadas cuyo encanto liberador, presenta la naturaleza como cómplice del hombre liberado. Remitimos entonces a: Benjamin, Walter, "Erfahrung", "Experiencia", en *La metafísica de la juventud*, op. cit., pp.93-97, del mismo, *Sobre el programa de la filosofía futura*, en *Sobre el programa de la filosofía futura*, op. cit., pp. 7-19 y por último, "El narrador", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, op. cit., pp. 111-134.

modernidad toma lo expresado como punto arquimédico debido a que la pérdida de la experiencia redonda en la imposibilidad de conocimiento del mundo, en la emergencia de una crisis de la percepción en relación con una *mundanidad* técnicamente transformada. Sólo así se comprende el *shock* en toda su radicalidad, y como consecuencia, la transformación de los incidentes en una mera vivencia (*Erlebniss*), producto de la actuación de la conciencia. La inexistencia de una relación reflexiva con el mundo propia del mero vivir se ve correspondida con la *memoria voluntaria* tematizada por Marcel Proust en *En busca del tiempo perdido*. Así, las informaciones que imparte sobre el pasado no remiten a él. En oposición, la *memoria involuntaria* conserva las huellas de la situación en la que fue creada, anclando su existencia en la de la experiencia (*Erfahrung*).

De cualquier modo, en un mundo donde la cosificación y la alienación se reproducen *in extremis*, ¿cómo producir una experiencia política del pasado y del presente que insuffle la transformación revolucionaria? La discontinua argumentación benjaminiana ubica el *punctum* de ese atolladero en la tensión arte-técnica. En 1934 entonces, Pierre Klossowski publicará en francés, “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”. Obra que patentiza una profusa influencia brechtiana, en ella Benjamin procura estudiar el ingreso general de la técnica reproductiva en el arte, con el fin de comprender la potencialidad creativa que despliegan las nuevas formas tecnológicas. Bajo un signo revolucionario, la reproductibilidad técnica ocasiona la necesidad de *resemantizar* la relación entre arte, masas y percepción, para así implicar una política estética revolucionaria que se opusiera efectivamente al fascismo. En la medida en que la producción artística circula al igual que las mercancías, “la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Y confiere actualidad a lo reproducido al permitirle salir, desde su situación respectiva, al encuentro de cada destinatario”³⁷. Sin más, el aura de la obra sacrifica su lugar en la tradición para trasuntar el encuentro con una percepción que se reclama ya masificada.

Aún así, los movimientos de masas y la guerra representan, al decir benjaminiano, una forma de comportamiento adecuada a los aparatos técnicos pero sólo para perseguir de esta manera la conservación de la propiedad. Si el fascismo ve su salvación en la expresión de las

³⁷ Al efecto ver: “*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner Technischen Reproduzierbarkeit*”, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I, Filosofía del arte y de la historia*, op. cit., pp. 22-23.

masas, el esteticismo de la vida política del que se vale despliega un mecanismo al servicio de la fabricación de valores culturales. Lejana a la realización de la destrucción como goce estético, la reproductibilidad técnica empleada de modo revolucionario emancipa a la obra artística de su existencia parasitaria en un ritual. Como sabemos, sólo así, la politización del arte conseguiría redimir al mundo y hacer sucumbir la estetización de la política cuyos equipolentes serían el fascismo y la guerra.

Ahora bien, en 1939, cinco años más tarde, Walter Benjamin revisó radicalmente su postura respecto a la tensión arte-técnica³⁸. Incorporada al *envoi* que constituyó la construcción de una teoría crítica de la historia que reparara en las regresiones, la exégesis de la lírica de Charles Baudelaire constituyó una denuncia más a la decrepitud de la fatuidad moderna enlazándose con la voz de Louis-Auguste Blanqui³⁹. Apelando a Baudelaire, la filosofía benjaminiana logró interpretar el modo de percepción de la masa en un París desierto, lo que no resultó más que la expresión de los condicionamientos sociales. Entonces, fue el terror, la imagen siniestra que habita la creación del poeta *maudit*, lo que posibilitó aprehender el *shock* en la multitud.

Si en “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica” ésta es examinada positivamente y la destrucción del aura prohija un momento revolucionario, en “Sobre algunos temas en Baudelaire”, al coartar ella la posibilidad de actualizar el recuerdo involuntario y por lo tanto la experiencia; es considerada específicamente retrógrada. De modo que el *maudit* fue revisitado porque a través de su obra, Benjamin fijó la mirada en el talante onírico y mítico del capitalismo para patentizar su halo destructivo. El *spleen*, entonces, constituye el sentimiento propio a la catástrofe permanente.

³⁸ Hurgamos una nota de “*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner Technischen Reproduzierbarkeit*” para así demostrar la ausencia de consideraciones disvaliosas sobre la adecuación a través del mecanismo de *Chockerlebniss*. Aquí, ello no se liga con un agotamiento de la experiencia, ni habilita en términos políticos opciones conservadoras. “El cine es la forma artística que corresponde al creciente peligro en que los hombres de hoy vemos nuestra vida. La necesidad de exponerse a efectos de choque es una acomodación del hombre a los peligros que le amenazan. El cine corresponde a modificaciones de hondo alcance en el aparato perceptivo, modificaciones que hoy vive a escala de existencia privada todo transeúnte en el tráfico de una gran urbe, así como a escala histórica cualquier ciudadano de un Estado contemporáneo.” Remitimos a: Benjamin, Walter, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, op. cit., p. 52.

³⁹ “La fórmula de La eternidad por los astros-“Lo nuevo es siempre viejo, y lo viejo siempre nuevo”- se corresponde rigurosamente con la experiencia del *spleen* registrada por Baudelaire. Un pasaje de La eternidad por los astros-“El número de nuestros dobles es infinito en el tiempo y en el espacio... Estos dobles existen en carne y hueso, en verdad, en saco y pantalones, en miriñaque y moño”- puede ser comparado con “*Les Sept Vieillards*”. Luego: “En la acción histórica que el proletariado emprende contra la clase burguesa, Baudelaire es un testigo; pero Blanqui es un

Esta problematización cobra significatividad puesto que el inicio del proceso de depauperación de la experiencia fue relacionado con el advenimiento de la manufactura y de la producción de mercancías. Por ello, en respuesta a la automatización del obrero, la redención es posibilitada, como anticipamos, por el combate de las generaciones vencidas. De manera que allí cobra su intensidad la construcción benjaminiana de imágenes dialécticas que al aprehender el aquí y el ahora de la cognoscibilidad, han perseguido que presente y pasado se devuelvan la mirada.

En “Sobre algunos temas en Baudelaire”, entonces, la excepcionalidad de los *shocks* es puesta en regla a través de la vivencia (*Erlebniss*). Ahora bien, si a los acontecimientos les son asignados puestos temporales en la conciencia, pese a ello, la *raison d’État* en la poética baudelaireana procura la emancipación respecto de las vivencias. Más aún, en la dedicatoria de *Le Spleen de Paris* que Baudelaire le ofrenda a Arsène Houssaye, Benjamin encuentra la íntima relación entre la imagen del *shock* y el contacto con las masas ciudadanas, la multitud amorfa. Por ello, “la constelación secreta (en la que la belleza de la estrofa resulta transparente hasta el fondo) debe ser entendida así: es la multitud espiritual de las palabras, de los fragmentos, de los comienzos de versos con los cuales el poeta libra en las calles abandonadas su lucha por la presa poética”.⁴⁰

La hermeneusis que Benjamin le dedica al *maudit* señala que la masa era intrínseca a su obra. Asola secretamente tanto los “*Tableaux parisiens*” como “*A une passante*” y en éste soneto, es la multitud quien provoca la fascinación del poeta, alojada en su mirada. En él, pues, “el éxtasis del ciudadano no es tanto un amor a primera vista como a “última vista”. Es una despedida para siempre, que coincide en la poesía con el instante del encanto. Así, el soneto presenta el esquema de un *shock*, incluso el esquema de una catástrofe. Pero la catástrofe ha golpeado no sólo al sujeto sino también la naturaleza de su sentimiento”⁴¹.

Ya en “*Crépuscule du soir*”, al decir de Benjamin, Baudelaire recibe el estro de Edgar Allan Poe aunque se convierte en cómplice de la multitud y en el mismo instante se separa de

testigo experto.” Al efecto ver: Benjamin, Walter, “Baudelaire”, en *The arcades project*, op. cit., J76, 2 y J76a, 1, pp. 362-363.

⁴⁰ Véase: Benjamin, Walter, “*Über einige Motive bei Baudelaire*”, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Sobre el programa de la filosofía futura*, op. cit., p. 98.

⁴¹ Benjamin contrasta esto con el tema del amor por la mujer en un poema del joven Stefan George. Sospechosamente sugiere que mientras en *Pilgerfahrten* la mujer no es transportada por la multitud, las miradas del poeta, como le confiesa a la dama “pasaron más allá, húmedas de pasión antes de osar hundirse en las tuyas”,. En

ella, “se mezcla largamente con ella para convertirla en nada mediante *una* mirada de desprecio”⁴². Atisbo sobre el amor y sobre la multitud, luego lo será sobre la guerra. Aquí reside nuestra principal certeza. Como se supondrá, estará concentrada en una cita benjaminiana: “cuanto más breve es el período de adiestramiento del obrero industrial, más largo se torna el de los reclutamientos militares. Quizás sea parte de la preparación de la sociedad para la guerra total el hecho de que el ejercicio se traslade *de la praxis productiva a la praxis de la destrucción*”⁴³. Aquellas subitáneas palabras comprenden pues la radical transformación de la tematización benjaminiana en torno al *polemos* arte-técnica. De modo que el intersticio entre “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” y “Sobre algunos temas en Baudelaire” está asolado por el despliegue destructivo de los totalitarismos y la transformación en su concepción de la técnica por la inminencia de la muerte *in toto*.

¿Existe reparo a un estado de guerra total? La mera posibilidad de estimarlo requiere antes valorar la catástrofe moderna. Las *Correspondances* baudelaireanas revisitadas por Benjamin constituyen la *restitutio* a la crisis destructiva mediante la asunción de la remembranza. Si la conquista de la sensación de la modernidad redundó en la disolución del aura a través de la experiencia del *shock*, la iridiscencia benjaminiana hubo de condensarse en la mirada. Un *Hermes* politizado escande en el *finir* la imperecedera *resemantización* de la percepción. De este modo, al inmiscuirse en la dilemática entre el *Todo* y la *Nada*, mediado y fisurado el acto de interpretar conserva un ápice de diálogo *experiencial*. Por ello, con un ya urbanizado filósofo estrechamos el circunloquio y repetimos: “*Es welte!*” (Se hace mundo). Aquí, la imagen *con-iura* y la voz espectral del poeta abisma: (*VOR DEIN SPÄTES GESICHT,/ allein-/ gängerisch zwischen/ aunch mich verwandelnden Nächten,/ kam etwas zu stehn,/ das schon einmal bei uns war, un-/ berührt von Gedanken*). ANTE TU ROSTRO TARDÍO,/solo/ de camino entre/ noches que a mí también me transfiguran,/ vino a detenerse algo/ que ya estuvo una vez con nosotros, in-/ tacto de pensamientos.

cambio “en Baudelaire no hay dudas de que *él* ha mirado en los ojos con fijeza a la mujer que pasaba”. Para lo antedicho ver: Benjamin, Walter, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, op. cit., pp. 101-102.

⁴² Nos excusamos por la recurrencia, que no es más que la de Benjamin y repetimos: “Angustia, repugnancia, miedo, suscitó la multitud metropolitana en los primeros que la miraron a los ojos”. Ver entonces al que todo el tiempo mira: Benjamin, Walter, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, op. cit., pp. 104 y 107.

⁴³ Benjamin, Walter, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, op. cit. p. 108. La cursiva es nuestra.