

Walter Benjamin: La percepción aurática como origen del lenguaje y de la narración

Walter Benjamin: Auratic Perception as the Origin of Language and Narration

Emiliano José Mendoza Solís*

Moisés García Hernández**

Fecha de Recepción: 31/03/2025

Fecha de Aceptación: 26/05/2025

Resumen: *El presente trabajo tiene como objetivo explorar los inicios, en términos genealógicos, del fenómeno que Walter Benjamin denomina “la percepción aurática”, al hilo de la hipótesis de que dicho fenómeno se remonta a los inicios de la humanidad, a una etapa preanimista de la misma. La idea del alma humana, y por lo tanto del ánima en sentido general, así como la idea de demonio, que después derivaron en la constitución de los primeros dioses, eran impensables en este estrato del*

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigador asociado en la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales de la (UNAM). Autor de los libros: *El espacio del poema. Indagación sobre lo poético en Walter Benjamin* (UNAM, 2025); *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre* (UNAM; COLSAN, 2023) y *Ethos romántico. Fragmentos para una poética de la historia* (Silla vacía, 2022). Desde 2017 es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SECIHTI). Fue becario posdoctoral de la Coordinación de Humanidades de la UNAM, con el proyecto: “Constelaciones críticas de Walter Benjamin. Elementos para el análisis de la narración, la oralidad y la historia natural”, bajo la tutela de la doctora María Ana Beatriz Masera Cerutti (2017-2019). ORCID: 0000-0003-4340-8367. Correo electrónico: ejm.lahn@gmail.com

** Licenciado en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) y magister en Estudios del Discurso (UMSNH). Programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Autor de los artículos “La narración en Walter Benjamin: una artesanía en ruina” (*Inflexiones. Revista de ciencias sociales y humanidades* de la Universidad Nacional Autónoma de México, número 7 enero-junio 2021) y “Pragmática de la narración en Walter Benjamin: el recuerdo involuntario” (*Inflexiones. Revista de ciencias sociales y humanidades*, número 11 enero-junio 2023), de la reseña del libro de filosofía *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre* de Emiliano Mendoza Solís (UNAM, 2023) en el número 13 enero-junio 2024 de *Inflexiones. Revista de ciencias sociales y humanidades*, y del libro de relatos *Animales resentidos* (Proyecto Literal, 2016). Becario del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes en el Programa Jóvenes Creadores en la disciplina de Letras, especialidad Cuento (2016-2017). ORCID: 0009-0002-9786-5141. Correo electrónico: homura152@gmail.com

tiempo, en el que, sin embargo, surge una magia ancestral ligada a la naturaleza, tanto a la humana como a la animal y a la inerte. Por tanto, la percepción aurática está inextricablemente ligada a una cosmovisión prehistórica mágica. Para fundamentar dicha hipótesis, nos basaremos en una fuente hasta este momento inusitada dentro de las influencias intelectuales en el corpus de la obra de Walter Benjamin: los trabajos del etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss, al que, de acuerdo con Gershom Scholem, Benjamin había leído, junto a Bachofen, alrededor de 1916. Y en este mismo sentido, se ofrecen los ejemplos del surgimiento del lenguaje y de la narración como fenómenos enraizados en la percepción aurática.

**Palabras
clave:**

Walter Benjamin – aura – magia – lenguaje – narración

Abstract:

The purpose of this paper is to explore the beginnings, in genealogical terms, of the phenomenon that Walter Benjamin calls “auratic perception”, based on the hypothesis that this phenomenon dates back to the beginnings of humanity, to a pre-animistic stage of humanity. The idea of the human soul, and therefore of the anima in the general sense, as well as the idea of the demon, which later derived in the constitution of the first gods, were unthinkable in this stratum of time, in which, however, an ancestral magic linked to nature, both human, animal and inert, arises. Therefore, auratic perception is inextricably linked to a prehistoric magical worldview. To substantiate this hypothesis, we will draw on a source hitherto unheard of among the intellectual influences on the corpus of Walter Benjamin's work: the works of the German ethnologist Konrad Theodor Preuss, whom, according to Gershom Scholem, Benjamin had read, together with Bachofen, around 1916. And in the same vein, the examples of the emergence of language and narrative as phenomena rooted in auratic perception are offered.

Keywords:

Walter Benjamin – Aura – Magic – Language – Narrative

El presente trabajo es una propuesta –que abreva de una fuente un tanto inusitada– para comprender lo que denominamos, siguiendo el término empleado por Walter Benjamin, “la percepción aurática”, la cual tiene su sede temporal en “la época de la percepción

aurática que se aproxima a su fin” (2003, p. 104, nota 10).¹ Esta época, de acuerdo con nuestra propuesta, se remonta al origen de la humanidad, y se extiende hasta el momento histórico en que Benjamin escribe su ensayo, marcado con el signo de la reproducción técnica masiva de obras de arte (de objetos naturales por medio de la fotografía y el cine, y de cualquier producto creado por el hombre) así como con el auge de las ciencias naturales y desde luego con las dinámicas sociales instauradas por el capitalismo (Benjamin, 2003). No se trata, pues, de ofrecer una definición cerrada del concepto de aura, ya que quienes se empeñan en un concepto unívoco promueven, en el mejor de los casos, “la pluralidad de constelaciones y niveles de sentido” (Förnkäs, 2014, p. 96); sino de, a través de las variadas definiciones, implicancias, matices y aristas del concepto de aura, indicar algunas características de la percepción aurática (condición de posibilidad de la conciencia del aura) y de ciertas épocas atravesadas por esta. Sin embargo, esta misma tarea podría tender nuevas conexiones entre los matices aparentemente dispersos del concepto de aura, sin, desde luego, agotarlos.

La distancia entre los conceptos percepción aurática y aura, nos permitirá operar teórica e hipotéticamente en otra dimensión histórica diferente de aquella en que la mayoría de los estudios del último concepto se han centrado (la Antigüedad, el Renacimiento, el Neoclasicismo, el Idealismo, el Romanticismo, etcétera), puesto que la percepción aurática se remonta no sólo a la Antigüedad, sino a una etapa humana en que ni los primeros dioses existían, a saber: a una etapa prehistórica y preanimista de la humanidad, al nacimiento de esta. Por ello, nos será útil en esta empresa recurrir a un fenómeno derivado de la percepción aurática presente desde los albores de la humanidad, uno cuya utilidad podría resultar extraña a los ojos de algunos lectores, puesto que no se encuentra (como podría esperarse, dada la canónica asociación del aura con la obra de arte) comprendido dentro de las artes en un sentido renacentista o moderno, a saber: la narración, fenómeno que Walter Benjamin (2008a) tipifica no como arte sino como artesanía.

¹ Como es bien sabido, Benjamin (2003) escribió el ensayo sobre la obra de arte en 1935, de donde recogemos esta cita.

Por otro lado, en cuanto conceptos histórico-filosóficos, la percepción aurática y el aura operan como ideas o nombres adánicos en una especie de versión secular, nombres para la total “perceptibilidad de mundo e historia” (Fürnkäs, 2014, p. 96).² En esta su función histórico-filosófica, tales ideas asientan la conciencia del aura y de la percepción aurática en cuanto fenómenos de experiencia históricos, en un aquí y ahora en donde ambos se desvanecen (Benjamin, 2003). De hecho, la posibilidad misma de esta conciencia, de su formulación lingüística y determinación filosófica, es el desvanecimiento de aquellos en cuanto fenómenos históricos. En relación con esto, el primer esbozo de una definición del aura, que aparece en los “Protocolos de ensayos con las drogas” de 1930 (Benjamin, 2017), es un ejemplo palmario del desvanecimiento de estos fenómenos como condición de su formulación lingüística e ideal. En estos protocolos, Benjamin da cuenta, ya en la sobriedad, por medio del recuerdo, de su percepción del aura mientras aún se encontraba bajo los efectos del hachís. Respecto a esta mirada retrospectiva se afirma: “El aura de la ebriedad *registrada* es lo que queda de esta como sombra al despertar. (...). Todo discurso y reflexión sobre el aura está marcado, pues, en Benjamin de manera ineludible por la necesaria posteridad: es la tematización de algo pasado y en trance de desaparición” (Fürnkäs, 2014, p. 104. Énfasis nuestro). Con estas observaciones, creemos poder disipar aquella confusión entre la percepción aurática y el aura como tales, en cuanto fenómenos históricos, por un lado, y su formulación filosófica y lingüística, por el otro, es decir, esto último que llamamos su conciencia. Por cierto, esta conciencia se encuentra (como instancia del recuerdo de algo “en trance de desaparición”, dando paso a la idea o nombre) en una relación dialéctica con la historia. Las ideas de aura y percepción aurática constituyen imágenes del pasado que “relampaguean en el instante de un peligro” (Benjamin, 2008b, p. 307; 2005, p. 465), puesto que los fenómenos históricos a los que corresponden en la actualidad desaparecen, y por ello son imágenes fugaces en un aquí

² La *idea*, o nombre adánico (Benjamin, 2007a), es un ordenamiento “virtual” y “objetivo” de los fenómenos, la representación de sus elementos. No contiene a los fenómenos, ni es su ley ni su hipótesis: “Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas” (Benjamin, 2007a, p. 230). Las “cosas”, fenómenos, o elementos conceptuales, vendrían a ser los puntos que forman tales constelaciones.

y ahora o “instante de su cognoscibilidad” (Benjamin, 2008b, p. 307), es decir, de su conciencia. Lo que estos fenómenos han sido devienen objetos de “construcción”,³ imágenes “en reposo” (Benjamin, 2005, p. 465), imágenes dialécticas en una relación con el pasado, en las que se cristalizan constelaciones cuyos elementos, a lo largo del tiempo, se encuentran dispersos entre sí y que a su vez están separados del instante cognoscitivo, pues “[p]ara que un fragmento del pasado sea alcanzado por la actualidad, no puede haber ninguna continuidad (estricta) entre ellos” (Benjamin, 2005, p. 472. Paréntesis nuestro). En estas imágenes dialécticas conviven lo que ha sido y el ahora de su cognoscibilidad, o su conciencia, gracias a un nexo figurativo que se da por medio de y en el lenguaje, en las ideas o nombres.⁴

Ahora bien, en cuanto fenómenos estrictamente históricos, o si se quiere, antropológicos, el aura y la percepción aurática corren a cargo del investigador, llámese un teórico del arte, un historiador materialista o, incluso, como propondremos aquí, un etnólogo, pues el investigador disecciona al mundo y sus fenómenos en cada uno de sus elementos (Benjamin, 2007a), separándolos de su falsa unidad, “apariencia” o “estado empírico” sin más, y salva, en parte, estos elementos por medio de los conceptos para su integración (su salvación total) en el mundo de la verdad y de la verdadera unidad, conformada justamente por las ideas o los nombres adánicos (Benjamin, 2007a, pp. 229-230).⁵ Esta consumación de la salvación de los fenómenos, constituye “la exposición de las ideas” que corre a cargo del filósofo, en un diálogo permanente con los hallazgos del investigador.

³ “Para el materialista histórico es importante distinguir con el máximo rigor la construcción de una circunstancia histórica de aquello que normalmente se llama su ‘reconstrucción’” (Benjamin, 2005, p. 472).

⁴ “Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y *el lugar donde se las encuentra es en el lenguaje*” (Benjamin, 2005, p. 464. Énfasis nuestro).

⁵ “Al consumarse la salvación de los fenómenos por la mediación de las ideas se consuma *la exposición de las ideas* en el medio de la empiria” (Benjamin, 2007a, p. 230. Énfasis nuestro). “...las ideas son constelaciones eternas (intemporales), y al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones los fenómenos son al tiempo divididos y salvados” (Benjamin, 2007a, p. 230).

Acepciones auráticas

“Un nuevo mundo se abrió ante mí: las montañas, los bosques y las flores, el cielo eternamente despejado sobre ellos y las estrellas del cielo que se vuelven a encontrar en los productos naturales de esta tierra, la radiante Diosa de la Luna y la Estrella de la Mañana, que son los fieles ayudantes de los coras; y finalmente, todo el sinnúmero de dioses que hacen lo suyo en las nubes del tiempo de las lluvias, en las estrellas, en los ríos y en las montañas. Aprendí a mirarlo todo con los ojos de los coras.” Konrad Theodor Preuss

La noción de aura, específicamente, ha sido abordada mayormente, como mencionamos con anterioridad, en relación con la obra de arte, y por ello se ha pasado a menudo por alto el fenómeno de la percepción aurática misma, el cual se refiere, más que a un ámbito estético, a uno epistémico, el cual nos conecta de modo más claro con una dimensión histórica no solamente universal, antropológica, sino incluso prehistórica. Esta omisión quizá se deba, justamente, a la forma de exposición del texto canónico para la comprensión del aura, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, organizado no en un sentido cronológico sino más bien como constelación temática. Pero basta con observar algunos elementos específicos para fundamentar la tesis de que la percepción aurática está presente en todos los factores que aparecen en las diversas épocas que nuestro autor apela, no de forma cronológica sino al ritmo de los temas que expone, como una suerte de hálito o aura misma que recorre cada época y tema. Con este señalamiento en mente, el método que emplearemos será precisamente uno muy distinto al empleado por Benjamin, a saber, el genealógico, tratando de demostrar que la percepción aurática condiciona cada una de las formas de concebir no solamente el arte, sino el mundo en general en las épocas de la historia que él aborda, y que nos permitirá remontarnos hasta su origen histórico en cuanto fenómeno, lo cual será el objetivo principal de la investigación. Para lograr esto, nos basaremos en todas

las definiciones de aura que nuestro pensador esboza en diferentes textos, centrando el interés en demostrar lo que constituye la percepción aurática para la prehistoria; cuál ha sido su origen, y sólo en una segunda intención, cómo ha venido evolucionando. Ahora bien, ¿cuáles son estas definiciones de aura esbozadas por el filósofo berlinés?

Primera consideración

“El aura auténtica viene a aparecer en toda cosa, y no sólo en algunas, como la gente suele imaginar” (Benjamin, 2017, p. 774). La percepción aurática es, entonces, un fenómeno universal, al menos en su humana potencia, pese a hallarse, de facto, en tránsito de desaparición. Es decir, si el aura “viene a aparecer en toda cosa”, es porque la percepción aurática se encuentra siempre en una suerte de latencia, de inminente posibilidad. Y así como su decadencia, la percepción aurática “apunta más allá del ámbito del arte” (Benjamin, 2003, p. 44), a todo objeto habido y por haber. Pues “[n]o cabe establecer ninguna distinción ontológica entre el aura de un objeto natural y un objeto histórico. (Ibarlucía, 2021, p. 51).

Segunda consideración

“El aura viene a modificarse por entero y bien a fondo a cada movimiento de la cosa cuya aura es” (Benjamin, 2017, p. 774). La percepción aurática, por lo tanto, obedece a las modificaciones del objeto incluidas sus transformaciones históricas. Pero no sólo ello, sino que la misma facultad de percibir el aura obedece a las condiciones histórico-sociales, pues: “dentro de largos periodos históricos, junto con el modo de existencia de los colectivos humanos, se transforma también la manera de su percepción sensorial”, pues ella está condicionada “no sólo de manera natural, sino también histórica”, y obedece a los diversos “trastornos sociales” (Benjamin, 2003, p. 46). Y es así como “el grado de saturación aurática de la percepción humana ha estado sometido a oscilaciones en el curso de la historia” (Benjamin, 2005, p. 371).

Tercera consideración

El aura es “un entretejido muy especial de espacio y tiempo: aparecimiento único de una *lejanía*, por más cerca que pueda estar” (Benjamin, 2003, p. 47. Énfasis nuestro). Centreemos la atención en uno de los aspectos más importantes de la anterior afirmación: la *lejanía*. La mayoría de las interpretaciones se han decantado por una sola de sus líneas. Si bien nuestro filósofo apela a la intercambiabilidad entre las representaciones del espacio y del tiempo, de lo que resulta “un entretejido muy especial”, que ha dado pie para interpretar la *lejanía* únicamente como temporal, también ha sido muy específico en el carácter de ésta como distancia espacial. Después de preguntarse ¿qué es el aura?, él mismo responde: “Reposando en una tarde de verano, seguir la línea montañosa *en el horizonte* o la extensión de la rama que *echa su sombra* sobre aquel que reposa” (Benjamin, 2003, p. 47. Énfasis nuestro). A diferencia de esto, la destrucción del aura tiene que ver con “hacerse *dueños* del objeto, pero ello, además, *desde muy cerca*” (Benjamin, 2007b, p. 394. Énfasis nuestro). La *lejanía* del aura, por lo tanto, se refiere principalmente a un sentido de distancia espacial y ello, además, sin hacerse “dueños del objeto”, sin apropiárselo ni convertirlo en algo asequible: “Lo esencialmente lejano es lo inasequible: pues, de hecho, dicha inasequibilidad es una de las principales cualidades de la imagen de culto” (Benjamin, 2008b, p. 253). Así, Benjamin ejemplifica la inasequibilidad del aura con las imágenes cultuales que están, en un sentido de distancia espacial, fuera del alcance de los devotos, escondidas en una cueva, en un nicho o cubiertas por un velo (2003). La *lejanía* del aura queda de este modo caracterizada por una distancia espacial que le confiere al objeto el carácter de inasequible. Esta *lejanía* espacial inasequible, es perceptible en la contraposición que en el ensayo sobre la obra de arte se perfila entre la figura del mago y la del cirujano. El mago mantiene “la distancia natural” frente al enfermo, mientras que el cirujano “reduce mucho la distancia con el paciente –al penetrar en su interior” (Benjamin, 2003, p. 80). El mago, por lo mismo, es una figura clave para comprender no sólo la percepción aurática sino la época en la que ésta surge. Entonces, ¿qué nos dice

Benjamin sobre esta figura y su actividad mágica?

En el mismo ensayo sobre la obra de arte, encontramos una pauta: “La producción artística comienza con imágenes que están al servicio de la *magia*” (Benjamin, 2003, pp. 52-53. Énfasis nuestro), y Benjamin ejemplifica esta afirmación con el arte rupestre de las cavernas. Se trata, en este caso, de una magia ancestral, prehistórica, dentro de una “experiencia mágica de la naturaleza (que) era colectiva” (Benjamin, 2003, p. 118, apéndice 12. Paréntesis nuestro). Benjamin es muy específico en delimitar que esta magia –a la que está realmente dirigido “el arte de los tiempos arcaicos” y en la cual consiste su auténtica utilidad– es diferente de la mística, que fundamenta una “representación abstracta” y mística del arte, propia del siglo XIX (Benjamin, 2003, pp. 120-121, apéndice 18). Así, magia y mística se contraponen. Pero entonces, ¿en qué consiste aquella “experiencia mágica de la naturaleza”? Hartung (2014) nos recuerda que, de acuerdo con Scholem, el pensador berlinés había leído, desde 1916, a Bachofen y al etnólogo Konrad Theodor Preuss,⁶ quien investiga sobre las épocas preanimista y animista. A la primera, según un importante ensayo de este autor – *El origen de la religión y el arte* [*Der Ursprung der Religion und Kunst*] de 1904 y 1905– corresponde una visión mágica del mundo (1904b/1905).⁷ En esta época, aún no existía una noción de alma ni mucho menos de espíritu, y a ello debe su nombre (pre-animista): “la creencia en las almas no debe considerarse demasiado antigua” (Preuss, 1905, p. 382),⁸ y sin embargo, se concebía a toda la naturaleza, y principalmente al hombre, como dotada de poderes mágicos: “La idea del alma humana no tiene inicialmente nada que ver con las cualidades mágicas del ser humano” (Preuss, 1905, p. 383). Se trata de una época en la que, según se deduce de todo el texto, no existía una noción de causalidad en nuestro sentido moderno, el mundo y la naturaleza no eran cosas que el ser humano pudiera comprender ni mucho menos controlar, y de

⁶ Por algún error de Scholem, posiblemente, el nombre de este investigador aparece como “Karl Theodor Preuss” (2014, p. 51), en lugar de Konrad Theodor Preuss, y así lo replica Hartung (2014).

⁷ Nótese el parentesco temático de este título con el ensayo de Benjamin (2003) sobre la obra de arte, en el que también está muy presente la religión, incluida la prehistórica, y desde luego la magia.

⁸ Todas las citas de este autor son traducciones nuestras. De igual manera, toda paráfrasis se basa en nuestra propia traducción.

ello derivaba un “miedo terrible” (Preuss, 1904a, p. 112), según otro texto de este autor, *El origen del sacrificio humano en México* [*Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko*]. Principalmente el clima, pero también la caza, la recolección, la cosecha, la reproducción de los animales y de los seres humanos, estaban fuera del control del hombre,⁹ eran independientes de él, movidas por una lógica autónoma en la cual él no tenía injerencia, y en ese sentido, no podía hacerse su dueño, eran cosas inasequibles y distantes para él, por decirlo en términos auráticos. Ni siquiera existía la certeza de que habría un día siguiente, de que el sol fuera a salir otra vez. Esta incertidumbre incluso prevalece ya cuando los primeros dioses existen: “...se temía que... el sol no volviera a aparecer, la noche durara eternamente y se pusiera fin repentinamente a la humanidad” (Preuss, 1904a, p. 109). Y de este descontrol, precisamente, surge la necesidad de la magia, como un medio “ilusorio” de control por parte del hombre (Preuss, 1905), como veremos más adelante.¹⁰ Por lo pronto, podemos constatar que el descontrol sobre la naturaleza establece la primera conexión entre la visión prehistórica mágica del mundo y la percepción aurática benjaminiana, pues los elementos comunes a ambas son la independencia, la inasequibilidad y la distancia que todas las cosas detentan.¹¹

Cuarta consideración

En lo que llamamos la era mágica, o preanimista, los instintos de autoconservación y reproducción propios de todos los animales ya han sido interiorizados por el hombre

⁹ Todos estos tópicos se abordan a lo largo de los dos inmensos ensayos del etnólogo citados, y el descontrol hacia ellos por parte del hombre, nunca es señalado de manera explícita pero es la base de toda la argumentación.

¹⁰ “El punto de partida tenía que ser la magia del propio hombre” (Preuss, 1904b, p. 321).

¹¹ En el caso de Benjamin, la cuestión de la magia y el descontrol subjetivo también tiene implicaciones determinantes en su concepción de la obra de arte literaria. Su temprana lectura a la crítica de arte en los primeros románticos, parte justamente de la premisa de que la experiencia estética tiene que descifrarse más allá de todo acuerdo previo (entre sujeto y objeto), por lo tanto la experiencia estética no puede subordinar a la obra a una intención previa, comunicable, exenta de confusiones y dirigida a un lector o espectador. La obra de arte no explica y no comunica, sino que apela de múltiples formas problemáticas a todo tipo de control o intención previa. Hemos desarrollado este argumento en *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre* (Mendoza Solís, 2023).

(en cuanto animal él mismo), pero más allá de estos, surge otro tipo de temor, una preocupación por la comunidad *y sobre todo por las futuras generaciones*, pues “el signo del ser humano, la característica principal que lo distingue del animal en términos mentales, es el cuidado, más allá del instinto por la especie” (Preuss, 1905, p. 419. Énfasis nuestro). Este cuidado se concentra en la especie en cuanto especie, no precisamente como manada, tribu o grupo, aunque ciertamente implica también un cuidado de éstos. El cuidado por la manada es propio de muchas especies animales, sin embargo, se trata de un instinto con fines inmediatos, sin mayor trascendencia, dirigido a los vivos y sin repercusiones claras para la supervivencia de las futuras generaciones. Por ello el cuidado del habla, para Preuss, es algo que va más allá del mero instinto de autoconservación y reproducción, y por lo tanto, más allá del cuidado instintivo de la manada, característico de muchas especies de animales.

El *descontrol* al que nos hemos referido anteriormente, está necesariamente ligado a este *temor y cuidado* por parte del hombre hacia su comunidad y *especie*, es decir, contemplando el mediano y largo plazo, y de esta nomenclatura entre *temor, cuidado y descontrol*, surge la necesidad de la magia (Preuss, 1905). El ser humano se arroga poderes mágicos –“magia personal” (Preuss, 1904b, p. 322)– con los que pretende detentar ilusoriamente un control sobre la naturaleza. Este poder radica en el interior de su cuerpo y se manifiesta por sus aberturas corporales, en forma de emanaciones: “Las heces producen calor (climático) porque provienen del interior cálido y por tanto están relacionadas con el sol” (Preuss, 1904b, p. 355), por citar uno de los innumerables ejemplos. Preuss (1904b) indaga largamente sobre el poder mágico de todas las aberturas del cuerpo de la mujer y del hombre y de sus respectivas emanaciones (en multitud de culturas alrededor del mundo), como la saliva, la micción y la defecación, en tanto provenientes del interior del cuerpo. Dicho poder mágico, o “magia personal”, es transferido a todos los seres vivos y hacia todas las cosas inertes, pues “el ser humano primitivo no conoce objetos inanimados, es decir, objetos sin poder de acción” (Preuss, 1905, p. 380). Todo lo existente posee una “fuerza activa (...)”, como la que conocemos del orenda de los iroqueses, el manitu de los algonquinos, el wakanda

de las tribus sioux, el mana de los melanesios.” (Preuss, 1905, p. 381). Estos poderes mágicos provienen del interior del cuerpo y de las aperturas corporales, y es así como los sonidos que emiten por la apertura de su boca ciertos animales (las ranas, las serpientes, los grillos, las aves), son para estos humanos causantes mágicos del calor, la lluvia, la cosecha y la reproducción (Preuss, 1904b).¹² Sin embargo, se trata siempre de una asociación empírica: “La idea surge porque los animales tienen una relación externa con la lluvia, la humedad, el sol, las nevadas, y de ahí se crea una conexión causal” (Preuss, 1904b, p. 325). Estas “relaciones externas” son de “forma, color, espacio (que comparten), con estos objetos naturales” (Preuss, 1905, p. 381. Paréntesis nuestro), por ejemplo: tanto la micción como la lluvia son líquidos que se vierten (relación de forma). Esto es: la conexión mágica no está exenta de una asociación empírica.

De la fuerza mágica de los sonidos animales surge la necesidad de la *imitación*, por parte del hombre, que Preuss llama “magia por analogía” (1905, pp. 347 y 380; 1904b, p. 377, etc.), con el objetivo de incrementar su propio poder mágico.¹³ El sonido que el animal realiza con su boca, hocico o pico, es imitado por el hombre mediante su aliento o grito, y con ello se apropia del poder mágico del animal (Preuss, 1904b), pues, “[e]l aliento y el grito no son sustancias autónomas del encantamiento humano [como sí lo son su cuerpo, sus aperturas corporales y sus emanaciones]. En el mejor de los casos, podrían originarse *posteriormente* a partir de un demonio que se imita (animales demonios, obviamente)” (Preuss, 1905, p. 395. Énfasis nuestro), aunque el grito y el aliento aún guardan relación con la apertura mágica de la boca.¹⁴ De modo que el

¹² Las relaciones de las aberturas corporales y, desde luego, del interior del cuerpo con el clima, son múltiples, por ejemplo: calor interno del cuerpo = calor climático, como ya vimos; por tanto, emanaciones (defecación, aliento de la boca, micción, saliva) = calor y lluvia; soplo de la nariz o boca = viento (Preuss, 1904b).

¹³ La magia por analogía trasciende la magia de los sonidos y de las aberturas corporales, aunque siempre se encuentra asociada al cuerpo, por ejemplo, en el movimiento de los animales (Preuss, 1904b). Y esto es válido tanto para el que imita como para lo imitado (Preuss, 1905).

¹⁴ Según Preuss (1904b), durante la etapa pre-animista, el poder mágico del hombre y del animal, incluso de lo inerte, obedecía simplemente al carácter natural de estos seres, aunque después, el poder mágico empieza a concebirse como un “espíritu” (no en el sentido sobrenatural sino immanente) que habita en los objetos naturales, y este poder mágico o espíritu, comenzó a hacer que estos objetos naturales se

aliento, en sus diversas variantes, como soplo de la nariz o de la boca, o como grito, jugaba un papel de encantamiento primordial durante la etapa preanimista. Por esta razón, de acuerdo con Preuss, de manera inconsciente y subrepticia, en múltiples culturas a lo largo de los milenios, el aliento es caracterizado como “aliento de vida” (1904b, p. 363; 1905, p. 384) o “aliento procreador” (1904b, pp. 362-363). Aquí es necesario llamar la atención sobre la función del aura misma, tal como Benjamin la recoge mediada por la Antigüedad, el Renacimiento, la Biblia, e incluso por el *Kosmiker Kreis* integrado por Karl Wolfskehl, Ludwig Klages, Alfred Schuler y Stefan George. En estas influencias intelectuales la noción de aura se conecta, más que a cualquier otro elemento natural (como la luz o el agua) a un aliento de vida. No es descabellado entonces suponer que el “aliento de vida” o el “aliento procreador” del que nos habla Preuss, el cual surge del poder mágico por analogía respecto del poder de los animales demonios, sea ese mismo aliento de vida del aura que recogen todas estas tradiciones, y de las cuales Benjamin también ha abrevado. La concepción del aura como soplo de vida tendría entonces sus más profundas raíces en la visión prehistórica mágica del mundo.

Quinta consideración

Como parte de la visión mágica de la naturaleza, el etnólogo nos indica la capacidad de acción de todas las cosas dentro de ella, como ya señalamos. Se trata, en otras palabras, de una consideración de la naturaleza como igual o más poderosa que el ser humano. De aquel descontrol hacia ella y del miedo terrible que provoca, y del traslado de la facultad de acción mágica del hombre hacia la naturaleza, surge a su vez un respeto atemorizado hacia la misma. Preuss indica que en varias sociedades preanimistas se

concibieran como demonios, en el sentido demoníaco, no demoníaco de la cultura judeo-cristiana. Por ello no sólo los demonios serán hombres, sino también animales, montañas, plantas, etc. Estos demonios dieron paso a los primeros dioses o deidades (Preuss, 1905), quienes siguieron ejecutando su propia magia (Preuss, 1904b). La evolución se dio entonces en esta dirección: magia natural - magia demoníaca - magia de los dioses o deidades. En esta era preanimista, la idea del alma humana o espíritu en sentido sobrenatural no existía, como ya dijimos.

consideraba que una vez muerto un hombre o animal, algo indefinible, como un resto, quedaba de él, la “influencia maligna” del cadáver, que para nada debe confundirse, según insiste este autor, con un alma o espíritu (1904b, pp. 361-362). Dicha fuerza se volvía contra aquel que causó la extinción del objeto natural (animal u otro ser humano) no como venganza sino más bien como un “hechizo”. Por ejemplo, el cazador de un animal no podía asarlo él mismo, o comerlo (Preuss, 1904b; 1905), esto debía de estar a cargo de otra persona, y de hecho había que soplar o escupir dentro de la boca del animal para deshacer el encantamiento, pues, como vimos, la saliva y el aliento tenían no sólo un efecto procreador sino también vivificador. El cazador y su víctima (animal o ser humano) quedaban atados por la acción destructiva (Preuss, 1904b). La visión mágica de la naturaleza, entonces, implica un temor o respeto hacia ella, que se percibe en la distancia del cazador respecto de su víctima. Por su parte, en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, Benjamin apunta: “Experimentar el aura de una aparición significa investirla con la capacidad de ese alzar la mirada [...] El mirado [*Angesehene*], o aquel que se cree mirado [*angesehen*], alza de inmediato la mirada” (2008b, p. 253). Hay un dato demasiado curioso entre el sustantivo *Angesehene* y el verbo *ansehen*, pues ambos aluden también al “respeto”. No consideramos casual el hecho de que Benjamin haya recurrido a este término, pues no siempre se teme lo que se respeta, pero siempre se respeta lo que se teme. El respeto está necesariamente implícito en todo temor. Así que, tanto en la visión mágica del mundo como en la percepción aurática, la naturaleza aparece como algo que, en el menor de los casos, se respeta. En este mismo sentido, llama la atención también el otro término de la frase: “Experimentar el aura de una aparición significa investirla [*belehnen*]...”. *Belehnen* significa también dar o dotar, es decir, en la percepción aurática se dota de capacidades humanas (“alzar la mirada”) a los seres vivos e inertes (de manera similar a como en la visión mágica se dota del poder mágico del hombre a toda la naturaleza), de todo lo cual surge, además que de la propia independencia e inasequibilidad de estos, un temor impotente hacia ellos, que se asienta

en un respeto como a un igual.¹⁵

En relación con esto, y volviendo a la conclusión de la tercera consideración, el respeto hacia la naturaleza no sólo tiene su corte fenomenológico basado en una distancia espacial de independencia, inasequibilidad y descontrol que ostentan todas las cosas en ella, sino que está condicionado igualmente por aquel dotar [*belehnen*] (presente en la magia y en la percepción aurática, como ya vimos), pues, si traducimos el verbo *belehnen* por enfeudar hacemos alusión a un feudo, a un territorio, aquel que cada objeto de la naturaleza posee por sí mismo, tal como un dueño se enseñorea sobre sus posesiones.¹⁶ Así, la dialéctica de la reciprocidad de la mirada, deviene en una dinámica de *respeto mutuo*, entre dos o más amos que detentan su propio territorio. Por otra parte, Benjamin apunta en “Parque central”: “Derivación del aura como *proyección* en la naturaleza de una experiencia social entre personas: devuelve la mirada” (2008b, p. 277. Énfasis nuestro).

Con estos señalamientos, basados en la concepción prehistórica-mágica del mundo, pretendemos caracterizar el fenómeno que aparece en la percepción aurática: la lejanía. Se trata en efecto, de la apreciación de algo como espacialmente distante, independiente de nosotros, inasequible (“por más cerca que pueda estar”), poseedor de magia o poder propio, en esencia incontrolable, y al que debemos temor y en el menor de los casos respeto. Queda por revisar, después de caracterizar a grandes rasgos el factor lejanía, el otro elemento de ese “entretejido” de la perceptibilidad del aura, la unicidad o irrepitibilidad del aparecimiento de la lejanía: el factor temporal.

Sexta consideración

Preuss afirma que la magia no surge del instinto o pulsión del ser humano y, en su

¹⁵ Aquí resulta oportuno recordar la figura del mago de la que partió toda la argumentación. El mago se pone “de hombre a hombre” frente a su enfermo (Benjamin, 2003, p. 80), nunca desde una posición de superioridad.

¹⁶ En una carta a Adorno, a propósito del tema del aura, Benjamin habla de “árboles y arbustos enfeudados” (Benjamin, 1978, p. 849. Trad. nuestra).

origen, tampoco de un “impulso” hacia la “imitación” (1905, pp. 380, 398 y 419), sino que es una “conexión” que se percibe de manera “accidental” entre un elemento y otro, por ejemplo:

la conexión entre comida abundante y celebraciones (actos mágicos) no es originalmente causal, sino accidental, ya que la gente celebraba no por la abundancia que habían alcanzado, sino para recuperarla en el futuro. Sólo más tarde surgió la secuencia que ahora nos parece evidente: “Cosecha, luego alegría de la fiesta”. Y esto es válido tanto respecto a los campos cultivados por uno mismo como a los frutos recolectados sin esfuerzo; de hecho, abarca todo el ciclo anual, en el que todo se renueva, incluidos los peces y los animales de caza. (1904b, p. 358. Paréntesis nuestro)

Es decir, la gente debió primero consumir comida en abundancia y después, por una sencilla casualidad, volver a disponer de muchos alimentos, por lo que otorgaron al hecho de comer abundantemente un poder mágico. Este carácter accidental se repite igualmente en “la magia por analogía y la imitación de personas y animales con fines mágicos”. “En este proceso, las *similitudes* entre objetos *accidentales* y los objetos de interés mágico (para el aprovechamiento humano), como animales, fenómenos naturales, etc., *han sido una ayuda*” (Preuss, 1905, p. 380. Énfasis y paréntesis nuestros). Las similitudes entre los objetos con los que se imitaba y los animales o fenómenos naturales imitados eran en principio accidentales. En este sentido, accidentales son también las similitudes entre la micción y la lluvia, el aliento y el viento, el calor corporal y el calor climático, etcétera. De modo que la misma percepción de todo nexo mágico, al menos en una primera ocasión, ocurrió de manera accidental, sobre todo porque no estaba determinada por ningún instinto biológico de manera inevitable, y ni siquiera por un “impulso” hacia la imitación (Preuss, 1905, p. 419). De lo anterior se deduce que la percepción del nexo mágico ocurrió en un principio de forma accidental, y sólo después se replicó el enlace mágico (entre el objeto

o acción realizada, y el objeto o fenómeno natural de interés) ya en cuanto tal con este único propósito, tanto por el individuo como por la comunidad. En otras palabras, la percepción de la relación mágica tiene el carácter de algo único, replicable sí, pero en esencia fugaz e irrepetible, al menos desde el punto de vista de cada individuo que lo descubra, ya sea por sí mismo o porque otro miembro de la comunidad se lo transmita.¹⁷

En relación con esta fugacidad de la percepción de las similitudes –o semejanzas– implícitas en el acto mágico, Benjamin, por su parte, señala en “Doctrina de lo semejante”: “otra peculiaridad en el ámbito de la *semejanza*. Su *percepción* va ligada en cada caso a un *chispazo*. Pasa en seguida, aunque *tal vez se pueda volver a obtener*, pero, propiamente, *es cosa que no se puede retener*, al contrario que otras percepciones” (2007b, p. 210. Énfasis nuestro). Y añade: “la *vida mágica* (...) se halla sin duda sometida a un ritmo necesario, o a un instante crítico” (2007b, p. 213. Énfasis nuestro), a saber: a un instante irrepetible. La semejanza, como vimos, es uno de los desencadenantes principales de la percepción del nexo mágico, y tanto en Benjamin como en Preuss es algo accidental, “pasa en seguida”. En ambos casos puede replicarse, tanto por uno mismo como por la comunidad, pero “propiamente, es cosa que no se puede retener”. Además, su “ritmo necesario” ligado a “un instante crítico”, para Benjamin, determina enteramente la “vida mágica”. Con ello queda demostrado cómo la unicidad o irrepetibilidad del nexo mágico es aquella misma que determina la percepción aurática como “*aparecimiento único* de una lejanía” (énfasis nuestro), “un entretejido muy especial de espacio y tiempo”: la percepción irrepetible de un objeto al que, en un “chispazo”, se le capta distantemente en su independencia e inasequibilidad, ejerciendo su poder o magia propios, mostrándose incontrolable, y, por ello, percibiéndolo con temor o por lo menos respeto, características todas que constituirían su aura.

¹⁷ Tal carácter de unicidad o irrepetibilidad se confirma en el hecho de que los actos mágicos se realizaban a menudo por “motivos coercitivos” (Preuss, 1905, p. 380).

Origen del lenguaje y de la narración

De acuerdo con la segunda consideración relativa a la percepción aurática, ésta obedece a las modificaciones del objeto incluidas sus transformaciones históricas, pero también, en otro orden, la percepción aurática es modificada por la misma facultad de percepción según condiciones del contexto histórico-social. Y a la vez, de acuerdo con la primera consideración, la percepción aurática es un fenómeno universal: “viene a aparecer en toda cosa, y no sólo en algunas, como la gente suele imaginar” (Benjamin, 2017, p. 774). Estas acepciones muestran el interés de Benjamin por centrar la cuestión en un plano histórico y, sobre todo, en un plano etnológico o antropológico. Así, el origen de la percepción aurática, en términos genealógicos, se remonta a los inicios de la humanidad, esto es, a una etapa preanimista de las sociedades donde la idea del alma humana individual y, por lo tanto, del ánima en sentido general, eran inexistentes. E igualmente no era pensable, en este contexto prehistórico, una teología que diera lugar a la constitución de una teogonía. Entonces, en términos de cosmovisión ¿qué es lo que aquí imperaba? En este caso, como ya vimos, se trata de un tiempo en el que la magia ancestral era fundamental como una entidad fusionada de forma inextricable con toda la naturaleza. En esta magia no hay escisión entre lo humano, lo animal, lo vegetal y lo inerte. La percepción aurática remite, pues, a una prehistoria mágica.

Identificar el problema en el plano histórico-antropológico es muy relevante para situar la cuestión del origen del lenguaje y por lo tanto de la narración. Por esta razón Benjamin usa como una de sus fuentes principales los trabajos etnológicos y etnolingüísticos de Konrad Theodor Preuss. El año de 1916 es relevante no sólo porque Scholem (2014) afirma que en él tienen lugar las lecturas benjaminianas a este etnólogo; también es el mismo año de un par de acontecimientos importantes que abonan a sus formulaciones. En primera instancia, durante 1916, Benjamin asiste a clases con el americanista Walter Lehmann, en Múnich, quien tiene un seminario privado (frecuentado también por el poeta Rilke) en el que se abordan las cosmovisiones y las culturas indígenas de Mesoamérica. En dicho seminario era

común el estudio de los códices, de la *lengua náhuatl* y de los *mitos indígenas*. Según Gershom Scholem (2014), tal era la fascinación de Benjamin por los mitos y pueblos de la antigua América que se dispuso a estudiar náhuatl por su propia cuenta. Se familiarizó con la memorable figura de Fray Bernardino de Sahagún, precursor de la etnografía, y gran preservador de los conocimientos y las tradiciones de los antiguos mexicanos. Lehmann y Preuss pertenecen a la misma esfera profesional, ambos son etnólogos que han hecho trabajo de campo en Centroamérica y México y ambos son etnolingüistas. Aún es posible consultar las extraordinarias grabaciones en cilindros de cera recopiladas por Preuss entre 1906 y 1907 en la Sierra Madre Occidental de Nayarit, en México. En aquellos días, el etnólogo usó el fonógrafo, la tecnología más avanzada de la época, y dejó testimonio tangible de cantos, narraciones y rezos de los indios coras, y con ello recopiló materiales hoy muy valorados para el estudio de la “literatura oral” de los pueblos indígenas.¹⁸

El otro acontecimiento importante ocurrido en 1916, es el hecho de que Benjamin redacta su programa filosófico de juventud más relevante, esto es, el escrito denominado póstumamente por Scholem *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (2007b). Ahí está expuesta la idea de magia y su relación con el lenguaje, mismo que está claramente influenciado por sus estudios mesoamericanos. ¿Qué le debe Benjamin a la idea de lenguaje expuesta por Preuss y que muy seguramente fue estudiada en el seminario de Múnich? Benjamin detecta desde un principio que la cuestión central del lenguaje, y con ello el “problema fundamental de la teoría”, es su magia: “el problema primigenio del lenguaje es su magia”. La magia expresa “la *inmediatez* de toda comunicación espiritual” (2007b, p. 147). Más específicamente, esta idea responde a la pregunta sobre qué comunica el lenguaje, a la cual Benjamin responde: “*cada lenguaje se comunica a sí mismo*” (2007b, p. 146). El lenguaje se comunica a sí mismo y “*en sí mismo*” (2007b, p. 147). No se trata de una función instrumental, pues no existe un afuera, ya que todo lenguaje se revela a sí

¹⁸ Estas grabaciones hoy constituyen la colección Preuss México, en el Archivo Fonográfico del Museo Etnológico de Berlín. Puede consultarse asimismo Preuss (2020).

mismo. A través de este punto se pueden destacar dos aspectos de la idea benjaminiana de lenguaje: lo medial (inmediatez) y el carácter fundamentalmente mágico e infinito del lenguaje. Para Benjamin esto pone el énfasis en su carácter de *medium* de la comunicación, de manera que “[l]o medial, que es la *inmediatez* de toda comunicación espiritual, es pues el problema fundamental de la teoría del lenguaje; y si se considera mágica a esta peculiar inmediatez, el problema primigenio del lenguaje es su magia. Claro que, al mismo tiempo, el hablar de la magia del lenguaje nos remite a otra cosa: a su infinitud” (2007b, p. 147). Por su parte, Preuss afirma de manera polémica, que la necesidad de comunicarse no puede de ningún modo ser la causa originaria del lenguaje, sino más bien su efecto, enraizado en última instancia en la dimensión mágica del lenguaje, la cual es su verdadero origen:

Ni afectos, ni necesidades de ayuda, ni nada más se pueden pensar que pueda producir más que gritos rudimentarios. De ellos no podían surgir designaciones y no podían surgir ideas constantemente asociadas con ellas (...). Por lo tanto, el lenguaje, al igual que el juego, la danza y el arte en general, no surgió directamente de la satisfacción instintiva de las necesidades vitales y de la actividad que crea valores reales, sino que *es el resultado de la creencia en la magia* que llevó a los seres humanos a *imitar en gran medida los ruidos del trabajo y otros sonidos naturales para lograr efectos*. (1905, p. 397. Énfasis nuestro)

El poder mágico del hombre, como decíamos, se encamina a detentar un control sobre la naturaleza, ya sea desde sí mismo (“magia personal”), o como imitación de animales, objetos o incluso fenómenos naturales. En este sentido, la fuerza mágica humana será necesariamente proyectada en el trabajo artesanal, incluida la producción de objetos con fines mágicos (que guardaban, por cierto, una semejanza con lo que se quería aprovechar o controlar, como ya vimos: “magia por analogía”). Preuss lo ejemplifica del modo siguiente: “Con frecuencia surgen ruidos regulares del trabajo

simultáneamente, el *sonido* (del trabajo) se une al esfuerzo y al movimiento como el tercer componente. A continuación de los sonidos, *se emiten ruidos (por parte del hombre)*, a partir de los cuales surge una canción *casi carente de contenido* que marca el ritmo” (1905, p. 334. Énfasis y paréntesis nuestros). Los sonidos originados en el trabajo (en el tallado de una piedra, en la excavación de la tierra) son percibidos por el ser humano como mágicos, y por ello los imita con la boca, creyendo que con esto refuerza mágicamente la eficacia de su labor con las manos.¹⁹ El movimiento rítmico también será necesario para que el trabajo tenga éxito, y por ello en sí mismo será un componente mágico.²⁰ Pues, “[l]a magia y las acciones prácticas con efectos reales en nuestro sentido están completamente mezcladas en el hombre primitivo” (Preuss, 1905, p. 419).²¹ Para el filósofo berlinés, por su parte, si bien el aura, o la percepción mágica, no se crea por medio del trabajo,²² sí ha gravitado en torno de este y ha tomado de su potencial para desarrollarse, pues, en la época prehistórica, la técnica del trabajo “está confundida con el ritual”, uno que consiste, antes que en un culto religioso institucionalizado, en la “ejecución de operaciones mágicas” (2003, p. 55). La simbiosis entre la técnica del trabajo y la magia, está a tal punto imbricada tanto en Benjamin como en Preuss, que “tallar la figura de un ancestro es en sí mismo un procedimiento mágico” (Benjamin, 2003, p. 55).²³

Ahora bien, volviendo al tema sobre el origen del lenguaje, es mediante la imitación de los sonidos del trabajo y de otros sonidos naturales (todos ellos mágicos

¹⁹ Recordemos el poder mágico de las aberturas corporales y del aliento que emana de la boca.

²⁰ De hecho, este movimiento rítmico será el origen de la danza, así como el ruido imitado del trabajo lo será del canto y del lenguaje hablado (Preuss, 1905). Volveremos sobre estas ideas en breve.

²¹ E incluso aquí también interviene la unicidad de la percepción aurática, pues, a la técnica de la prehistoria la guía el “de una vez por todas” (Benjamin, 2003, p. 56), y, como vimos, todo *nexo mágico* se da una única vez, incluidos el sonido del trabajo y su *imitación consecuente*.

²² “Pero si el *aura* es efectivamente un ‘elemento humano olvidado’, no es necesariamente lo que está presente en el trabajo. Los árboles y arbustos *enfeudados* no están hechos por humanos. Así que debe haber algo humano en las cosas que no se crea mediante el trabajo” (Benjamin, 1978, p. 849. Trad. y énfasis nuestros). Y esto humano es justamente la magia, si damos crédito a nuestra argumentación.

²³ ¿Es necesario insistir en que el ritual para el pensador judío-alemán es originalmente mágico y no religioso? En este sentido, Preuss (1904b; 1905) es aún más insistente y cuidadoso. El origen de la magia lo sitúa, como decíamos, en una etapa preanimista, y sólo después, cuando ya existían las deidades o los dioses, se convertiría en un culto religioso, y por supuesto tampoco en un sentido tan institucionalizado como el de nosotros.

en sí mismos) que surgen las primeras palabras o nombres (Preuss, 1905), con una intención de encantamiento que busca “influir en el objeto” (Preuss, 1905, p. 395). Este proceso de mimesis incluye los verbos como nombres mágicos de cada actividad en cuestión. Así, los nombres de las cosas y de las actividades surgen entonces de manera un tanto independiente de los seres humanos. El nombre actúa como una sustancia que tiene una autonomía suficiente, es una “réplica del objeto que designa” (Preuss, 1905, p. 395), pues emana principalmente de la magia de éste, y únicamente como mimesis, del ser humano: “el nombre es la imagen precisa y natural de la cosa”, es su “nombre natural y del nombre se puede conocer más claramente la naturaleza de las cosas” (Preuss, 1905, p. 395). Es así que el “encantamiento también está presente en palabras aparentemente inofensivas. Sólo de esta manera se puede tener una idea de cuán profundamente penetra el encantamiento del lenguaje en la vida humana” (Preuss, 1905, p. 395).

Tal como se expuso en la conclusión de la Sexta consideración, en la cual definimos el aura como independencia, inasequibilidad, poder o magia, propios de todas las cosas en la naturaleza, el aura o magia de una cosa viene a ser tanto su poder mágico interno, como su manifestación en la apariencia externa (movimiento, gesto, sonido, emanación); es decir, su lenguaje. Entonces, esta correspondencia interior y exterior se revela a través del lenguaje en general. Sin esta manifestación externa (el lenguaje de la cosa) sería imposible conocer su poder interno. La percepción aurática de una cosa; la captación de su aura, es entonces, la captación en un mismo instante de la fuerza mágica interna de esta cosa y su manifestación externa como lenguaje (mágico en sí mismo), y de ello resulta el lenguaje de los nombres, pues: “Sólo mediante el ser lingüístico de las cosas, llega el hombre a conocerlas a partir de sí mismo: a saber, en el *nombre*” (Benjamin, 2007b, pp. 148-149. Énfasis nuestro). El nombre, al ser una réplica, según Preuss (ni arbitraria ni idéntica),²⁴ de la cosa en su totalidad (poder interno y manifestación externa), capta esta “dualidad” (que en realidad es una

²⁴ Recordemos el rechazo de toda “convención” o arbitrariedad en el lenguaje de nombres por parte de Benjamin (Benjamin, 2007b, p. 154).

totalidad) en una misma mirada, con lo cual el nombre viene a ser la “traducción” del lenguaje de las cosas al lenguaje de los nombres, y de los hombres, usando los términos benjaminianos (2007b). Aquí es preciso recordar que para Preuss “del nombre se puede conocer más claramente la naturaleza de las cosas” (1905, p. 395), de forma similar a como Benjamin dice que, anterior a la Caída adánica, [e]l hombre es así el conocedor de ese mismo lenguaje en el cual Dios es Creador”, por ello “[t]odo humano lenguaje es tan sólo reflejo, el de la palabra (creadora) en el nombre” (2007b, p. 153. Paréntesis nuestro). El lenguaje adánico, previo a la caída, es el lenguaje puramente conocedor, tan cerca a la esencia de las cosas como lo estuvo la palabra divina creadora, y tan lejos de la necesidad de comunicarse. En esto último consiste lo que Benjamin denomina la “concepción burguesa del lenguaje”, para la cual “el instrumento de comunicación es la palabra; su objeto es la cosa; su destinatario es un ser humano” (2007b, p. 148). Aquí apelamos a las palabras de Preuss: “La necesidad de comunicación no puede surgir inicialmente. Eso es algo que se adquiere después de que el lenguaje ya estaba presente. Este es el efecto del lenguaje, no su causa” (1905, p. 397). La necesidad de comunicarse sería más bien lo que Benjamin denomina la caída del lenguaje o su concepción burguesa (instrumentalizada).

Así, el lenguaje humano, desde su nacimiento en la percepción aurática-mágica, no puede menos que conservar restos de ésta: “Las palabras pueden tener también su aura. Karl Kraus lo describió de esta manera: «Cuanto más de cerca se mira una palabra, desde tanto más *lejos* nos devuelve ella la mirada»” (Benjamin, 2008b, p. 253, nota XX. Énfasis nuestro). La lejanía se plantea en la anterior afirmación en un sentido doble: como distancia aurática mágica y como lejanía temporal, pues el lenguaje humano se mantiene en constante movimiento. Como mimesis del aura de todas las cosas (réplica, según Theodor Preuss, y ni arbitraria ni idéntica, según Benjamin), el lenguaje “vendría a ser el nivel más alto del comportamiento mimético” (Benjamin, 2007b, p. 216).

Ahora bien, en la concepción preanimista mágica del mundo, y con el afán de influir en la realidad por medio de la pronunciación del nombre, sea del objeto o de la actividad en cuestión, se originan los “cantos de trabajo” (Preuss, 1905, p. 384), “en los

que K. Bücher correctamente ve el origen de la poesía. Inicialmente, estos cantos servían exclusivamente para promover el trabajo de manera mágica” (Preuss, 1905, p. 397). De este modo igualmente se originan las fórmulas mágicas, ya que siempre existía un deseo que se expresaba solo o con una ceremonia: “Casi cada rito mágico se realiza con acompañamiento de palabras. Aquí también, toda la oración debe considerarse como una imagen de los eventos reales que se ven afectados por el habla” (Preuss, 1905, p. 395). En la oración “¡Hágase la luz!” las “palabras no se dirigen a los oídos de los objetos, sino que son fórmulas mágicas, imágenes de la realidad que, mediante la representación, están a disposición del mago” (Preuss, 1905, p. 398).

¿Cuál es entonces el nexo originario entre magia, lenguaje y narración? Las narraciones, y el narrador, no son en ningún sentido ajenos a esta intención mágica. Las primeras *narraciones* expresaban deseos, por ejemplo: en “las ceremonias adecuadas en el festival solar de ocho días de los Arapaho (...) los guerreros relatan repetidamente sus hazañas heroicas” del pasado (Preuss, 1905, p. 396), con lo que pretenden invocar nuevamente su éxito en el futuro, aunque más tarde, “el efecto mágico de narrar acciones de guerra se ha desplazado exclusivamente a la superación de toda clase de males porque la gente ya no está en guerra” (Preuss, 1905, p. 396). Así, podemos hablar de narraciones en curación de enfermedades, en “la caza, la pesca, el juego, cruzar un río durante una inundación, para el éxito de los bailes mágicos, para la madre durante el parto, para la protección del niño, para el éxito en el amor”, lo que Preuss denomina “hechizo narrativo común” (1905, p. 396). “[L]a simple narración de lo que se hace ya incluye un encanto, porque la palabra es un reflejo de la realidad” (Preuss, 1905, p. 397). Fürnkäs roza la proveniencia de la narración en la percepción aurática cuando apela a una “figura aurática del narrador” (2014, p. 128). Oyarzún, por su parte, anota: “aunque *El Narrador* (refiriéndose al ensayo de Benjamin de 1936) no formula la palabra, su concepto (del aura) está largamente presente en él. (...). Resultaría, pues, problemático no entender que la narración es de índole aurática” (2008, p. 20). Benjamin parte de la premisa de que la narración se refiere a la “facultad de intercambiar experiencias”, la cual es “constitutiva de los seres humanos desde tiempos

inmemoriales” (2008a, p. 10). La narración, desde su mismo nacimiento, está relacionada a la percepción aurática en muchos sentidos, incluso como lejanía espacial y temporal: “noticia que venía de lejos”, o lejanía “temporal de la tradición” (Benjamin, 2008a, p. 62). Aquí es necesario tener presente que el “recuerdo [*souvenir*] pasajero” es pues “el elemento inspirador de la narración” (Benjamin, 2008a, p. 116, nota 38), en nada distinto de las representaciones inconscientes de la memoria involuntaria, que constituyen el aura en torno de cualquier “objeto de uso”, pues en el trabajo artesanal se originan ciertas “representaciones que, asentadas en la *mémoire involontaire*, pugnan por agruparse en torno a un objeto de la intuición (y que) se las califica de su aura” (Benjamin, 2008b, p. 250. Paréntesis nuestro), y a su vez “sólo puede convertirse en componente de la *mémoire involontaire* lo que no ha sido «vivenciado» con conciencia y explícitamente” (Benjamin, 2008b, p. 214), es decir, sólo puede ser parte de ella lo que se le ha añadido de forma inconsciente. Por lo tanto, el recuerdo pasajero que brota del inconsciente (o de la memoria involuntaria) y que es “el elemento inspirador de la narración”, es de índole aurática.

En términos generales, el elemento de la “lejanía” de la percepción aurática tomará cada vez más un carácter de ruina temporal, sin aniquilar su talante mágico inaccesible. La percepción aurática presupone una constante transformación, su rescate del olvido tiene como finalidad aprovechar su núcleo esencial: la visión de una naturaleza (humana, animal, vegetal o inerte) a la que se respeta y se le otorga su lugar.²⁵ Queda en segundo término el enraizamiento de la percepción aurática en una técnica, una época o una concepción del arte determinados, ya que el aura “mantiene su vigencia en tanto no pertenezca al objeto de la percepción y la experiencia, sino que sea su condición” (Oyarzún, 2008, p. 20). En uno de los manuscritos benjaminianos hallados en la Biblioteca Nacional de Francia, escrito en 1937, puede leerse bajo el encabezado

²⁵ En los “Protocolos de ensayos con las drogas”, Benjamin habla, cuando define el aura, de una “benevolencia ilimitada”, en la que cada participante de una comunidad abre su carácter hacia los otros impregnándose de su aura y, merced a su propia apertura, ofrece su aura a los demás (Benjamin, 2017, p. 738). En este punto, es necesario recordar el respeto del cual, en la perceptibilidad aurática original, son dignas todas las cosas.

de la pregunta “¿Qué es el aura?”, una transformación radical de la mirada aurática, que “[e]mpieza a asemejarse a la mirada con la cual el despreciado responde al que lo desprecia y con la cual el oprimido responde a la mirada del opresor. En esta mirada, la lejanía ha sido totalmente erradicada” (Benjamin, como se cita en Ibarlucía, 2021, p. 53). El despreciado, en este sentido, ¿acaso no ocupa un estatus radicalmente contrario al del respetado?

Referencias bibliográficas

- Benjamin, Walter (1978). *Briefe II*. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. (Andrés E. Weikert, Trad.). Itaca.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. (Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Trads.). Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (2007a). *Obras. Libro I* (vol. 1). (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2007b). *Obras. Libro II* (vol. 1). (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2008a). *El narrador*. (Pablo Oyarzún R., Trad.). Ediciones Metales Pesados.
- Benjamin, Walter (2008b). *Obras. Libro I* (vol. 2). (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2017). *Obras. Libro VI*. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Fürnkäs, Josef (2014). Aura. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 83-158). (Tatiana Schaedler y Martín Azar, Trads.). Las Cuarenta.
- Hartung, Günter (2014). Mito. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 761-792). (María Castel, Trad.). Las Cuarenta.
- Ibarlucía, Ricardo (2021). Empatía y extrañamiento en el concepto de aura de Walter Benjamin. *Thémata. Revista de filosofía*, (63), pp. 42-60.
- Mendoza Solís, E. (2023). *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre*. COLSAN.
- Oyarzún, Pablo (2008). Introducción. En W. Benjamin, *El narrador* (pp. 7-52). Ediciones Metales Pesados.
- Preuss, Konrad Theodor (1904a). Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko. *Globus* (86).
- Preuss, Konrad Theodor (1904b). Der Ursprung der Religion und Kunst. *Globus* (86).
- Preuss, Konrad Theodor (1905). Der Ursprung der Religion und Kunst. *Globus* (87).
- Preuss, Konrad Theodor (2020). *La expedición al Nayarit. Registro de textos y observaciones entre los indígenas de México: la religión de los coras a través*

de sus textos (3 vols.). (Margarita Valdovinos, Trad.). Siglo XXI editores.
Scholem, Gershom (2014). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. (J. F. Yvars y
Vicente Jarque, Trads.). Debolsillo.