

DEI BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

16

Dossier:
Historia, arte y
política en Walter
Benjamin



Revista El Banquete de los Dioses

ISSN 2346-9935 – Número 16

Enero -junio de 2025

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires – Argentina



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO**
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

.UBAsociales

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to. Piso (1114)
Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822
E-Mail: elbanqueterevista@gmail.com



Sumario

Cuerpo Editorial
Editorial

4-7

8-9

Dossier:

Historia, arte y política en Walter Benjamin

Sobre la estructura monadológica del tiempo en Benjamin

On Benjamin's Monadological Structure of Time

María Paula Viglione

10-34

La actitud de Adán: Benjamin, la idea y la invención del Barroco

The Attitude of Adam: Benjamin, the Idea and Invention of the Baroque

Valentín Díaz

35-50

Mimesis e historia. La arqueomodernidad benjaminiana

Mimesis and History. Benjamins Archaeomodernity

Luis Ignacio García

51-68

Vergüenza y culpa en el origen de la música y el lenguaje. Una intuición benjaminiana

Shame and Guilt at the Origin of Music and Language. A Benjaminian Intuition

Leandro Drivet

69-94

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

95-121

Demasiado temprano, demasiado tarde: interrupción, aceleración y sincronización en los escritos de Walter Benjamin sobre la revolución, el fascismo y la guerra

Too Early, Too Late: Interruption, Acceleration, and Synchronization in Walter Benjamin's Writings on Revolution, Fascism, and War

Ernesto Manuel Román

122-154

El eterno retorno de lo posible: tiempo e historia en La eternidad a través de los astros de Blanqui

The Eternal Returns of the Possible: Time and History in Blanqui's Eternity by the Stars

Juan Diego García

155-179

Aby Warburg y Walter Benjamin, aportes para un método de trabajo con imágenes

Aby Warburg and Walter Benjamin: Contributions Toward a Method for Working with Images

Federico Ignacio Fort

180-205

Uma Cidade Imaginária na Amazônia: duas dimensões do onírico em Walter Benjamin

An Imaginary City in the Amazon: Two Dimensions of the Oneiric in Walter Benjamin

Ricardo Araujo Dib Taxi

206-223

Estética de la imagen de la violencia: crítica a la violencia de género y la aparición de una imagen dialéctica

Aesthetics of the Image of Violence: Criticism of Gender Violence and the Emergence of a Dialectical Image

Francisco Hernández Galván

224-253



La teología judaica de Walter Benjamin y Leo Löwenthal: La búsqueda de salvación, entre la crítica y la estética <i>The Jewish Theology of Walter Benjamin and Leo Löwenthal: The Search for Salvation, between Critique and Aesthetics</i> Eugenia Fraga	254–281
Emancipação e Ruptura: Walter Benjamin e a Educação Como Espaço de Transformação Social <i>Emancipation as Rupture: Walter Benjamin and Education for Radical Social Transformation</i> Manoel Caetano do Nascimento Júnior - José Batista Neto - André Salles	282–298
Artículos libres	
Capital humano: lo humano convertido en capital, en valor... y en Ministerio <i>Human Capital: the Human Turned into Capital, into Value... and into Ministry</i> Osvaldo Javier López Ruiz	299–319
Liberalismo, política y economía. La crítica de Raymond Aron a Friedrich Hayek <i>Liberalism, Politics and Economy. Raymond Aron's Critique of Friedrich Hayek</i> Bruno Vendramin	320–346
Neoliberalismo y política. Consideraciones sobre el pensamiento de Frédéric Lordon <i>Neoliberalism and politics. Considerations on the thought of Frédéric Lordon</i> Alejo Cappelletti	347–375
Intransigencia, ascetismo e ilustración de la razón. Hacia una genealogía de la violencia moderna <i>Intransigence, Asceticism and Illustration. Towards a Genealogy of Modern Violence</i> Lucas Alberto Gascón Pérez	376–407
Reseñas	
Rodrigo Castro Orellana, <i>Dispositivos neoliberales y resistencias</i> Iván Gabriel Dalmau	408–410
Chantal Mouffe, <i>El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde</i> Candela Rivas	411–413
Georges Didi-Huberman, <i>¿Por qué obedecer?</i> Alexis Chausovsky	414–421
Normas de publicación	422–423
Convocatoria para los próximos números	424

Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Editorial

Luis Félix Blengino, *Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM), Argentina.*

Sebastián Botticelli, *Universidad Nacional de Luján Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), Argentina.*

Iván Gabriel Dalmau, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Agos Heffes, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Pablo Martín Méndez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Argentina.*

Alejandra Pagotto, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Senda Sferco, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina.*

Natalia Taccetta, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Académico

Cecilia Abdo Perez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo (UOB), Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo (USP), Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Universidad Católica Silva Hénriquez (UCSH), Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Borón, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Hugo Biagini, *Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (CECIES), Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Academia Nacional de Ciencias, Argentina.*

Ernani Chaves, *Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile (UCHile) - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso (UV), Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Marie Cuillerai, *Universidad de París VII Denis Diderot, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile (UCHile), Chile.*

Claudio Sergio Ingerflom, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Mónica Jaramillo, *Universidad Industrial de Santander (UIS), Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) -*

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Sylvie Lindeperg, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.

Scarlett Marton, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Claudio Martyniuk, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Susana Murillo, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Bjarne Melkevik, Université Laval (ULaval), Québec, Canadá.

Francisco Naishtat, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Teresa Oñate, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.

Elías Palti, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Luca Paltrinieri, Université de Rennes 1, Francia.

Eduardo Peñafort, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Beatriz Podestá, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.

Jacques Poulain, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.

Judith Revel, Universidad Paris X Nanterre, Francia.

Eduardo Rinesi, Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina.

Gabriela Rodríguez, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Miguel Ángel Rossi, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Vicente Sánchez-Biosca, Universidad de Valencia (UV), España.

Felisa Santos, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Julian Sauquillo González, Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*
- *Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA)* - *Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTref), Argentina.*

Francisco Vazquez García, *Universidad de Cádiz.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

José Luis Villacañas Berlanga, *Universidad Complutense de Madrid.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

También fueron parte del Comité Académico

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.* †

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.* †

Diseño original

Daniel Sbampato.

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

Durante este año el controversial trabajo de Walter Benjamin *El origen del drama barroco* alemán alcanzará su primer centenario. Concebido en 1916, redactado en 1925 y publicado en 1928, el escrito que el autor presentó como tesis de habilitación en la Universidad de Frankfurt y recibió un evidente rechazo en su tiempo, constituye hoy un hito fundamental dentro del *corpus* benjaminiano. En ese trabajo, Benjamin intentó presentar el barroco sin deudas con el mundo clásico, es decir, no asimilable a la tragedia griega, en la medida en que sus objetos dramáticos –la historia y no el mito– daban por resultado géneros claramente diferenciados. De este modo, el drama barroco no tomaba su fuerza de la Antigüedad, sino que irradiaba filosóficamente en múltiples direcciones volviéndose incluso más afín a cuestionamientos del siglo XX y a problemas teóricos propios del expresionismo. En este marco, Benjamin evidencia que el sujeto melancólico tiene la posibilidad de resistir la pérdida o la naturaleza caída de la experiencia de la modernidad, pues la melancolía permite un acceso profundo al

mundo material y a su expresión en la forma alegórica, mientras permite tematizar el sujeto luctuoso que resiste apenas en el luto continuo de la pobreza de experiencia. El clima melancólico que Benjamin encontró en el drama barroco posibilitó contraponer al idealismo del símbolo la figura de la alegoría como una configuración de escritura alternativa de la historia, que confirmaba, por un lado, la necesidad de repensar modos alternativos de escritura de la historia y, por el otro, la fuerza retórica de la imagen en el abordaje del pasado. Así, el trabajo sobre el *Trauerspiel* insta a volver no solo sobre la relación entre la naturaleza del barroco y el arte, sino entre ellos y la historia, pues conceptualiza una crítica que renueva los fundamentos mismos para pensar la historia, la experiencia, la temporalidad y claramente también, la política. Este dossier invita, en consecuencia, a volver sobre estas cuestiones en torno del pensamiento de Walter Benjamin desde perspectivas contemporáneas o a partir de la reposición de discusiones de su tiempo. De esta manera, el escrito sobre el *Trauerspiel* funciona como disparador del presente número, cuyo dossier temático recoge trabajos que dialogan con la producción benjaminiana en general, como así también con sus recepciones en el debate filosófico y teórico-político contemporáneo.

Recordamos, asimismo, que la Revista *El banquete de los dioses* cuenta, además, con la sección de “Artículos”, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, como así también trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados. Por otra parte, la sección “Reseñas” presenta reseñas de novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista. Los invitamos entonces, estimadas/os lectoras/es, al banquete de este número.

Comité Editorial
Buenos Aires, junio de 2025

Sobre la estructura monadológica del tiempo en Benjamin

On Benjamin's Monadological Structure of Time

María Paula Viglione*

Fecha de Recepción: 15/03/2025

Fecha de Aceptación: 03/06/2025

Resumen: Este trabajo busca analizar la apropiación que hace Benjamin de la monadología de Leibniz, desde sus primeras investigaciones metafísicas hasta sus escritos tardíos. Para llevar a cabo este objetivo, se estudiarán las fuentes utilizadas por Benjamin para realizar su lectura de la mónada, así como los giros y desplazamientos que adopta a lo largo de su pensamiento. La interpretación crítica del Trauerspiel, el mesianismo, la noción de “imagen dialéctica”, así como la historiografía materialista, se inscriben en esta reelaboración del concepto leibniziano y están en íntima conexión con el problema del tiempo. Según se intentará mostrar a lo largo de este estudio, la monadología de Leibniz es utilizada por Benjamin para configurar su propia concepción discontinua de la temporalidad histórica.

Palabras clave: monadología – temporalidad – Trauerspiel – mesianismo – materialismo

Abstract: This paper seeks to analyse Benjamin's appropriation of Leibniz's monadology, from his early metaphysical investigations to his late writings. In order to achieve this objective, we will study the sources used by Benjamin in his reading of the monad, as well as the turns and shifts that he adopts throughout his thought. The critical interpretation of the Trauerspiel, messianism, the notion of the ‘dialectical image’, as well as materialist historiography, are part of this reworking of the Leibnizian concept and are intimately connected with the problem of

* Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente en la UNLP y en la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Sus líneas de investigación abarcan la filosofía contemporánea y la metafísica del siglo XX, especialmente M. Heidegger y W. Benjamin.

El presente trabajo se inscribe en el marco de las investigaciones realizadas en la tesis doctoral de la autora, *Convergencias y divergencias en los orígenes de la concepción del tiempo de Martin Heidegger y Walter Benjamin* (1916-1927), Universidad Nacional de La Plata, año 2022.

time. As this study will attempt to show, Leibniz's monadology is used by Benjamin to shape his own discontinuous conception of historical temporality.

Keywords: *Monadology – Temporality – Trauerspiel – Messianism – Materialism*

A lo largo de sus escritos más elaborados, Benjamin no dedica un apartado específico al tratamiento sobre el tiempo. Aun cuando se trata de un concepto nodal que —al igual que la teología— impregna su pensamiento y los múltiples tópicos que articulan su obra, esta desatención se explica debido a la naturaleza fragmentaria de su metodología de trabajo. En contraste con las formas tradicionales de la filosofía, Benjamin no compartimenta sus escritos en motivos específicamente delimitados, sino que, como es el caso de la temporalidad, ella se imprime como una estampa inseparable de sus reflexiones. Considerando la interpretación que llevaremos adelante en este trabajo, el hecho de que el pensamiento benjaminiano esté cargado de tiempo responde, precisamente, a su reapropiación metodológica de la monadología. No es casual que las referencias a esta última se encuentren presentes en los escritos más significativos destinados al problema de la temporalidad. Nos referimos al prólogo de *El origen del Trauerspiel alemán*, al Convoluto N del *Libro de los Pasajes* y a las tesis “Sobre el concepto de historia”.

Si bien es posible encontrar desplazamientos y virajes conceptuales entre estas obras, también se detectan puntos de confluencia significativos. A lo largo de estos escritos, aparece un rechazo rotundo a la comprensión de la temporalidad en términos de *quantum*, mera cronología sucesiva o desarrollo lineal del pasado-presente-futuro. Contra esta continuidad, Benjamin postula una concepción discontinua del tiempo, donde la yuxtaposición del presente, el pasado y el futuro deviene una temporalidad cualitativa y disruptiva del acontecer histórico. De acuerdo con la hipótesis que defenderemos en lo que sigue, la estructura que cimienta esta discontinuidad del tiempo es una estructura monadológica. Esto significa que, desde la perspectiva metodológica de Benjamin, no sólo la realidad, sino también las posibles explicaciones en torno a ella

están cargadas de tiempo. La interrupción del devenir cobra aquí la forma de una mónada donde se condensa en un momento singular la totalidad del tiempo histórico. En efecto, el tiempo benjaminiano se repliega, se contrae y se detiene para contener dentro de sí la imagen histórica del mundo en un instante determinado: en ello radica su estructura monadológica.

Cabe indicar que el presente trabajo no persigue el objetivo de estudiar la monadología de Leibniz, sino más bien vislumbrar el modo en que dicha teoría aparece resignificada en el pensamiento benjaminiano, particularmente en su concepción del tiempo. En vistas de llevar a cabo este cometido y poner a prueba la mencionada interpretación, el trabajo se estructura en dos grandes partes. En la primera de ellas, presentaremos la literatura crítica que ha estudiado la relación de Benjamin con la monadología, para luego reconstruir las fuentes utilizadas por el autor para realizar su lectura de las mónadas. Nos referiremos, por un lado, al artículo de Heinz Heimsoeth titulado “Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt” [1917] y, por el otro, a la presencia del *Discurso de metafísica* de Leibniz en el *El origen del Trauerspiel alemán*. Además de examinar estas dos fuentes, indagaremos en aquellos motivos que Benjamin rechaza o recupera para su propia concepción de la monadología.

La segunda parte de esta investigación analiza este problema desde el punto de vista de la temporalidad. En este respecto, nos abocaremos al estudio de la estructura monadológica del tiempo en dos momentos. En el primero de ellos, examinaremos esta cuestión en algunos escritos tempranos de Benjamin hasta el *Trauerspielbuch*, estableciendo vasos comunicantes entre las mónadas y las nociones de “idea” y de “fragmento”. En el momento posterior, nos dedicaremos al *Libro de los Pasajes* y las tesis sobre filosofía de la historia, donde la temporalidad monadológica es comprendida en solidaridad con el concepto de “imagen dialéctica” y la recuperación del materialismo histórico.

A lo largo de este recorrido, esperamos dar cuenta no sólo de la productividad conceptual que tiene la monadología leibniziana para la concepción discontinua de tiempo en Benjamin. También buscaremos mostrar que dicha recuperación tiene efectos

metodológicos para su pensamiento, pues la tarea de la crítica —en tanto fragmentación de la obra de arte y, simultáneamente, salvación del costado fallido de la historia— adopta la configuración de una mónada.

Sobre la lectura benjaminiana de la monadología de Leibniz

Paula Schwebel (2012a; 2012b; 2015) se ha dedicado a investigar de forma minuciosa y original la relación de Benjamin con la metafísica de Leibniz. Lo que la autora denomina la “teoría monádica de las ideas” de Benjamin está mediada por múltiples fuentes que van más allá de Leibniz. Según su lectura, dicha teoría constituye una síntesis dialéctica de las interpretaciones divergentes que Hermann Cohen y Heinz Heimsoeth realizan de la mónada leibniziana. En efecto, Benjamin combina la línea matemático-teológica de Cohen con la dirección mística de Heimsoeth, cuyo resultado deriva en una tercera vía interpretativa que aporta una significación productiva de la monadología. Por otro lado, además de estos dos autores, Schwebel incorpora a esta trama de influencias al Romanticismo de Jena y la fenomenología de Husserl.

Esta incorporación de Husserl a la lectura benjaminiana de Leibniz es una hipótesis defendida también por Werner Hamacher (2005) y Peter Fenves (2011). Ambos intérpretes consideran que la recepción de Benjamin de la monadología y su relación con el tiempo está atravesada por las reflexiones de Husserl en torno a la “unidad monádica de la conciencia” en su artículo “La filosofía como ciencia rigurosa” [*Philosophie als strenge Wissenschaft*], publicado en marzo de 1911 en el tercer cuaderno del tomo I de la revista *Logos*.¹ Podría advertirse que esta referencia no es fortuita, ya que en el período de publicación de dicho artículo Husserl dictaba sus lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, ordenadas por Edith Stein en 1917 y luego editadas por Heidegger bajo el título de *Lecciones de fenomenología de la*

¹ En el marco de su caracterización de “lo psíquico *a priori*”, Husserl se refiere a la “unidad «monádica» de la conciencia” [*“monadische” Einheit des Bewußtsein*] para describir una experiencia psíquica donde opera “un flujo [*FluB*] bilateral ilimitado de fenómenos” y acontece un “«tiempo» inmanente [...] que no se mide con ningún cronómetro” (Husserl, 1987, p. 30).

conciencia interna del tiempo [*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928].

De acuerdo con su correspondencia, Benjamin había leído el artículo de Husserl en el transcurso de julio de 1913 (1978, p. 77). Posteriormente vuelve a mencionarlo al pasar —y sin emitir valoración al respecto— en el contexto de la polémica entre Paul Linke y la crítica de Theodor Elsenhans a la fenomenología en el número XXI de los *Kant-Studien* de 1916-1917 (1978, p. 162). Cabe indicar que, en su trabajo más reciente, Schwebel (2015, p. 124) advierte que la incorporación del nombre de Husserl a la recepción benjaminiana de la monadología responde a la lectura de Fenves (2011).² Considerando que en otra oportunidad nos hemos encargado de contrariar esta interpretación de Fenves, así como las relaciones convergentes que establece entre el joven Benjamin y la fenomenología, no profundizaremos en ello aquí.³ Sin embargo, baste con indicar lo siguiente: aun cuando es probable que la mención de la “unidad monádica” en el artículo de Husserl haya captado la atención de Benjamin, sus reflexiones se dirigen hacia una dirección no sólo diferente, sino opuesta a la intencionalidad fenomenológica. En consecuencia, juzgamos no sólo que la influencia husserliana no forma parte de la apropiación benjaminiana de la monadología, sino que esta lectura fuerza los lineamientos centrales de su pensamiento.

Sin pretensiones de sobreinterpretar esta cuestión, ni multiplicar mediaciones

² Por otro lado, Schwebel (2015) argumenta la relación con Husserl basándose en la versión de 1928 de su *curriculum vitae*, donde Benjamin afirma que en sus primeras investigaciones se ocupó de “Platón y Kant” y posteriormente de “la filosofía de Husserl y la Escuela de Marburgo” (1991c, p. 218). En la traducción al español de las *Obras* se omite la referencia a Husserl en el *curriculum*, probablemente por un descuido circunstancial. Desde nuestra perspectiva, si bien constatamos la presencia de Platón, Kant y la Escuela de Marburgo a lo largo de sus escritos tempranos, no sucede lo mismo con la fenomenología de Husserl. Si bien Benjamin había estado en contacto con diversos representantes de la escuela fenomenológica y estaba al tanto de sus tesis fundamentales, la importancia de Husserl en su producción temprana no es equiparable a la de Kant ni a la de Platón. Luego del rechazo de su habilitación, los planes de Benjamin de ser profesor universitario se ven truncados, encontrándose en una situación de gran precariedad laboral. Es probable que la mención de Husserl en su *curriculum* obedezca más bien a la necesidad de legitimar sus contribuciones, ya que en esa época la filosofía husserliana era una referencia de autoridad en el ámbito intelectual y universitario de Alemania.

³ La interpretación de Fenves sobre la relación de Benjamin con la fenomenología ha sido analizada en la mencionada tesis doctoral de la autora, en particular en los tres capítulos iniciales (Viglione, 2022).

conceptuales, podemos afirmar dos cuestiones de hecho: Benjamin cita el *Discurso de metafísica* de Leibniz [*Discours de métaphysique*, 1686] (1991a, p. 228, p. 978; 2006, p. 245)⁴ y, de acuerdo con su lista de libros leídos, tiene acceso al artículo de Heinz Heimsoeth titulado “La cosmovisión de Leibniz como origen de su mundo de pensamiento” [*Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt*, 1917] (1991b, p. 443).⁵ Ambos textos constituyen las fuentes indiscutibles de su lectura de la monadología leibniziana. En lo que sigue, y siguiendo el propósito de vislumbrar posibles vasos comunicantes con Benjamin, analizaremos algunos motivos de los textos de Heimsoeth y de Leibniz.

Heimsoeth y las tensiones del pensamiento leibniziano

El escrito de Heinz Heimsoeth se publica en el mismo número de los *Kant-Studien* de 1916-1917, mencionado por Benjamin en su correspondencia con Scholem de diciembre de 1917 a propósito de su discusión con la fenomenología.⁶ En dicho artículo, Heimsoeth pretende recuperar, desde una perspectiva histórico-filosófica, la contribución y el lugar fundamental del pensamiento de Leibniz en la tradición de la filosofía alemana.

El primer punto que puede haber captado el interés de Benjamin es la relación entre el misticismo y el conocimiento científico: “si la doctrina de las mónadas es 'fantasía', entonces son las fantasías del misticismo alemán y la filosofía natural” (Heimsoeth, 1917, p. 370). De acuerdo con el autor, mística y filosofía se combinan en

⁴ Las citas relativas a los escritos de Benjamin refieren, en primer lugar, a la edición de su obra completa en alemán reunida en los *Gesammelte Schriften*. En segundo lugar, se consigna la fecha de publicación de la edición al español utilizada. Las referencias a las ediciones se encuentran indicadas hacia el final.

⁵ Heinz Heimsoeth estudia con Cohen y Natorp en Marburgo, donde entabla amistad con Nicolai Hartmann y hacia 1911 culmina su doctorado con una tesis sobre el método cartesiano del conocimiento claro y distinto. Luego de un año de estudio en París con Bergson y el psicólogo Pierre Janet, hacia 1913 presenta en Marburgo su habilitación sobre el método leibniziano de justificación formal bajo la dirección de Natorp.

⁶ En su carta a Scholem, Benjamin alude al artículo de Paul Linke titulado “*Das Recht der Phänomenologie*”, al que responde críticamente con su ensayo “*Eidos y concepto*” (1991c).

el pensamiento leibniziano, el cual se inscribe en una tradición espiritual alemana que establece un sistema armónico entre la naturaleza, la divinidad y el alma, sobre la base conjunta de filosofía natural y teosofía. Las semillas de este misticismo se encuentran, según Heimsoeth, en Meister Eckehart, Duns Escoto y Nicolás de Cusa, Agrippa von Nettesheim y Jakob Böhme —ambos recuperados en el *Trauerspielbuch* de Benjamin—, Paracelso, Lutero, entre otros. Heimsoeth insiste en repetidas ocasiones en que el sistema de Leibniz no puede separarse de su postura religiosa ante la vida, ya que “su filosofía es idealismo religioso” (1917, p. 372).

La filosofía natural ingresa en el artículo a partir del realismo dinámico del mecanicismo y sus consideraciones sobre el espacio. En este punto, vale recordar las referencias de Benjamin en *El origen del Trauerspiel alemán* cuando elabora su concepto de “historia natural”. Allí indica que en la “imagen espacial” del devenir histórico del siglo XVII se encuentra “la misma tendencia metafísica” que condujo en esa época al método infinitesimal de las ciencias exactas (1991a p. 271; 2006, p. 298). Desde esta óptica, “no parece extraño que el pensador de la monadología fuera el fundador del cálculo infinitesimal” (1991a p. 228; 2006, p. 245). A diferencia de la lectura de Benjamin, según la cual hay una conexión entre las investigaciones metafísicas y científicas de Leibniz, para Heimsoeth se trata de una tensión inherente al pensamiento leibniziano. La combinación de mística y filosofía natural no está exenta de luchas y esfuerzos por encontrar un equilibrio en el sistema integral de Leibniz. Su “origen” es definido por Heimsoeth como un intento de “reconciliación de la metafísica de las mónadas y la ciencia natural mecanicista” (1917, p. 393).

Podríamos evocar aquí un texto programático de 1917 de Benjamin, donde postula que la “tarea” de la filosofía venidera es disolver los dualismos modernos y ampliar los límites kantianos del conocimiento hacia nuevos dominios como el de la religión (1991d, pp. 157-171; 2007, pp. 162-175). En consonancia con ello, Heimsoeth encuentra en la religión la fuerza inmanente que permite a la tradición espiritual alemana disolver el dualismo platónico y el contraste aristotélico entre la forma ideal y la materia sensible. Recordemos que una de las apuestas fundamentales de la

Monadología es el diseño de una metafísica monista y pluralista que, construida sobre la base de las mónadas, desarticula de manera decisiva el sistema dualista de Descartes que le era contemporáneo. Así, aunque las mónadas son simples e inmateriales, constituyen los elementos últimos de los complejos materiales que impregnan la realidad. Recuperando este gesto crítico contra la distinción cartesiana entre el cuerpo y el alma, Heimsoeth señala que Leibniz configura un fondo metafísico donde no hay nada que quede por fuera de él: las huellas de Dios se encuentran en todas partes, ya que el cuerpo y el alma pertenecen a todo ser finito y por toda la eternidad. En efecto, “este mundo y el más allá, la vida antes y la vida después de la muerte” son incorporados en un “concepto del universo, que no tiene principio ni final en el tiempo, más bien abarca ambos” (1917, p. 377).

El autor insiste en que el sistema leibniziano contiene conjuntamente el tiempo y la eternidad, a la par que el mundo de las ideas es atemporal. La tensión entre el mundo temporal y lo ideal atemporal vuelve a ser interpretada aquí como una “antinomía” que permanece irresuelta en Leibniz.⁷ Por el contrario, en la temporalidad benjaminiana no se trata de una relación antinómica entre lo temporal y lo eterno, sino de una dialéctica en clave teológica. Pues Benjamin no comprende el tiempo como característica de lo mundano y en oposición a la eternidad divina, sino como índice de lo mesiánico en la historia profana. Conforme desarrollaremos en lo que sigue, la dimensión mesiánica del tiempo se constituye en sus escritos tempranos como una metafísica del fragmento que, en solidaridad con la noción judía de *tikkun*, es indicadora de aquello que ha quedado inconcluso en la historia.⁸

⁷ Oscar Esquisabel y Federico Raffo Quintana (2020) examinan el doble registro matemático y filosófico sobre el problema de “lo infinito” y “lo infinitamente pequeño” en la filosofía natural de Leibniz del período parisino. Más allá de que la especificidad del estudio excede las consideraciones de nuestro trabajo, es interesante mencionar sus análisis de las “paradojas del tiempo y la eternidad” en los escritos de Leibniz, ya que ofrecen otra clave de lectura para pensar su relación entre lo temporal y lo atemporal.

⁸ De acuerdo con Gershom Scholem, la idea judía de *tikkun* consiste en “la recomposición del estadio armónico del mundo”, identificado en la cábala con el “mundo mesiánico” como “un momento estrictamente utópico”, cuya descripción se encuentra representada en el “mito luriano como «rotura de las vasijas»” (2008, p. 112). Benjamin recupera este problema en sus escritos tempranos sobre el lenguaje y la traducción, así como en el prólogo del *Trauerspielbuch* (1991a, p. 208; 2006, p. 224).

La recuperación de Leibniz en el Trauerspielbuch

La primera referencia clara de Benjamin a la monadología de Leibniz se encuentra en *El origen del Trauerspiel alemán* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*], una obra proyectada inicialmente hacia 1916, escrita entre 1923 y 1925 y publicada en 1928 por la editorial alemana Rowohlt junto a *Calle de dirección única* [*Einbahnstraße*, 1923-1926].⁹ Considerada como “su obra más desarrollada en el aspecto teórico” (Adorno, 1995, p. 14), el *Trauerspielbuch* constituye, paradójicamente, el intento fallido por parte de Benjamin de obtener su habilitación en la Universidad de Frankfurt. El objetivo del libro es interpretar el drama barroco alemán como forma artística que condensa la imagen histórica del siglo XVII. En este sentido, revisitar las expresiones artísticas del Barroco permite aportar otra legibilidad acerca no sólo del mundo histórico de la época, sino del origen y del porvenir mismo de la modernidad.

En el “Prólogo epistemocrítico” que sirve como introducción metodológica a la obra, Benjamin dedica un apartado a la monadología y precisa su definición de la “idea” del *Trauerspiel* como “mónada” que contiene la imagen abreviada de su historia previa y su historia posterior, esto es, del origen y el final de la época moderna. En este contexto, la referencia a Leibniz aparece en los siguientes términos:

El concepto de ser de la ciencia filosófica no se satisface en el fenómeno, sino solamente en la absorción de su historia. Y es que, por principio, la profundización de la perspectiva histórica en semejantes investigaciones no conoce límites, sea en lo pasado o en lo por venir, sino que le da la totalidad a la idea. La estructura de ésta, tal como la plasma la totalidad en el contraste con su inalienable aislamiento, es monadológica. Pues la idea es mónada. El ser que

⁹ El hecho de que Benjamin sitúe el proyecto de este libro en 1916 responde precisamente a la recuperación de los tres ensayos escritos en ese año: “*Trauerspiel* y tragedia”, “El significado del lenguaje en el *Trauerspiel* y en la tragedia” y “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (1991d).

ingresa en ella, con la prehistoria y la posthistoria, dispensa, oculta en la propia, la figura abreviada y oscurecida del resto del mundo de las ideas, del mismo modo que en las mónadas del *Discurso de metafísica* de Leibniz de 1686 también se dan en una cada vez todas las demás indistintamente. La idea es mónada, y en ella estriba preestablecida la representación de los fenómenos como en su objetiva interpretación. (Benjamin, 1991a, p. 228; 2006, p. 245).

Este pasaje explica en términos metafísicos lo que, en rigor de verdad, es una decisión metodológica. Exponer el *Trauerspiel* como “idea” no es otra cosa que concebir este objeto de estudio como “monada”. Ahora bien, resulta llamativo que Benjamin se base en el *Discurso de metafísica* —publicado recién en 1846, luego de que fuera descubierto por Grotefend en la biblioteca de Hannover—, ya que Leibniz todavía no utiliza allí el término “mónada”, sino el de “sustancia individual”.¹⁰ Con todo, el prólogo del libro sobre el *Trauerspiel* recupera una serie de conceptos fundamentales del texto leibniziano.

Al adentrarnos en este último punto, consideramos que los principales motivos leibnizianos recuperados por Benjamin son: (i) la caracterización de la sustancia individual, (ii) la noción de virtualidad y (iii) la relación entre la temporalidad y la distinción entre lo divino y lo creatural.

La noción de sustancia individual es empleada inicialmente por Leibniz para distinguir las acciones de Dios de las criaturas: su naturaleza consiste en “tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados de sujeto a quien esa noción se atribuye” (Leibniz, 1981, p. 65, §8). En otras palabras, la sustancia individual se constituye a partir de la totalidad de predicados

¹⁰ Según el traductor del *Discurso*, Julián Marías, la “sustancia individual” constituye la primera expresión lógica de la doctrina de las mónadas. Siguiendo a Thouverez, esta denominación se encuentra en una carta latina a Fardella del 13 de septiembre de 1696, donde Leibniz afirma: “La realidad me parece consistir en suma en la verdadera noción de mónada, es decir, de unidad real; esta unidad es un átomo formal, pues no hay átomo material y no hay verdadera unidad en la materia; esta unidad es un punto sustancial, una esencia” (Leibniz, 1981, p. 116, nota 21).

contenidos expresa o virtualmente en el sujeto. De este modo, cada sustancia es una realidad única, individual, simple —en el sentido de que no puede componerse o descomponerse— y su único origen radica en la creación.¹¹ Leibniz avanza en su definición y sostiene que “toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera”, del mismo modo en que una misma ciudad puede representarse de diferentes maneras según la perspectiva de su observador (1981, p. 66, §9). Ello implica no sólo que cada sustancia expresa singularmente todo el universo, sino que también ingresa en ella la dimensión de la temporalidad: cada sustancia resume y contiene en sí el conjunto de todos los acontecimientos que acontecen en el universo, sean pasados, presentes o futuros.

Podemos llamar la atención, en primer lugar, sobre el parentesco entre esta caracterización de la sustancia individual y las consideraciones de Benjamin sobre la “idea”. De acuerdo con este último, la esencia de las ideas se rige según una “ley” que establece su “completa autonomía e intangibilidad, no sólo con respecto a los fenómenos, sino, sobre todo, entre sí”, del mismo modo que “la armonía de las esferas estriba en el rotar de unos astros que jamás se tocan mutuamente” (Benjamin, 1991a, p. 217; 2006, p. 233).¹² En afinidad con el *Discurso* de Leibniz, para Benjamin cada idea, en tanto mónada, es concebida como resumen y expresión singular de la totalidad de los acontecimientos del universo. No se trata de que dicha idea sea temporal, sino que

¹¹ Julián Marías comenta que Leibniz expone con precisión esta doctrina en las tesis 1 a 6 de su *Monadología*: 1) la mónada es definida como “una sustancia simple”, esto es, sin partes; 2) la necesidad de que haya sustancias simples se debe a que hay compuestos y éstos son “un montón o *aggregatum* de simples”; 3) al no tener partes, las mónadas no tienen “ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posible”; 4) no pueden “perecer naturalmente” 5) ni “comenzar naturalmente”, sino que 6) las mónadas sólo pueden comenzar con la “creación” y acabar con la “aniquilación” (1981, p. 118, nota 27).

¹² Es probable que Benjamin también haya tenido contacto con los *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur de système de l'harmonie preestablie* de Leibniz, contenidos en el tomo V de *Die philosophischen Schriften* editados por C. J. Gerhardt en Berlín. Esta obra es citada por los editores en las anotaciones del tomo VI de los *Gesammelte Schriften* (1991c, p. 690), particularmente al referir a la expresión *non facit saltum* utilizada por Benjamin en el fragmento de 1921 titulado “Capitalismo como religión” (1991c, p. 101; 2017, p. 129). Dicha expresión se encuentra contenida en los *Nouveaux Essais* de Leibniz: “*c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées que la nature ne fait jamais des sauts* [«*natura non facit saltus*»]” (Leibniz, 1882, p. 49). Esta referencia a la obra de Leibniz no resulta tan infundada si atendemos al *Libro de los Pasajes*, donde Benjamin alude en el convoluto G al concepto leibniziano de “armonía preestablecida” [*prästabilierte Harmonie*] (1991e, p. 236; 2013, p. 194).

ella está esencialmente *cargada* de tiempo y es debido a esto que contiene virtualmente la historia acontecida y por acontecer.

El concepto de “virtualidad” [*Virtualität*] también forma parte de la sustancia individual de Leibniz. Incluso, a diferencia de las verdades necesarias donde los predicados están contenidos explícitamente en el sujeto, en las verdades históricas o contingentes ellos están contenidos de modo virtual en el sujeto. Desde la óptica de Benjamin, el carácter virtual de la “idea” obedece al hecho de que, en tanto “origen”, ella contiene internamente su historia y sus límites están dados por su pre- y su posthistoria. Así, aunque éstas constituyen la esencia de esa idea, no se presentan en ella como “historia pura” sino como “historia natural”, es decir, como una “presencia virtual” en la idea (1991a, p. 227; 2006, p. 245). Con estas definiciones Benjamin busca explicar lo siguiente: aunque la “idea” no puede determinarse en términos fenoménicos, tiene la función de salvar los fenómenos al restituirlos a una totalidad histórica. De este modo, salvar los fenómenos en la “idea” equivale a salvar las obras de arte a partir de interpretarlas en su pre- y su posthistoria. Debido a ello, podemos deducir que la noción de virtualidad constituye el índice histórico que atraviesa esencialmente a la sustancia individual leibniziana y a la noción benjaminiana de “idea”.

Por último, Leibniz establece una distancia entre lo divino y lo creatural a propósito del problema del conocimiento. En este marco, sostiene que, mientras Dios logra intuir todos los predicados posibles de la sustancia y todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros al mismo tiempo, el ser humano sólo accede parcialmente a estos acontecimientos y ello gracias al conocimiento de la historia (Leibniz, 1981, pp. 65-66, §9). Esta cuestión también encuentra eco en las reflexiones de Benjamin. Es preciso indicar, sin embargo, que no se trata de una diferencia ontológica entre dos planos sin comunicación entre sí, sino que lo divino y lo creatural están conectados en ambos autores a partir de la noción de “expresión”.

Benjamin reflexiona en torno a este problema en la conocida carta del 9 de diciembre de 1923 que le envía a Florens Christian Rang, con quien mantiene un intercambio epistolar constante durante el período de escritura del libro sobre el

Trauerspiel. Allí se encuentra el vínculo entre la monadología y la doctrina platónica de las ideas que luego recupera el prólogo: “toda la concepción de Leibniz, cuyo concepto de mónada he tomado prestado para la determinación de la idea [...] me parece contener toda una teoría de las ideas” (Benjamin, 1978, p. 322). De acuerdo con el contenido de la carta, determinar la “idea” de una obra de arte equivale a interpretarla, esto es, a historizar el contenido ahistórico que portan esencialmente las obras.¹³ En las anotaciones metódicas del *Trauerspielbuch*, elaboradas entre enero y abril de 1924, Benjamin distingue entre el “contenido histórico” y la “esencia ahistórica” de la obra de arte, al tiempo que consigna un “carácter monadológico” a la interpretación, cuya función es interpretar el primero como expresión de la segunda (1991a, p. 920).

En razón de estas consideraciones, observamos que Leibniz establece una distinción entre, por un lado, la intuición divina de la sustancia cargada de plena actualidad del tiempo y, por el otro, el conocimiento finito dado por la historia. En Benjamin esa distinción se presenta más bien como una dialéctica entre la esencia ahistórica de la obra de arte y su interpretación que la dota de contenido histórico. Según insistimos anteriormente, no se trata aquí de dos momentos separados, uno eidético y otro fenoménico al estilo de la ontología platónica, sino que ambos se ponen en juego en la “interpretación” del *Trauerspiel*: al comprender la obra de arte como “idea”, se salva el carácter fenoménico de la obra y, simultáneamente, se expone su carácter eidético en el mundo histórico. En este sentido, el interés de Benjamin por la monadología se explica por la posibilidad metodológica de concentrar en la singularidad del Barroco las tensiones de toda una época histórica.

La teoría leibniziana según la cual las mónadas están cargadas de tiempo no sólo constituye la principal apropiación de Benjamin, sino que también explica la importancia de incluir a Leibniz en su proyecto crítico. A partir de dicha teoría, y conforme desarrollaremos a continuación, la temporalidad adquiere el signo de una

¹³ Recordemos que en esta carta se encuentra la conocida sentencia benjaminiana de que “no existe la historia del arte”, pues “según su esencia, la obra de arte es ahistórica [*geschichtslos*]” (Benjamin, 1978, p. 322).

condensación monadológica del presente, el pasado y el futuro en la materialidad de una obra de arte.

La estructura monadológica del tiempo

La monadología entre la “idea” y el “fragmento”

Tal y como observamos en el apartado anterior, en el prólogo del *Trauerspilbuch* Benjamin le atribuye la “estructura monadológica” a la “idea”. ¿Cómo es posible, entonces, identificar la estructura monadológica de la idea con la estructura del tiempo? ¿Por qué la definición de la idea en tanto mónada puede ser desplazada hacia la comprensión que tiene Benjamin de la temporalidad? La primera clave de esta lectura la encontramos en su apropiación del mesianismo como temática común al problema del tiempo histórico y a sus investigaciones estéticas.

Una aproximación incipiente a esta cuestión ya aparece en la tesis doctoral de Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* [*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, 1919]. La crítica del romanticismo aparece aquí como un modo de conocimiento de la obra de arte que es inmanente a ella misma, es decir, se trata de una reflexión que parte de la obra pero que la empuja más allá de sí misma. En su recuperación del concepto romántico de “crítica”, Benjamin insiste de manera constante en lo siguiente: lejos de ser un tipo de enjuiciamiento, evaluación u opinión sobre la obra, la tarea de la crítica romántica se transforma en el “método de su consumación” [*Methode seiner Vollendung*] (1991a, p. 69; 2006, p. 70). En efecto, si criticar una obra equivale a completarla, es porque sólo a partir de su interpretación la obra adquiere legibilidad, actualidad y supervivencia histórica. Al igual que en el caso de la “interpretación” en la comentada carta a Rang, Benjamin piensa la “crítica” como un tipo de conocimiento en el que las obras de arte operan como catalizadores del tiempo histórico.

Esta trama entre la obra de arte y temporalidad se materializa en el concepto de

“tensión hacia lo mesiánico” [*Spannung zum Messianischen*]. Benjamin encuentra esta tensión, por un lado, en el “efecto propio del arte” (1991c, p. 124; 2017, p. 160); por el otro, en la “concepción mística de la historia” esbozada por esa época en el “Fragmento teológico-político” [*Theologisch-politisches Fragment*, 1920-1921]. En ambos casos se trata de una tensión que tiende hacia la consumación, sea del fenómeno artístico, sea del fenómeno histórico. Si la historia profana se consume en la “idea” del tiempo mesiánico como condensación de los momentos históricos, la crítica romántica consume e intensifica la reflexión inmanente de la obra singular en la “idea” de arte. Mientras en el primer caso se trata de una redención de la temporalidad histórica, en el segundo se trata de la salvación de la obra de arte.

Ahora bien, este procedimiento salvífico también nos indica una cuestión previa fundamental: lejos de la apariencia de totalidad trascendente de la obra artística, el trabajo de la crítica permite exhibir su carácter fragmentario, caduco, profano. En este sentido, en su estudio sobre *Las afinidades electivas* de Goethe [*Goethes Wahlverwandtschaften*, 1921-1922], Benjamin afirma que sólo al convertirla “en pedazos, en fragmentos del mundo verdadero” se logra “consumar” la obra en cuanto tal (1991a, p. 181; 2006, p. 193). Aquí ya notamos un desplazamiento respecto de la crítica del romanticismo, pues consumir una obra no significa completarla como totalidad sino, por el contrario, fragmentarla. El rechazo de la crítica romántica como conciliación reflexiva entre la obra finita y la conciencia infinita es efectuado en el *Trauerspielbuch*; la crítica benjaminiana se transforma aquí en mortificación de la obra. En efecto, la decisión metodológica de valerse de la monadología no es otra cosa que exponer el Barroco como “fragmento”, “idea” o “mónada” que contiene las tensiones históricas del origen de la época moderna.

Al adentrarnos en su estudio sobre el *Trauerspiel*, no es casual que Benjamin delimite a la “alegoría” como la forma artística del Barroco alemán. La particularidad de lo alegórico consiste en subvertir el lenguaje comunicativo y redimir a la palabra de cualquier asociación de sentido o significación heredada. De este modo, si la literatura del *Trauerspiel* se torna incapaz de darle voz al elemento jeroglífico o convertir el

sonido articulado en escritura, es porque opera una tensión entre la imagen escrita y el sonido de la palabra. Se trata, en palabras de Benjamin, del “principio fragmentador y disociativo” característico de lo alegórico (1991a, p. 382; 2006, p. 428). Al tratarse de una época marcada por el retiro de la trascendencia divina, la dirección alegórica encuentra su sitio en el índice creatural de las cosas, en la naturaleza muerta y caduca que se expresa en la figura del cadáver. Es a partir de la fisonomía alegórica de la “historia natural” que Benjamin interpreta el *Trauerspiel* como “ruina” histórica y “fragmento” artístico (1991a, p. 353; 2006, p. 396).

Esta lectura afecta también el tratamiento de la temporalidad alegórica: la dimensión fragmentaria de la alegoría se traduce en una concepción fragmentaria del tiempo histórico. En otras palabras, el quiebre alegórico del sentido implica la imposibilidad de concebir una temporalidad continua, lineal y sin fisuras. El interludio barroco de historia y naturaleza, caducidad y eternidad, se inserta en el registro de un tiempo supeditado al entreacto de lo terrenal, pues aquí no hay final, ni vida superior, ni redención posible, sólo hay catástrofe. Benjamin ya había tematizado esta cuestión en “*Trauerspiel* y tragedia” [*Trauerspiel und Tragödie*, 1916], donde el tiempo del *Trauerspiel* se define como una “forma intermedia” [*Zwischenform*] entre el tiempo trágico y el tiempo mesiánico, como una temporalidad finita y no consumada (1991d, p. 136; 2007, p. 140). Este “entre” lo profano y lo mesiánico del tiempo se traslada a una definición de la muerte como espectralidad, ubicándola en una estancia intermedia entre lo terrenal y un después que nunca sobreviene.

Ahora bien, esta temporalidad alegórica no es la que explica la estructura monadológica del tiempo en el *Trauerspielbuch*. Al igual que el principio disociativo del lenguaje, esta “temporalidad intermedia” es un tiempo interno y característico de los dramas literarios, es decir, es una expresión más de la fragmentación alegórica del Barroco. La estructura monadológica del tiempo se expresa, por el contrario, en la forma que articula dialécticamente los diversos motivos históricos y estético-estilísticos de la obra. En efecto, el tiempo monadológico se constituye a partir de este campo dialéctico de fuerzas históricas y estéticas que se condensan en el Barroco como imagen

abreviada del siglo XVII. De allí que, de acuerdo con Benjamin, la estructura de esta temporalidad sólo sea comprensible desde la pre- y la posthistoria del *Trauerspiel*. El trabajo historiográfico de tender hacia los “extremos” no busca desdibujar su centro, sino más bien situar allí la idea de “origen” como presente actual en el que se disputa la interpretación del pasado y, por ende, también el curso del porvenir.

La monadología entre la “imagen dialéctica” y el materialismo histórico

En una carta dirigida a Max Rychner en marzo de 1931, Benjamin pondera la “dirección metafísica básica” de sus primeras investigaciones y menciona el carácter “dialéctico”, aunque “ciertamente no materialista”, de su libro sobre el *Trauerspiel* (Benjamin, 1978, p. 523). Hacia finales de la década del 1920 e inicios de 1930, el signo metafísico que empapa sus escritos tempranos se desplaza hacia una dimensión marcadamente materialista, donde adquieren centralidad los análisis crítico-político de las manifestaciones culturales que consuman el siglo XIX y abren paso al siglo XX.

Aunque este desplazamiento impacta en el modo en el que Benjamin piensa la temporalidad, su estructura monadológica sobrevive a los virajes conceptuales de su obra. Así lo interpreta Rolf Tiedemann, quien en su introducción a la edición del *Libro de los Pasajes* [*Das Passagen-Werk*, 1927-1940] señala una continuidad metodológica entre la idea de “expresión” expuesta en este libro y el concepto de “mónada” del *Trauerspielbuch*; ambas nociones buscan condensar la imagen de una época histórica (1991e, p. 30; 2013, p. 24).¹⁴ Si, según notamos, Benjamin elige el Barroco como mónada que expresa las tensiones históricas del siglo XVII, luego son los Pasajes parisinos la imagen que muestra la dialéctica histórica del siglo XIX.

En este monumental proyecto que, aunque inconcluso, tomará trece años de su vida, Benjamin se vale de la metodología del montaje para concentrar el origen del siglo XIX en los Pasajes como material característico de la metrópolis moderna del

¹⁴ En esta línea interpretativa también se encuentra el estudio de Valentín Díaz (2023), quien realiza una lectura original y sumamente actual del *Trauerspielbuch*.

capitalismo. En esta imagen arquitectónica no sólo se imprime el mito fantasmagórico de la mercancía, sino que ella se erige como “expresión” [*Ausdruck*] superestructural del modo de funcionamiento de la estructura capitalista (1991e, p. 495; 2013, p. 397). Aquí se trata de poner el foco no ya en los grandes objetos totalizantes y abstractos como supo hacer la tradición, sino más bien en pequeños elementos que se convierten en singularidades expresivas de una época. Las ciudades, junto con sus calles, sus edificaciones y todo su microcosmos objetual, devienen mónadas que condensan una superposición de temporalidades, pues en la arquitectura citadina se encuentra sedimentado un pasado colectivo que pervive en el presente. En este sentido, Benjamin muestra el espacio urbano como una miscelánea de tiempos cristalizados en la cotidianeidad circundante y que combinan lo viejo y lo nuevo, la caducidad y la novedad, las viejas construcciones y los nuevos almacenes mercantiles.

Este análisis supone, por un lado, la reconfiguración del vínculo del sujeto con su ambiente, así como la disolución de aquél en éste; por el otro, la modificación de las percepciones del espacio y del tiempo. En contraposición a la concepción tradicional que espacializa el tiempo y lo convierte en una sucesión homogénea de puntos lineales, Benjamin ensaya aquí una temporalización del espacio, ya que dinamiza el espacio y lo vuelve poroso, histórico e historizable. Su concepto de “espacio de tiempo” [*Zeitraum*] implica, en esta línea, convertir la materialidad objetual en latencia de la obra del tiempo y cápsula de la historia de una época. Incluso, esta subversión de la relación entre el tiempo y el espacio es recíproca: el tiempo se materializa en el espacio y viceversa.

Estas ideas se articulan alrededor de la “imagen dialéctica” [*dialektisches Bild*] como método de legibilidad y cognoscibilidad histórica del pasado en el presente. A partir de ella opera el giro propiamente benjaminiano: el pasado y el presente conviven en una constelación tensionada y discontinua, donde lo sido se suspende en el ahora y lo dialectiza. Este trabajo de suspensión temporal es, simultáneamente, un momento de actualización, pues en la misma medida en que el pasado alcanza un mayor grado de actualidad, implosiona la experiencia que tenemos del presente. En ello consiste la lectura no histórica, sino política del pasado.

Esta operación historiográfica que tensiona dialécticamente la temporalidad no es otra cosa que una labor monadológica. En efecto, y aun cuando ella articula la estructura misma del *Libro de los Pasajes*, Benjamin alude de modo explícito a la monadología en el convoluto N dedicado a su teoría del conocimiento histórico.

Hacer saltar del continuo del curso de la historia el objeto de la historia es una exigencia de su estructura monadológica. Ésta sale por primera vez a la luz en el objeto que se ha hecho saltar. Y ciertamente lo hace en la figura de la controversia histórica, que constituye el interior (y por decirlo así las entrañas) del objeto histórico, figura en la que intervienen la totalidad de las fuerzas e intereses históricos a escala renovada. En virtud de su estructura monadológica, el objeto histórico encuentra representada en su interior su propia ante- y posthistoria. (Benjamin, 1991e, p. 594; 2013, p. 477).

La discontinuidad del tiempo y la tensión de las fuerzas históricas constituyen, según se desprende, los motivos propios de la historiografía monadológica de Benjamin. Para profundizar sobre ello, podríamos introducir aquí la noción de *shock*, un concepto central en los escritos sobre la reproductibilidad técnica de la década de 1930, que se inserta en el registro metodológico del montaje. En la medida en que dicho registro busca suspender la concepción lineal de las narrativas tradicionales de la percepción artística y de la historiografía, guarda íntimas afinidades con el procedimiento monadológico. En ambos casos, se trata de una metodología política de la interrupción, pues tanto la idea de *shock* como la de mónada buscan detener el curso homogéneo y vacío de los acontecimientos históricos, así como exhibir las tensiones que componen críticamente cada presente.

A diferencia de los escritos anteriores, la monadología adquiere aquí la naturaleza figurativa de la “imagen dialéctica”, a la par que adopta un posicionamiento materialista. Entre los puntos que conciernen a la “doctrina elemental del materialismo histórico”, Benjamin sentencia: “allí donde se lleva a cabo un proceso dialéctico,

tenemos que habérmolas con una mónada” (1991e, p. 596; 2013, p. 478). En consideración de ello, podemos observar lo siguiente: si bien, y en afinidad con el *Trauerspielbuch*, la monadología conserva su estructura dialéctica, en contraste con aquél, el proyecto de los Pasajes la inscribe en una concepción política de la temporalidad.

Esta cuestión se profundiza en las tesis de “Sobre el concepto de historia” [*Über den Begriff der Geschichte*, 1940]. Aquí opera una fuerte crítica contra la concepción lineal del progreso que está a la base de la historiografía tradicional. Siguiendo una fórmula teleológica, no sólo todo acontecimiento histórico se repliega en una necesidad teórica y lineal que suprime su potencialidad disruptiva, sino que la fuerza del pasado queda anulada en función de un futuro inevitable e igualmente inalcanzable. La temporalidad del progreso sigue, de esta manera, una lógica de la continuidad que funciona de acuerdo con un doble procedimiento: la homologación de distintas épocas históricas, que congela su diferencial cualitativo en una imagen eterna del pasado, y la acumulación de hechos que llenan ese espacio vacío del tiempo y dan lugar a una historia universal.

En contraste con esta sucesión homogénea y continua entre el pasado y el presente, convertir el objeto histórico en una mónada permite tramar un vínculo discontinuo entre el presente y el pasado, de modo tal que este último se encuentre contenido dialécticamente en aquél. El historiador benjaminiano es, de acuerdo con las tesis, quien actualiza el tiempo histórico, ya que vuelve legible aquello que constela y comunica su propia época con la época anterior.

Cabe indicar que, en la monadología de las tesis, Benjamin no sólo incorpora la dimensión dialéctica del espacio y la política del materialismo histórico, sino que también recupera explícitamente el mesianismo de sus escritos tempranos.¹⁵ En la tesis XVII, la mónada es caracterizada como la cristalización histórica del proceder disruptivo del historiador materialista. En tanto su estructura permite constelar las

¹⁵ En este respecto, acordamos con la lectura de Fabrizio Desideri, quien sostiene que “la idea mesiánica de tiempo implica una idea monadológica del espacio” en “Sobre el concepto de historia” (2016, p. 177).

tensiones de una época y suspender el flujo continuo del tiempo, la mónada produce una “interrupción mesiánica del acontecer” [*messianische Stillstellung des Geschehens*], cuya contracara profana es la “*chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (Benjamin, 1991a, p. 703; 2005, p. 64).

El mesianismo judío y el materialismo histórico constituyen aquí la cara teológica y el reverso profano del mismo problema.¹⁶ Si el advenimiento mesiánico es equiparable al instante de la lucha revolucionaria, es porque el “tiempo mesiánico” es identificado con el “tiempo-actual” [*Jetztzeit*] (1991a, p. 703; 2005, p. 64). Ambas temporalidades portan el signo político de la interrupción del *continuum* histórico: sólo al traer el pasado incumplido al presente es posible efectuar su redención. En este respecto, la dimensión del futuro, ya sea la sociedad sin clases o la llegada mesiánica, permanece vedada hasta que la exigencia de justicia del pasado oprimido sea atendida en el presente. De allí la insistencia de las tesis sobre el rol decisivo que tienen la historiografía materialista y la práctica judía de la “rememoración” [*Eingedenken*].

Llegados a este punto, podemos notar que, a diferencia de los escritos analizados con anterioridad, en las tesis Benjamin no sólo busca poner en práctica la monadología, sino también problematizarla en términos estrictamente teóricos. La estructura monadológica se revela, de esta manera, como el procedimiento por el cual el macrocosmos de la totalidad histórica queda delimitado en un microcosmos singular con efectos políticos en el presente. Ello significa, en otras palabras, rechazar la temporalidad histórica como una sucesión de acontecimientos para concebirla como una constelación saturada de tensiones que convierte el pasado en *shock* político para el presente.

¹⁶ Aunque este cruce entre teología y política adquiere en las tesis una fuerza expresiva singular, Benjamin ya había trazado algunos lineamientos en el “Fragmento teológico-político” [1920-1921]. Incluso, podemos evocar su ensayo “La vida de los estudiantes” [1915], donde dirige una crítica a la temporalidad lineal y vacía del progreso, no sólo por su falta de conexión con el presente, sino por su imposibilidad de plantear una exigencia al momento actual. Como contrapartida, el joven Benjamin esboza aquí una concepción donde “la historia reposa como reunida en un centro”, del mismo modo que en las imágenes del “reino mesiánico” y “la idea francesa de la revolución” (1991d, p. 75; 2007, p. 77).

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, analizamos las diversas formas que adquiere la monadología en el pensamiento de Benjamin, desde sus primeras investigaciones hasta las tesis de “Sobre el concepto de historia”. En un primer momento, nos dedicamos a circunscribir las fuentes que utiliza Benjamin para realizar un primer acercamiento a este problema. Al examinar el artículo de Heinz Heimsoeth sobre Leibniz, advertimos lo siguiente: aquello que el autor encuentra problemático en el sistema leibniziano es su tratamiento antinómico entre ciencia y religión, así como su oscilación entre el carácter temporal del mundo profano y lo eterno de la condición divina. Es este cruce entre ambos registros lo que, tal y como indicamos en nuestra lectura, Benjamin encuentra productivo en el pensamiento de Leibniz.

Asimismo, reparamos en la recuperación de las nociones leibnizianas de “sustancia individual” y de “virtualidad” en el prólogo de *El origen del Trauerspiel alemán*. En este respecto, la idea según la cual las mónadas están *cargadas* de tiempo se mostró, desde la óptica benjaminiana, como el aliciente más productivo de la teoría de Leibniz. Sobre esta base, Benjamin piensa la temporalidad como un movimiento de condensación o contracción del presente, el pasado y el futuro en un campo dialéctico de fuerzas que entrecruzan lo mesiánico y lo profano. En este sentido, y aunque Benjamin coincidiría con Leibniz en disolver el dualismo ontológico entre lo divino y lo creatural a partir de la noción de “expresión”, observamos que la incorporación de una dialéctica histórica es una singularidad de su pensamiento. En efecto, pensar el tiempo en clave monadológica implica, de acuerdo con Benjamin, concebir una totalidad devenida fragmento y atravesada por la dialéctica de la historia. Ello se demostró en su interpretación del *Trauerspiel*, donde la tarea de la crítica de arte también supone una salvación en el escenario histórico: salvar el Barroco no es otra cosa que develar su naturaleza ruinosa, histórica, fragmentaria.

Por otro lado, al adentrarnos en los escritos de madurez, indicamos que la monadología es comprendida en solidaridad con la “imagen dialéctica”. Esto le permite

a Benjamin dinamizar la relación entre el tiempo y el espacio; la materialización del tiempo y la temporalización del espacio confluyen en un objeto histórico que, devenido mónada, cristaliza el pasado colectivo en fuerza de choque para el presente. También apuntamos que, a diferencia de los escritos tempranos, Benjamin piensa la estructura monadológica del tiempo en el seno de una política materialista.

A lo largo de este estudio, la monadología se exhibió como un problema nodal que articula toda la obra de Benjamin. Se trata, en efecto, de configurar una temporalidad que busca hacer de la imposibilidad de lo pasado una posibilidad del presente a partir de rescatar el reverso inconcluso de la historia. La crítica interpretativa del *Trauerspiel*, la cristalización del siglo XIX en la imagen de los Pasajes o la historiografía materialista se inscriben, conjuntamente, en la tarea política de redimir el pasado en el presente. El método benjaminiano para llevarla a cabo tiene, desde sus primeras investigaciones metafísicas hasta sus últimos estudios estético-políticos, la forma de una mónada.

Referencias bibliográficas

- Adorno, W. Theodor (1995). *Sobre Walter Benjamin*. (Carlos Fortea, Trad.). Cátedra.
- Benjamin, Walter (1978). *Briefe* (Vol. I-II). G. Scholem & T. W. Adorno (Eds.). Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991a). *Gesammelte Schriften* (Vol. I). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991b). *Gesammelte Schriften* (Vol. VII). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991c). *Gesammelte Schriften* (Vol. VI). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991d). *Gesammelte Schriften* (Vol. II). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991e). *Gesammelte Schriften* (Vol. V). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.

- Benjamin, Walter (2005). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. (Pablo Oyarzun, Trad.). ARCIS-LOM.
- Benjamin, Walter (2006). *Obras* (Libro I, Vol. 1). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2007). *Obras* (Libro II, Vol. 1). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2013). *Libro de los Pasajes*. Rolf Tiedemann (ed.). Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (2017). *Obras* (Libro VI). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Desideri, Fabrizio (2016). Intermittency: the differential of time and the integral of space. The intensive spatiality of the Monad, the Apokatastasis and the Messianic World in Benjamin's latest thinking. *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, IX (1), Firenze University Press, pp. 177-187.
- Díaz, Valentín (2023). *Tensión y materia. El método del Barroco en Walter Benjamin*. 17grises.
- Esquisabel, Oscar y Raffo Quintana, Federico (2020). Infinitos y filosofía natural en Leibniz (1672-1676). *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (3), pp. 425-435.
- Fenves, Peter (2011). *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford University Press.
- Hamacher, Werner (2005). 'Now': Walter Benjamin on Historical Time. En A. Benjamin (comp.), *Walter Benjamin and History* (pp. 38-68). Continuum.
- Heimsoeth, Heinz (1917). Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt. *Kantstudien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, XXI, pp. 365-395.
- Husserl, Edmund (1987). Philosophie als strenge Wissenschaft. En *Husserliana: Gesammelte Werke* (Vol. XXV). T. Nenon y H. Rainer Sepp (Eds.). Martinus Nijhoff, pp. 3-62.
- Leibniz, Gottfried (1882). Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur de système de l'harmonie preestablie. En *Die philosophischen Schriften* (Vol. V, 2). C. J. Gerhardt (Ed.). Weidmannsche Buchhandlung.
- Leibniz, Gottfried (1981). *Discurso de metafísica*. (Julián Marías, Trad.). Alianza Editorial.
- Scholem, Gershom (2008). *Conceptos básicos del judaísmo*. Editorial Trotta.
- Schwebel, Paula (2012a). *Walter Benjamin's Monadology*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Universidad de Toronto.
- Schwebel, Paula (2012b). Intensive Infinity: Walter Benjamin's Reception of Leibniz and its Sources. *MLN*, 127 (3), pp. 589-610.
- Schwebel, Paula (2015). Monad and Time. Reading Leibniz with Heidegger and Benjamin. En A. Benjamin & D. Vardoulakis (Eds.), *Sparks Will Fly. Benjamin*

and Heidegger (pp. 123-144). State University of New York Press.
Viglione, María Paula (2022). *Convergencias y divergencias en los orígenes de la concepción del tiempo de Martin Heidegger y Walter Benjamin (1916-1927)*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata.

La actitud de Adán: Benjamin, la idea y la invención del Barroco

The Attitude of Adam: Benjamin, the Idea and Invention of the Baroque

Valentín Díaz*

Fecha de Recepción: 06/05/2025

Fecha de Aceptación: 10/06/2025

Resumen: *La ilegibilidad como sombra posada sobre Origen del Trauerspiel alemán emerge de la distancia establecida entre lo metodológico, presentado en el Prefacio epistemo-crítico, y el análisis de los materiales: dramas y emblemas barrocos. Al restituir esa conexión y presuposición y, por esa vía, al comprender las características de la materia de la que emerge la invención filosófica, puede darse una nueva dimensión a la teoría de la “idea” desarrollada por Benjamin: una solución a los problemas metodológicos que presentaba el Barroco, como caso extremo de tensión entre variación en el plano de las obras y unidad en el plano del concepto histórico-estilístico. Con su giro hacia la idea (Platón con Adán) Benjamin da un paso decisivo en su concepción de la tarea de la crítica, donde la “mortificación de las obras” es una operación necesaria en el camino de su salvación y su actualización.*

Palabras clave: *concepto – idea – Barroco – crítica - método*

Abstract: *The illegibility as a shadow posed on the Origin of the German Trauerspiel emerges from the distance established between the Methodological, presented in the epistemic-critical Preface, and the analysis of the materials: baroque dramas and emblems. By reinstating this connection and presupposition and, in this way, by understanding*

* Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la cátedra de Literatura del siglo XX (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) y de Debates Críticos en la Maestría en Estudios Literarios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Seleccionado como Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, convocatoria 2022, toma de cargo pendiente por decisión del Gobierno Nacional) con sede en el Instituto de Investigaciones en Arte y Cultura “Dr. Norberto Griffa” (UNTREF). ORCID: 0000-0002-1842-4018. Contacto: valentin.dz@gmail.com

the characteristics of the material from which philosophical invention emerges, a new dimension can be given to the theory of the “idea” developed by Benjamin: a solution to the methodological problems presented by the Baroque, as an extreme case of tension between variation on the level of the works and unity on the level of the historical-stylistic concept. With his turn to the idea (Plato with Adam) Benjamin takes a decisive step in his conception of the task of criticism, where the “mortification of works” is a necessary operation on the way to their salvation and actualization.

Keywords: Concept – Idea – Barock – Criticism - Method

Uno de los movimientos metodológicos más significativos que Walter Benjamin pone en práctica en el *Trauerspielbuch* es la definición del *Trauerspiel* (y con él, del Barroco) como idea [*Idee*]. El marco y la necesidad de esa operación de desplazamiento del concepto a la idea, sin embargo, permaneció en gran medida inexplicado en la historia de las interpretaciones del libro. Porque del mismo modo que –incluso antes de proponer su uso generalizado– Georges Didi-Huberman subraya que “es en el contexto del Renacimiento *en particular* que el problema [de la supervivencia] fue formulado por Warburg” (2002, p. 71), hay que subrayar que es *en el contexto del Barroco en particular que el problema de la Idea fue formulado por Benjamin*. Esto supone que esa discusión (considerada por lo general una cuestión de principios, sólo concerniente a inespecíficas consideraciones epistemológicas y a debates de la historia de la filosofía) es en realidad un movimiento que surge de unos determinados materiales (de la experiencia con esos textos y esos emblemas) y tiene por objetivo resolver el problema que esos objetos planteaban en términos de legibilidad, en los que lo histórico y lo crítico se trababan. Ese problema consistía, muy simplemente, en la relación entre la variedad ilimitada de las obras llamadas barrocas y la unidad indestructible del concepto (Barroco). La complejidad atribuida a la solución benjaminiana, que sin embargo al contemplarse desde el punto de vista material es clara y distinta, hizo que pudiera sin embargo ser difícilmente escuchada.

La ilegibilidad del *Trauerspielbuch* es, en efecto, un problema que, al menos desde 1925, persiguió a Benjamin. Su fracaso académico se definió, fundamentalmente a partir del dictamen de Hans Cornelius (y, más allá de algunas controversias, con una responsabilidad no menor por parte de Max Horkheimer), en términos de “difícil de leer”, “desarrollo difuso”, “ininteligible”; la interpretación de ese rasgo como *cuestión de estilo*, si bien es recurrente¹ no deja de ser banal. Más productivo resulta sin duda pensar esa ilegibilidad como una sanción que recae sobre el estilo del autor pero que no deja de ejercerse contra lo barroco. Sin embargo, hay otra zona de esa misma ilegibilidad cuya manifestación es evidente para Benjamin ya en los primeros años luego de publicado el libro² y es la ausencia del *Trauerspielbuch* en las bibliografías del Barroco durante décadas. Incluso muchos de los que hasta hoy buscan allí respuestas sobre el Barroco parecen perderse por el camino de Benjamin, pues el *Trauerspielbuch* activa una serie de desplazamientos que ponen cada paso de ese camino en el lugar de enfrente: el objeto del libro es el *Trauerspiel*, pero Benjamin lo trata sin agotarlo ni recorrerlo exhaustivamente, lo fragmenta hasta descomponerlo y luego hace ingresar la emblemática que termina conformando una pieza clave no presentada inicialmente. A su vez, su tema es el Barroco alemán pero permanentemente puesto en contraste con el español, definido por su superioridad (lo que para algunos supuso simplemente degradar su objeto hasta volver innecesario su tratamiento). Por último, se coloca en el terreno de la estética pero su interrogación es teológica y en no menor medida busca una respuesta estética a una pregunta política.

Solución

¹ Pues no fue, desde ya, el único caso. Un interlocutor tan cercano como Geschom Scholem, en más de una oportunidad señala esa característica de los trabajos de Benjamin, por ejemplo, en la carta del 14 de agosto de 1935, a propósito de uno de los escritos sobre Kafka: “tendrías que expresarte con mayor claridad, sobre todo en el segundo capítulo; pero en parte, también en el tercero la exposición es tan sumaria que, a mi entender, se hace casi ininteligible o da lugar a interpretaciones falsas” (Benjamin-Scholem, 1987, p. 154).

² Carta a Max Rychner del 7 de marzo de 1931: “Hasta qué punto una observación rigurosa de los reales métodos de investigación académica se apartan de la actitud actual de la empresa científica burguesa-idealista, de ello fue una prueba mi libro *Origen del Trauerspiel alemán*, en la medida en que ningún académico lo consideró digno de acuse de recibo” (Benjamin, 1995-2000, vol. IV, p. 18).

Por ello en muchas lecturas del *Trauerspielbuch* por parte de los especialistas esa colocación sigue siendo polémica. En una revisión reciente de esa historia de lecturas, Weidner y Haas definen como “escena originaria” (2014, p. 7)³ de la discusión contemporánea la disputa entre Claus Garber y Hans-Jürgen Schings de fines de los 80. Mientras el primero afirmaba que el libro de Benjamin es “el trabajo más significativo que produjo la investigación barroca internacional hasta ahora” (1987, p. 59), Schings (1988) lo considera un trabajo limitado que ni siquiera con benevolencia podría integrarse a la investigación barroca. Según Menke, esa polémica permanece como dilema a superar (2006, p. 211).

Indudablemente, lo que hace más de 30 años sostuvo Garber está mucho más cerca de la verdad, pero la pregunta que aún puede seguir siendo formulada es por qué. Lo que no siempre se señala es que esa reivindicación (y todas las polémicas de las que forma parte) tiene como presupuesto una zona de problemas y preguntas y, concretamente, una serie de antecedentes y posteridades que crecen como círculos excéntricos en torno a un centro vacío en el que brilla un enigma: “barroco”. Es en el lugar de Benjamin con respecto a ese vacío donde se resuelve la discusión. Por eso ante cualquier señalamiento sobre el *Trauerspielbuch* (del pleno sentido de Gerber al vacío de sentido de Schings) hay que anteponer una pregunta simple: qué se espera de un texto que se inscribe en la tradición teórica del Barroco y que por lo tanto establece algún tipo de articulación entre *un* Barroco, en este caso el teatro alemán de la Escuela de Silesia, y el Barroco como concepto general de la historia del arte. Qué debería ese texto responder, cómo debería operar, qué preguntas debería perpetuar y cuáles abandonar, con quién debería discutir. En suma: en qué serie debería incluirse para, entre la celebración y el descrédito, volverse plenamente legible, sobre todo si se tiene en cuenta que la intervención de Benjamin en esa joven tradición científica apuntaba más bien a poner en cuestión los fundamentos e inventar el Barroco, un problema mal

³ En ésta y todas las citas de textos referidos en su lengua original que se incluyen en castellano, la traducción es mía.

planteado que reclamaba antes que nuevas respuestas, nuevas preguntas (muchas de las cuales aparecen presupuestas en su respuesta, una superación) que obligan a volver al texto para entender qué lee, dónde y cómo. En los años 20, el Barroco era, en efecto, todavía una novedad. Benjamin trabaja a partir de ese rasgo y lo pone en primer plano. Pero el Barroco literario lo era en mayor medida: su “descubrimiento” (1990, p. 43) es algo tan reciente y tan equívoco que en el manejo del término Benjamin establece una doble mirada que lo pone simultáneamente en el lugar de algo arcaico y algo nuevo. Esa condición doble es la marca de nacimiento de un fenómeno teórico singular, la aparición de un concepto arcaico-moderno que tiene gran impacto en la idea misma de lo moderno y, por eso, en el plano histórico del método que Benjamin estaba creando. El Barroco es la primera invención de ese método. Pero el método es a su vez resultado de la experiencia de exigencia que el Barroco supone.

Por lo tanto, la superación del dilema exige redefinir el marco de legibilidad del libro de Benjamin. Allí, restituirlo a la historia del Barroco alemán parece bien poco. Lo mismo ocurre con el Barroco “general” o el comparado. La exigencia que el libro establece es mucho mayor y vale no sólo para la historia (sólo aparentemente abstracta) del concepto. Esa exigencia se vuelve también sobre los objetos y se traduce en una exigencia crítica de gran envergadura incluso para aquellas lecturas que sólo asumen como tarea desplegar lecturas *en contexto* de aquel drama o de ese grupo de sonetos o encontrar una serie de rasgos a constatar o dar con una serie de recursos y conceptos para aplicar (ejemplarmente en el *Trauerspielbuch*, la alegoría) en sus corpora. Pero no. Benjamin mira desde el otro lado y señala la fragilidad de las síntesis sobre las que opera esa necesidad del comentarista.

Si aún hoy pocos saben dónde poner el *Trauerspielbuch* la causa es que el libro de Benjamin es, sencillamente, la respuesta a una pregunta que nadie había formulado hasta ese momento y de algún modo esa condición se perpetuó en el tiempo. Por eso la auténtica y más nítida señal de la ilegibilidad a la que fue arrojado es la ausencia hasta hoy (con pocas excepciones) en la investigación sobre Barroco, lo citen o no, de seguidores fieles de la “solución” benjaminiana ante las dificultades que supone el uso

del término “barroco”, incluso luego de la recuperación y la circulación global de la obra de Benjamin. Las ilimitadas discusiones que aún hoy suscita la definición del alcance de “barroco” (ruina y simultánea gloria de un debate –visto el auténtico delirio al que la voluntad de categorización puede llevar), sordas a los síntomas que el siglo manifestó desde el comienzo –colocando entre las primeras víctimas a Eugeni d’Ors, quien por su parte decidió entregarse a la felicidad de su patología: un Barroco *malgré lui*– y ciegas a la verdad de una letra que no logró desentrañar el enigma etimológico, se muestran impotentes ante la solución benjaminiana. Claro que esa solución no se realiza en los términos en los que esas discusiones suelen plantearse y si es tal es precisamente porque Benjamin intuyó desde el comienzo que las dificultades eran (vistas desde otra perspectiva) la solución (la verdad) del problema. A la incomodidad que los estudios del Barroco –manifiestan con respecto a la noción misma (y que llevó en ciertos casos a proponer su abandono), Benjamin contesta: “Una ciencia que se explaya en protestas contra el lenguaje de sus propias investigaciones es un absurdo” (1990, p. 25).

Se trataba, y se trata aún hoy, de resolver –como ante casi todos los conceptos que designan a la vez época y estilo, y aún más ante los que se vuelven transhistóricos– la convivencia de la unidad y la multiplicidad. El Barroco, desde su origen despectivo, se enfrentó a una multiplicación de manifestaciones (casi global) y a una serie de repartos (nacionales, confesionales, continentales, políticos, etc.) y, finalmente, a una serie de inscripciones (una poética, una estética, una época, una cultura, un principio formal, una manera, una ética, un estilo, una mitad del mundo, etc.) que desbarataron cualquier intento de definición y circunscripción (desde los más rigurosos hasta los más arriesgados). Benjamin vio este callejón sin salida y lo transformó en síntoma epistemológico, pero también en *una salida*, no sólo para el Barroco sino también para su propio pensamiento. Su punto de vista es doble (ve desde afuera un comportamiento y al mismo tiempo se hunde plenamente en esa situación) y eso le permite, simplemente, hacer de ese síntoma la solución. Es decir, asumir plenamente las implicancias de la teoría benjaminiana del Barroco conduce necesariamente a dos movimientos teóricos: puesta de una distancia inédita entre el concepto y los objetos (distancia significa aquí

problematización e inacabamiento de esa problematización y, al mismo tiempo, revisión del estatuto del concepto) y abandono de los razonamientos inductivos y deductivos como forma de acceso a la verdad del concepto. Su verdad es otra y a ella sólo se accede haciendo de “Barroco” el origen y el fin del problema. En Benjamin el gesto filosófico originario es la nominación y en ella se resuelve su destino.

Por ello las primeras páginas del Prefacio epistemo-crítico se encargan de evaluar los antecedentes metodológicos: lo que se registra es una serie de callejones sin salida producto de los métodos inductivo y deductivo, ambos con idéntico resultado. La solución que plantea es metodológica y la forma que adopta responde a la necesidad de resolver desde el saber de la crítica (y no desde el comentario) el modo de participación de las obras en una unidad compleja (“Barroco”) cuya esencia no se explica por la acumulación de obras. Cada obra participa de esa unidad, pero deducir de ellas la verdad de aquélla supone que el crítico ponga el saber que obtiene de ellas en otro plano (a través de una “interpretación objetiva”). Tal como la formula, su solución es dejar de concebir el Barroco como concepto [*Begriff*] (de la historia de la literatura y el arte) y llevar el problema al plano de la Idea [*Idee*] platónica, cuyo terreno es la filosofía del arte:

En el sentido en que es tratado en la filosofía del arte, el *Trauerspiel* es una idea [*Idee*]. Dicho enfoque se diferencia del enfoque característico de la historia de la literatura, antes que nada, en su presuposición de unidad, ya que el segundo está obligado a demostrar la existencia de multiplicidad. En el análisis histórico-literario las diferencias y extremos se amalgaman y relativizan como algo transitorio, mientras que en el desarrollo conceptual alcanzan el rango de energías complementarias y la historia queda reducida a la condición de margen coloreado de una simultaneidad cristalina. (1990, pp. 20-21).

En cambio,

desde el punto de vista de la filosofía del arte los extremos son necesarios y el transcurso histórico es virtual. La idea [...] constituye el extremo de una forma o género que, en cuanto tal, no tiene cabida en la historia de la literatura. Considerado como concepto, el *Trauerspiel* podría encuadrarse sin problemas en la serie de conceptos clasificatorios de la estética. De modo distinto se comporta la idea [...], no determina ninguna clase ni lleva dentro de sí aquella generalidad [...] de la media. (1990, p. 21).

La tarea filosófica que Benjamin emprende traza, de este modo, una articulación: Platón con Adán. Si por un lado esa tarea consiste en la salvación platónica (o, según polémicas que vienen de aquella época y que –salvo para una forma de historia de la filosofía– carecen de todo interés, “pseudoplatónica”⁴) de los fenómenos⁵ (en la que, “gracias a su papel de mediadores, los conceptos permiten a los fenómenos participar del ser de las ideas”, 1990, p. 16) y la exposición de las ideas, al mismo tiempo, “el único ser, sustraído de cualquier tipo de fenomenalidad, donde reside esta fuerza [de la verdad], es el ser del nombre. Este ser determina el modo en que las ideas son dadas [...] en una percepción primordial [*Urvernehmen*] en la que las palabras aún no han perdido su nobleza denominativa” (1990, p. 18). Esa percepción primordial es la que define el hallazgo (la invención cabría decir) del Barroco. Como puede verse, el problema de la filosofía del lenguaje reaparece de un modo decisivo: Platón con Adán para liberar la idea “en cuanto palabra que reclama de nuevo su derecho a nombrar. Tal actitud [*Haltung*] no corresponde, en última instancia, a Platón, sino a Adán, el padre de los hombres y el padre de la filosofía” (1990, p. 19).

¿Por qué Benjamin subraya ese relevo de Platón? Porque su “Idea” poco conserva de la forma platónica. A Benjamin le sirve para elevar la idea a otro plano y

⁴ Es el término que H. H. Schaefer utiliza en su reacción enfáticamente negativa, que se suma a la “ininteligibilidad”. Cfr Scholem (1975, p. 154), Hanssen (1995, p. 830).

⁵ “La salvación de los fenómenos que busca Benjamin coincide con la de su ‘conocimiento’, que es material y se llama verdad. La verdad ya no es lo contrario del conocimiento puro y simple, cada vez singular; implica el conocimiento singular como ese momento del que ella es la corrección [...] El mundo fenomenal [...] quiere decir, en estética, la historia de las obras de arte” (Tiedemann, 1965, p. 36-80).

para despejar en ellas una zona de su historicidad. Pero ese procedimiento se realiza en nombre de un acceso no al orden metafísico sino al de la historia en el proceso de su constitución misma, es decir, para restituir a la idea (de Barroco) su historicidad pura y poder hacer de cada fenómeno el origen de la idea. Holz señala un aspecto capital de esa diferencia, el modo en que la idea abre la puerta de entrada a la tarea constructiva: “sus ideas son productos de un arte combinatoria que cristaliza unidades de sentido a partir del material” (2000, p. 622). La idea surge de la materia misma y a ella vuelve. Y gracias al “anclaje teológico”, las ideas “reciben su significado metafísico en el amparo que el sujeto imperfecto encuentra en el carácter perfecto de la creación”. Las ideas son, en suma, “el lugar en el cual el hombre ya en estado de pecado (y así en forma premesianica) se cruza con Dios e incorpora alegóricamente dentro de sí mismo al *éskhaton* mesiánico” (2000, p. 630).

La “actitud Adán” concebida por Benjamin (evocación de la “imposición adamítica de los nombres [que] está tan lejos de ser mero juego”) coloca la tarea de la filosofía del arte en un punto de la historia de la creación más próximo al origen. El pasaje del concepto (humano caído) a la Idea (previa a la confusión de las lenguas, previa a la lucha con el significado comunicativo) es una elevación: no sólo una analogía teológica (Holz, 2000, p. 626) de los “entes verdaderos” platónicos, sino también una “ascensión”, el “rescate de los fenómenos”, la “restauración de la revelación”: “las ideas deberían lograr eso, y los conceptos son los mediadores indispensables para ello” (Holz, 2000, p. 627). Actitud, o gesto: la tarea filosófica se vuelve una experiencia puramente corporal en la tensión que el Barroco ofrece: “la exposición de la idea en los fenómenos es inseparable de la salvación de los fenómenos en la idea: ambas se compenetrán en un único gesto” (Agamben, 2005, p. 62). En efecto, cuando en ese ensayo de 1982 luego incluido en *La potencia del pensamiento* Agamben escribe *gesto*, traduce de ese modo el término de Benjamin *Haltung*⁶ y pone esa disposición adánica en la esfera de la ética. Eso se constata nuevamente muchos años

⁶ Toda la teoría del gesto agambeniana es, en efecto, una larga traducción de esta *Haltung* originaria de Benjamin.

después, cuando en *¿Qué es la filosofía?* Agamben vuelve sobre el gesto de Adán para insistir en el modo en que la idea en Benjamin sólo se da en la esfera del nombre “o de su tener nombre” (2016, p. 91) y permite subrayar que el Barroco, a partir de Benjamin, es un problema que empieza y termina en el nombre, en la Idea de Barroco como punto en el que el origen y el fin (de la discusión teórica) coinciden.

Al organizar la triangulación compleja entre fenómeno, concepto e idea, Benjamin consigue resolver el problema metodológico que el Barroco como caso de la historia de los conceptos estético-históricos le imponía: cómo alcanzar la unidad sin quedar atrapado en el juego de la inducción o la deducción y sin perder rigor en relación con las obras. Esa necesidad lo lleva a esa elevación, o ese salto: “los fenómenos no entran íntegros (es decir, en su existencia empírica, mixta de apariencia), sino sólo en sus elementos, salvados, en el reino de las ideas. Se despojan de su falsa unidad a fin de participar, divididos, de la genuina unidad de la verdad” (1990, p. 16). Queda definida aquí no sólo la solución del problema barroco, sino también la tarea de la crítica, la noción de Mortificación (en la que la idea como tal cierra su círculo a través del “sacrificio” de las obras que define el ser de la crítica) y el procedimiento metodológico de la cita y el fragmento como *Rettung*, salvación (esto es, restitución de la legibilidad y por esa vía tanto restitución como reinención) y garantía de acceso al contenido de verdad.

Esta concepción de la idea guía el recorrido del libro y conduce a definir el concepto del origen: por ello debe también reconocerse como refundación de la filosofía, o como determinación de una paternidad doble. La magnitud de una operación semejante es puesta, sin embargo, en el lugar de la travesura por el propio Benjamin, en primer lugar, al considerarla, en la carta a Scholem del 19 de febrero de 1925, “una insolencia desmesurada” [*eine maßlose Chuzpe*] (Benjamin, 1995-2000, vol. III, p. 14) y luego, al señalar que todo el prefacio no es sino “una suerte de segundo estadio, no sé si mejor, del temprano trabajo sobre el lenguaje, que ya conocés, tocado [frisiert] de teoría de las Ideas” (Benjamin, 1995-2000, vol. III, p. 372). La Idea como disfraz del nombre adánico, además de una disposición lúdica e irreverente, puede leerse como

anticipo de otro juego teatral, el del muñeco (el materialismo histórico) secretamente manejado por un enano jorobado (la teología) de *Sobre el concepto de historia* (1940). En ambos casos, el pensamiento asume la forma no tanto de la trampa cuanto de la traición⁷ (traición no del pensamiento sino de las reglas que imposibilitan su emancipación) y se vuelve una escena a ser representada

En su teoría de las Ideas, Benjamin retoma uno de sus gestos primigenios en relación con la historia de la filosofía: el debate con el neo-kantismo de “Sobre el programa de la filosofía que viene”, donde señalaba el rumbo a partir del cual una “entidad lingüística de conocimiento creará un correspondiente concepto de experiencia” (SPFV, p. 84). Pero aquello en lo que Kant no ofrecía una salida para Benjamin, sí lo hacía el Romanticismo temprano: de hecho, una primera forma de la teoría de las ideas está presente ya en la tesis doctoral de Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, donde el autor ya se había enfrentado al mismo problema y ya había planteado la necesidad de “preservar el concepto de idea [*Idee*] del arte del malentendido según el cual sería una abstracción de las obras empíricamente existentes [...] Una idea en el sentido platónico [es el] fundamento real de todas las obras empíricas” (2000, pp. 131-132).⁸ Si la idea funciona tanto en el caso del Romanticismo como ahora en el del *Trauerspiel* para reorientar la discusión

⁷ Por la distinción entre trampa y traición, *cfr.* Deleuze y Parnet (1977).

⁸ El umbral de transformación que, para Benjamin, suponen, en ese momento (luego, con el estudio del Barroco, aparecerá otro), los primeros románticos, hace de su propia concepción de la “crítica” (a partir de la centralidad de la noción de idea) una inflexión del Romanticismo, entendido como nacimiento de la crítica moderna: “del concepto romántico de crítica se desprendió el concepto moderno de crítica”, había escrito Benjamin en una carta dirigida a Ernst Schoen el 8/9 de noviembre de 1918 (Benjamin, 1995-2000, vol. I, pp. 486-487). Tal como afirma en la conclusión del libro, “la categoría bajo la que los románticos concebían el arte es la idea. La idea es la expresión de la infinitud del arte y de su unidad, puesto que la unidad romántica es una infinitud. Todo lo que afirman los románticos sobre la esencia del arte no es sino la determinación de su idea, así como la forma que, en su dialéctica de autolimitación y autoelevación, lleva a expresión en la idea la dialéctica de unidad e infinitud. Por ‘idea’ se entiende, en este contexto, el *a priori* del contenido respectivo” (2000, p. 156). Pero aún, con la idea lo que adquiere dignidad es la crítica como práctica, a partir de una relación compleja con las obras. Así cierra Benjamin su estudio sobre el Romanticismo: “La falta de productividad poética que a veces se atribuye a Friedrich Schlegel no corresponde estrictamente a su imagen, pues no pretendía ser poeta en el sentido de creador de obras. La absolutización de la obra creada, el procedimiento crítico, constituían en su opinión el supremo cometido. Éste puede quedar bien expresado en una imagen: la chispa del deslumbramiento –la sobria luz– extingue la pluralidad de las obras. Es la idea” (2000, p. 166).

(haciendo del concepto transformado en idea el espacio de visibilidad de la dispersión fenoménica que no la daña como unidad), lo que Benjamin incorpora como complemento necesario de la teoría de las ideas en el *Trauerspielbuch* es la monadología de Leibniz (transformado en filósofo barroco por excelencia, una lectura que adquirirá luego, con Deleuze, nuevos alcances)⁹. Por la vía de Leibniz, Benjamin prepara su concepción de la alegoría, pero lo que en este punto merece ser destacado es que, en relación con el *Trauerspiel* como idea, permite comprender en qué sentido la idea supone la “solución” a los callejones sin salida de los métodos deductivos e inductivos (aún hoy vigentes), en la medida en que no se revela como previa ni posterior a los fenómenos, sino como imagen que, según su funcionamiento, podría denominarse “contemporánea”¹⁰ a ellos: “La idea es una mónada. El ser [...] ingresa en ella con la pre- y posthistoria dispersa” (1990, p. 31), y por ello alberga el devenir de los fenómenos. De este modo, la tarea filosófica será, desde este punto de vista, monadológica: “cada idea contiene la imagen del mundo. Y su exposición impone como tarea nada menos que dibujar esta imagen abreviada del mundo” (1990, p. 31). Habría sido difícil hallar por otras vías este modo de interrogar la idea misma de *Trauerspiel* desde cada pieza sin caer en el privilegio de la primacía temporal o lógica.

Del *Trauerspiel* al Barroco

Ahora bien, si el primer movimiento consiste en pensar el *Trauerspiel* como Idea, el procedimiento se hace luego extensivo al Barroco y adquiere así la magnitud necesaria para suponer un punto de quiebre en la historia del término: “En lo que a la tipología y a la periodización histórica en particular respecta, cierto es que nunca podrá admitirse el hecho de que ideas como [...] la del Barroco sean capaces de dominar conceptualmente

⁹ También Descartes, pese a ser invocado sólo circunstancialmente, es explícitamente identificado con el Barroco: “No es sólo el dualismo lo que resulta barroco en Descartes” (1990, p. 214). Para una consideración sobre las distancias entre idea y mónada, cfr. Holz, (2000, pp. 634-635).

¹⁰ Esa contemporaneidad está definida por la tensión entre la dimensión lógica y la temporal, o, como propone Tiedemann, cronológica: “si la Idea es lógicamente anterior, es cronológicamente posterior a las obras singulares” (1965, p 92).

el objeto de estudio en cuestión” (1990, p. 23-24). Pero Benjamin va más allá. El salto metodológico comienza a tomar forma y, a través del Barroco, lanza una burla cuyo eco no ha dejado de resonar en aulas y redacciones:

Y suponer que los esfuerzos modernos de comprensión de los distintos períodos históricos puedan llegar a adquirir validez mediante eventuales discusiones polémicas en las que las épocas [...] se enfrentan [...] a cara descubierta, equivaldría a ignorar la naturaleza del contenido de nuestras fuentes, que suele estar determinado por intereses actuales, más que por ideas historiográficas. (1990, p. 24).

Pero esa burla no se dirige sólo a los historiadores de la literatura. También demuele el piso sobre el que se paran los lectores del presente. La crítica tiene un *tempo*. No hay sino *aktuellen Interessen*. Si esos intereses actuales (que no son otra cosa que los meros conceptos transformados en la cárcel en la que la mala crítica, la que lee *sin teoría*, se encierra sola cada noche, lugar del mito y la naturalización de la historia) ponen una distancia, por no decir que vuelven inaccesible el pasado puro y por lo tanto también el presente, la tarea de la crítica consiste en acceder al presente: “Pero lo que tales nombres [*Namen*] no consiguen hacer en cuanto conceptos [*Begriffe*], lo llevan a cabo en cuanto ideas [*Ideen*], ya que en las ideas lo semejante no llega a parecer idéntico, sino que es más bien lo extremo lo que alcanza su síntesis” (1990, p. 23-24).

La idea en Benjamin saca el problema del Barroco de la historia de la literatura y el arte en la medida en que es siempre *originaria*. La descripción del Barroco como idea permite así la convivencia de su unidad con la multiplicidad de las obras en tanto “las ideas constituyen una multiplicidad irreductible” (1990, p. 26) que no hace sino volver siempre a ese origen. Por ello “lo auténtico (esa marca del origen en los fenómenos) es objeto de descubrimiento”. Sobre esa base, es posible comprender que las ideas asumen “manifestaciones históricas”, pero “no para construir una unidad a partir de ellas, ni mucho menos para extraer de ellas algo común” (1990, p. 29). La

solución benjaminiana consiste por lo tanto en que “a partir de la separación de los extremos y de los aparentes excesos de la evolución, hace surgir la configuración de la idea como una totalidad caracterizada por la posibilidad de una coexistencia razonable de tales opuestos” (1990, p. 30).

Benjamin comienza a descubrir que el Barroco (el comportamiento de la idea en relación con las obras y la solución que lo extremo reclama) se vuelve una *fuelle*, como cuando se habla de fuentes de energía. De ese modo establece, en la constitución de las mónadas, la *Spannung*, la tensión como energía crítica. Gracias a la teoría de las ideas, resuelve las dificultades del manejo de la palabra “barroco”; hace de la incomodidad (el Barroco encierra un *plus* que hace imposible su explicación mediante la suma de las obras que lo compondrían –procedimiento que, según Benjamin, distingue a la pretensión de exhaustividad del “verismo científico”) una verdad sobre su lógica. Como despliegue de la noción de *Kunstwollen*, la idea del Barroco se constituye como “idea de una forma” que explica el *plus* y da sentido a su persistencia viva, su *Fortleben*:

La idea de una forma [*Die Idee einer Form*] no es algo menos vivo que una obra literaria concreta cualquiera. Y en comparación con las tentativas individuales del Barroco, la idea de la forma del *Trauerspiel* es decididamente más rica [...] En cada forma artística está contenido (de un modo mucho más auténtico que en cualquier obra individual) el índice de una determinada estructuración del arte, objetivamente necesaria. (1990, p. 32-33).

Una vez que el Barroco se asume como “multiplicidad irreductible”, el campo de problematización se restringe al lenguaje y específicamente a la palabra “barroco”, pues “la teoría [de las ideas] representa la única posibilidad de proteger el lenguaje de las exposiciones científicas [...] contra el escepticismo ilimitado que acaba por arrastrar en su torbellino a cualquier método inductivo” (1990, p. 23). De ahí en más, el problema del Barroco comienza y termina con “barroco”, transformado en totalidad (totalidad que aún no era y que se configura como resultado de la relación de “lo singular” con la

idea).

Una de las discusiones que la noción de idea produce entre los lectores de Benjamin está dada por su casi completa desaparición en la obra posterior del autor. Holz (2000) enfatiza este dato y señala huellas decisivas, sin darles el lugar que merecen y sobre todo estableciendo una discutible distinción esencial entre “interpretación” y “fundación de sentido”. En esas huellas (la colección como “idea profana”, la alegoría, el montaje, la constelación, la imagen dialéctica), en efecto, Benjamin, establece una continuidad decisiva. Son esas huellas las que hay que atender. De hecho, de esa serie, aquellas concepciones que ya en el *Trauerspielbuch* quedan planteadas (fundamentalmente alegoría, pero también constelación) tienen hasta tal punto a la idea como condición filosófica ineludible que son no sólo signo de la continuidad metodológica sino también garantía del resto teológico presente en los momentos más enfáticamente materialistas. Porque lo que la idea (aunque su destino y plena realización es la alegoría) deja como marca definitiva (que hay que poner en primer plano para una caracterización del método) del pensamiento de Benjamin es la tensión como principio constructivo en la que lo distante y lo distinto se mantiene en un equilibrio precario y permite el acceso a la verdad. La tensión es el rasgo principal del modo en el que Benjamin hace convivir esas fuerzas contradictorias: “existe una mediación, aunque problemática y en tensión, desde mi tan especial posición frente a la filosofía del lenguaje hasta la manera de consideración propio del materialismo dialéctico” (Benjamin, 1995-2000, vol. II, p. 523). La idea es pues una solución que crece y prepara una fuga transhistórica del Barroco convertido en método.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2007). *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. (Flavia Costa & Edgardo Castro, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2016). *¿Qué es la filosofía?* (Mercedes Ruvituso, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter (1990). *Origen del drama barroco alemán*. (José M. Millanes, Trad.). Taurus.

- Benjamin, Walter (2000). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. (J. F. Yvars, Trad.). Península.
- Benjamin, Walter (1995-2000). *Gesammelte Briefe*. 6 vols. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter y Gerschom Scholem (1987). *Correspondencia 1933-1940*. (Rafael Lupiani, Trad.). Taurus.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet (1977). *Dialogues*. Flammarion.
- Didi-Huberman, Georges (2002). *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Minuit.
- Garber, Klaus (1987). *Rezeption und Rettung*. Niemeyer.
- Hanssen, Beatrice (1995). Philosophy at Its Origins. *MLN*, 110 (4).
- Holz, Hans Heinz (2000/2014). Idea. En M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 591-642). (Miguel Vedda y María Belforte, Ed castellana). Las Cuarenta.
- Menke, Bettine (2006). Ursprung des deutschen Trauerspiels. En: B. Lindner (comp.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 210-229). 2 volúmenes. Verlag Metzler.
- Schings, Hans-Jürgen (1988), Walter Benjamin, Das barocke Trauerspiel und die Barockforschung. En N. Honsza y H.- G. Roloff (Comps.), *Daß eine Nation die andere verstehen möge! Festschrift für Marian Szyrocki* (pp. 663-676). Rodopi B.V.
- Scholem, Gerschom (1975). *Walter Benjamin, historia de una amistad* (J.F. Yvars, Trad.). Barcelona, Península.
- Tiedemann, Rolf (1965/2009). *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*. (Rainer Rochlitz, Trad.). Actes Sud.
- Weidner, Daniel y Claude Haas (Comps.) *Benjamins Trauerspiel. Theorie – Lektüren – Nachleben*. Berlín, Kadmos.

Mimesis e historia. La arqueomodernidad benjaminiana

Mimesis and History. Benjamins Archaeomodernity

Luis Ignacio García*

Fecha de Recepción: 15/03/2025

Fecha de Aceptación: 03/06/2025

Resumen: El espacio que Walter Benjamin tiende entre mimesis e historia abre a una interrogación que lo vincula a la vez con los debates tradicionales de la modernidad estética acerca de la “imitación de la antigüedad”, y con las inquietudes que la antropología, el psicoanálisis y las vanguardias desplegaban en su tiempo sobre la herencia arcaica en el hombre moderno. Este trabajo explora los aspectos fundamentales de esa “arqueomodernidad”, que permite leer de manera inusual las concepciones benjaminianas sobre percepción y temporalidad, y a la vez despeja el territorio de una confluencia programática entre “materialismo antropológico” y “materialismo histórico”.

Palabras clave:

Mimesis – historia – arqueomodernidad – percepción – materialismo

Abstract: The space that Walter Benjamin creates between mimesis and history opens up a question that links him both to the traditional debates of aesthetic modernity on the “imitation of antiquity”, and to the concerns that anthropology, psychoanalysis and the avant-garde were displaying in his time about the archaic heritage in modern man. This work explores the fundamental aspects of this “archaeomodernity”, which allows for an unusual reading of Benjaminian conceptions of perception and temporality, and at the same time clears the territory of a programmatic confluence between “anthropological materialism” and “historical materialism”.

Keywords: Mimesis – History – Archaeomodernity – Perception – Materialism

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), docente regular de la UNC e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). ORCID: 0000-0001-9637-6667. Correo electrónico: luisggkm@gmail.com

Mimesis e historia son dos problemas fundamentales en el pensamiento de Walter Benjamin que, sin embargo, no es usual verlos relacionados en los comentarios de su obra. La “facultad mimética” es un motivo central del “materialismo antropológico” que pareciera circunscribirse a los años de su fascinación con el movimiento surrealista y a cierta concepción sensible, corpórea, del conocimiento, mientras que la historia como problema sería el gran tópico de sus desarrollos maduros en torno al “materialismo histórico”, la historia cultural de los pasajes de París, y sus singulares reformulaciones en clave teológico-mesiánica. Sin embargo, creemos importante subrayar que la particular apropiación del marxismo por parte de Benjamin es impensable sin los aportes de ese idiosincrático “materialismo antropológico” que acuñó al calor de su recepción de la experiencia de las vanguardias artísticas. Al punto que podríamos sugerir, como hipótesis inicial, que el “materialismo antropológico” benjaminiano, con la mimesis en su centro, enmarca y determina su concepción posterior del “materialismo histórico”.

Incluso podría sugerirse una afirmación un poco más arriesgada, y más centrada en las posibilidades de la “facultad mimética”: la obra de Benjamin ofrece una teoría de la *mimesis* que condensa dos dimensiones fundamentales de su producción teórica y de su apuesta histórico-política: por un lado, su teoría de la percepción, que asume la conservación de aspectos mágicos, “miméticos”, aún en condiciones de modernidad histórica —o, mejor aún, gracias a lo más avanzado del arte moderno, las vanguardias—, y por otro, su teoría de la historia como estratificación topográfica de temporalidades heterogéneas pero simultáneas, emergiendo en el relámpago del ahora. Dicho de otro modo: si, como ha sugerido Philippe Lacoue-Labarthe en *La imitación de los modernos* (Lacoue-Labarthe, 2010), el pensamiento moderno sobre la historia emerge de una discusión sobre el problema de la mimesis (modélicamente en la “querella de antiguos y modernos”), en Benjamin se reformula esa discusión bajo la forma de un doble juego: el de una *mimesis de la historia* (esa “*gesteigerte Anschaulichkeit*” de la historia que

reclama en los Pasajes¹) que a la vez se apoya y se despliega en una *historia de la mimesis* (esa historia de la percepción, del *sensorium*, que propone en el ensayo sobre la obra de arte). De ese doble juego resultará una “antigüedad” ya no histórico-cultural sino antropológica, como luego veremos.

Por un lado, entonces, *mimesis de la historia*: el doble genitivo nos permite pensar, en su sentido objetivo, una reformulación de la vieja “querella de los antiguos y los modernos”, esto es, la historia como mimesis, como mímica, que organiza el conjunto de debates estéticos al menos desde Winckelmann hasta Nietzsche, pasando – y esto es clave para Benjamin– por Hölderlin: Benjamin reformula la vieja idea, fundante de la estética moderna, de la modernidad como imitación de la antigüedad, ahora radicalizada en cuanto *Urzeit*. Pero, en su sentido subjetivo, la mimesis de la historia refiere una historia ella misma *mimética*, es decir, a una experiencia temporal menos epistémica que *sensiblemente* articulada (según el paradigma háptico del *shock*). Por otro lado, *historia de la mimesis*: como genitivo objetivo se plantea una historia de los esquemas y las estructuras de la percepción, que es la tarea que Benjamin le asigna al teórico materialista del arte en su ensayo sobre la reproductibilidad técnica: volver al concepto tradicional de *aisthesis* y estudiar la organización de la percepción en sus distintas fases históricas. Pero el genitivo subjetivo resulta aún más intrigante, porque sugiere una historia que es inmanente a la facultad mimética, que la facultad mimética resguarda una historicidad propia, que enlaza filo- y onto-génesis en un mismo

¹ “Un problema central en el materialismo histórico, que finalmente tendrá que ser abordado: ¿se tiene que adquirir forzosamente la comprensión marxista de la historia al precio de su captación plástica? O: ¿de qué modo es posible unir una mayor captación plástica [*gesteigerte Anschaulichkeit*, plasticidad incrementada] con la realización del método marxista? La primera etapa de este camino será retomar para la historia el principio del montaje.” (Benjamin, 2005, p. 463 [N 2, 6]) De este modo se enlazan materialismo histórico y teoría de la percepción en un mismo gesto de recepción de las vanguardias como pensamiento plástico, y del *montaje* como su dispositivo fundamental de pensamiento histórico-mimético. Si el montaje era justamente, entre otras cosas, un impulso de disolución de las aduanas metafísicas entre lo óptico y lo háptico (lo intelectual y lo manual), entonces inscribir al materialismo histórico en un pensamiento mimético apunta nada menos que a pensar un marxismo sin metafísica (y, como consecuencia, un marxismo sin filosofía de la historia: “un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso”, como dice casi en el mismo pasaje antes citado [Benjamin 2005, p. 462, N 2, 2])

remolino de “herencia arcaica”. La tarea del teórico de arte sería interrogar por las formas de específica *sobrevivencia* de la mimesis en condiciones de modernidad histórica.

Para desplegar las múltiples aristas que emergen del cruce entre mimesis e historia proponemos cuatro estaciones: en primer lugar, dejar asentada la mimesis como la facultad de la alteridad y no de la identidad, tal como podría parecer a primera vista. En segundo lugar, condensar la “mimesis de la historia” en la postulación (filogenética) de una arqueología de lo moderno, o lo que Jacques Rancière denominó, hablando también de Benjamin, la *arqueomodernidad* (aquí el emblema será el *origen*). En tercer lugar, concentrar la “historia de la mimesis” en la afirmación (ontogenética) de la dimensión gestual del lenguaje y figural de la representación (aquí el emblema será la *infancia*). Por último, señalaremos que las artes de la reproductibilidad técnica son maravillosas *máquinas miméticas de masas*, pues vuelven a movilizar la mimesis (lo lúdico que tensiona la apariencia, lo háptico que apuntala y expande lo óptico, la inervación corporal que recupera el carácter encarnado de la percepción y el conocimiento), en condiciones históricas de su declive. En una suerte de retorno de lo reprimido que, rompiendo con la imagen lineal de la historia, demuestra que lo primitivo y lo más moderno pueden reencontrarse, justamente, a partir de una concepción mimética de la historia. Ambas se encuentran en el *shock* y su singular rendimiento, a la vez perceptual y temporal. Como *sobrevivencia* de lo arcaico en la modernidad (“herencia arcaica” depositada en el *inconsciente óptico*), es máquina mutante en la que el encuentro entre técnica y mito despeja un nuevo *espacio-de-juego* para la humanidad histórica.

Mimesis y alteridad

Partimos de una afirmación elemental: la mimesis, en el contexto del que estamos hablando, no puede ser entendida como mecanismo de transmisión de lo idéntico, sino, todo lo contrario, en cuanto *médium* de la alteridad. La maravilla de la mimesis tiene

que ver con la capacidad de la imitación para obtener los caracteres del original, es decir, con la capacidad de *volverse otro*, al punto de que la representación pueda asumir los poderes de lo representado. En el lenguaje de Frazer, este era el sentido de la llamada “magia simpatética”.² En sus versiones más tradicionales, esto es, en la mimesis platónica tanto como en la mimesis del realismo estético moderno, ella parece aludir más bien a lo contrario, esto es, a la transmisión o conservación de una identidad. En el caso de Platón, la mimesis es el eje vertical que garantiza la unidad de lo real, es el acto que sutura el quiebre entre mundo sensible y mundo inteligible, garantía de la unidad metafísica de lo real. En el caso del realismo moderno, la mimesis puede aparecer como aquello que legitima, ya sin respaldo trascendente, una identidad no metafísica pero sí epistémica, ya no vertical pero sí horizontal, entre lo representado y la representación. En Benjamin, la “semejanza” a la que aspira la mimesis es un estado del mundo que habilita el juego de las correspondencias entre heterogéneos. La semejanza alude menos a la relación de mayor o menor identidad entre dos realidades que a una suerte de *intrínseca plasticidad* de cada existente, porosidad o fluidez ontológica, grado cero de la semejanza que lo dispone a una apertura radical a su entorno y a los otros: la semejanza no como representación sino como *estado*. De hecho, para Benjamin la facultad mimética remite a la compulsión “de volverse semejante” (“*ähnlich zu werden*”) –Benjamin, 2010a, p. 213; Benjamin, 1991, p. 210), no semejante a esto o aquello sino simplemente *semejante*, como si pensara en una suerte de semejanza intransitiva (como la “lengua pura”), como puro estado de apertura o plasticidad, como elevación a la potencia.³

En su ensayo sobre Proust, Benjamin cree conveniente explicitar la diferencia fundamental entre semejanza mimética e identidad: “La semejanza con la que

² La relación entre mimesis benjaminiana y magia simpatética es propuesta por Michael Taussig en un libro del que hablaremos sobre el final de este trabajo (Taussig, 1993), y del que, por otra parte, extrajimos el título del presente apartado.

³ Tal como lo pensaba Roger Caillois por los mismos años: “Es semejante, pero no semejante a algo, sino sólo semejante” (“Mimesis y psicastenia legendaria”, de 1935, cit. en Taussig, 1993, p. 33).

contamos, esa que nos ocupa cuando estamos despiertos, alude solamente a aquella semejanza más profunda que es la propia del mundo de los sueños; uno en el cual lo que sucede nunca se presenta como idéntico, sino sin duda como semejante” (Benjamin 2010a, p. 320) La capacidad de percibir semejanzas no es la capacidad para lo idéntico, sino para la afinidad entre extraños. Es la facultad capaz de experimentar ese “mundo desfigurado en estado de semejanza” (Benjamin 2010a, p. 320). La semejanza no es lo contrario a la alteridad, sino su *shibboleth*, su *ábrete sésamo*.

La mimesis, entonces, se encuentra entre el mandato de semejanza y la ley de la alteridad. No nos sorprenderá que el ejemplo al que Benjamin recurra, aún en el mismo texto, sea nada menos que el de la traducción: ¿qué tipo de “semejanza” se plantea entre palabras de distintas lenguas que significan lo mismo? Esa semejanza es la que la mimesis estaría intentando inscribir. Si volvemos a su gran ensayo sobre la traducción, recordaremos que para Benjamin no se trata de traicionar la lengua de partida para forzarla a una identidad con la de llegada sino, al revés, de traicionar la lengua de llegada a través de su extrañamiento en la de partida, de ensanchar y de ahondar la lengua “propia” a través de la “extraña”: un *devenir otro* de la lengua “propia”. Nunca se trata de la transmisión de lo idéntico de lengua a lengua, sino de la aproximación, a través de la heterogeneidad irreductible entre las lenguas, a ese *estado* de la lengua (ninguna lengua real), ese *estado de apertura lingüística*, que Benjamin llama “lengua pura”: “redimir en la lengua propia ese lenguaje puro que se encuentra como cautivo en la lengua extraña, liberar el lenguaje que está preso en la obra misma al reescribirla, es la tarea del traductor” (Benjamin, 2010b, p. 20). Como el mímico, el traductor tiene como problema no la mismidad de la lengua extraña (la llamada “fidelidad” de una traducción), ni la mismidad de la lengua propia (la llamada “libertad”), sino la *alteridad* que sólo se da en el choque entre las lenguas, una tercera cosa que Benjamin figuró en la imagen de la vasija rota.

De hecho, podría decirse que el concepto benjaminiano de mimesis es una

traducción antropológica de su viejo concepto de “lengua pura” o “medio puro”:⁴ ahora la *medialidad* es pensada como implicación del cuerpo en el lenguaje, como cortocircuito de significante y significado. La vasija rota de la traducción, ese estado de la lengua en su máxima apertura a un extrañamiento (muchas veces confundido con la ilusión de una lengua universal) es ahora reformulada como un estado de la *experiencia* en su máxima capacidad de extrañamiento. Lo que antes Benjamin buscaba en la esfera mística de la lengua pura ahora lo busca en la experiencia profana de una percepción ampliada, en los relictos mágicos alojados en la sensibilidad moderna. El *juego* ocupará aquí un lugar tan estratégico como el que le correspondió a la traducción antes. Juego y traducción son máquinas de desplazamiento en las que se ejercita la atrofiada facultad mimética en cuanto capacidad de lo diferente en medio de la homogeneización equivalencial de la experiencia mercantil. Por eso resulta tan importante para la teoría benjaminiana de la semejanza la formulación del ensayo sobre Proust, en la que a la vez la opone a la identidad y la vincula con la distorsión, la *Entstellung*, la misma noción con la que Freud se referirá a la *distorsión onírica*. Repitamos: *un mundo distorsionado en estado de semejanza*. Semejanza y distorsión son una sola cosa en la elaboración onírica: la mimesis como alteridad tiene su órganon en el trabajo de los sueños. El sí mismo sólo se constituye a través del otro y como otro.

Arqueomodernidad

En un notable ensayo escasamente discutido en la crítica benjaminiana, Jacques Rancière aborda de lleno el pensamiento de Benjamin como modélico de lo que él denomina un “giro arqueomoderno” que marcaría el corazón de las aporías del pensamiento moderno sobre la emancipación –que el propio Rancière busca relevar con su propio y singular concepto de emancipación. En este ensayo de 1996, Rancière

⁴ No es un azar que un antropólogo fundamental en la escena contemporánea como Viveiros de Castro rescate el concepto benjaminiano de traducción para pensar su propia concepción de la constitución de la subjetividad a través del pasaje por la alteridad (2010, p.73).

rechaza los intentos de ligar a Benjamin con la “posmodernidad” y la historia cultural materialista de los estudios culturales de aquella época. Por el contrario, considera que Benjamin es el más radical pensador de ese giro característico del pensamiento moderno: desde el joven Marx nadie se habría enfrentado con tanta audacia a la pregunta por la emancipación fallida y su presencia latente en los sueños de la revolución por venir. Este esquema de una modernidad trunca, sin embargo, mantendría el compromiso con el hegelianismo aún sin Idea absoluta, en la medida en que sigue pensando la emancipación como consumación (ahora pendiente) de lo no consumado: como reserva de sentido cifrado en la prehistoria de un sueño colectivo. Rancière reconoce en Benjamin al pensador más radical de este giro arqueomoderno de la modernidad, pero condena en ese giro (propio de cierto romanticismo y de su herencia) la rémora idealista de suponer un sujeto universal de una emancipación igualmente universal que, ante la evidencia de su no llegada, se repliega indefinidamente en el *regressus* a un sentido (de la emancipación) siempre latente, encriptado, alegórico (de la obra de arte modernista), resguardado en un sueño colectivo que nos condena a la postergación indefinida de la emancipación real de los cualquiera –que Rancière tematizará como una posibilidad plebeya de cierto romanticismo efectivamente desvinculado de los lastres del idealismo alemán. El “giro arqueomoderno” condena al pensamiento a reproducir las aporías de un “cogito soñante” que ante la evidencia de su fracaso utiliza al sueño como subterfugio para la eterna posposición de su “consumación”, siempre en fuga hacia una *prehistoria* de plenitud que por definición nunca llega. Para Rancière la “arqueomodernidad” no es más que la confirmación alucinada del idealismo después de su colapso, su involuntaria tabla de rescate.

Asumimos en este segundo eje de nuestro planteo la rúbrica de lo “arqueomoderno” porque nos parece una formulación feliz y precisa del modo en que Benjamin pensó lo moderno entrelazado con lo arcaico. Pero no podemos acordar con la comprensión rancieriana del sentido de tal arqueomodernidad, demasiado centrada en lo que denomina “la trama del incumplimiento” (Rancière, 1996, p. 36), y su corolario político de la postergación indefinida. La modernidad de Benjamin no es un

“proyecto inacabado”, como finalmente parece sugerir Rancière. La “arqueomodernidad” benjaminiana no está incompleta o incumplida, sino *distorsionada*. Para volver a la definición del ensayo sobre Proust, la arqueomodernidad no es sino lo moderno *distorsionado en estado de semejanza*. Vale decir, lo moderno como elaboración onírica y por tanto atravesado por todos los procesos distorsivos de ese trabajo. Lo moderno en la arqueomodernidad no es depositado en una “prehistoria” que ingresaría así a la lógica moderna de la emancipación siempre pospuesta, sino en una “prehistoria” como *inconsciente histórico*, jamás aplazado sino siempre inscripto en todo aquí y ahora. En Benjamin, como en Freud (como en los surrealistas), el “cogito soñante” es la fractura de ese sujeto, nunca su reaseguro póstumo.

Esta relación entre interpretación de la modernidad e interpretación de los sueños nos permite señalar que encontramos en Benjamin, al igual que en Freud, la pregunta por las formas de la “herencia arcaica” en el hombre moderno. Tanto Benjamin como Freud, como Warburg, pertenecieron a esa generación de pensadores que, desde el ámbito de las ciencias de la cultura, participaron en una interrogación epocal acerca las relaciones entre vida, herencia y transmisión,⁵ que tendió a difuminar las fronteras nítidas entre ciencias de la cultura y ciencias naturales, y que llevó a concepciones irreductibles a aquella dualidad, como la noción freudiana de “herencia arcaica”, la warburgiana de “engrama” o la benjaminiana de “historia natural”. En el caso de Freud, se ha visto en su insistencia en la filogenia, clave en toda su construcción de una etiología de las neurosis, una supuesta rémora biologicista y evolucionista en su teoría del aparato psíquico, comprensible por el contexto darwiniano y lamarckiano de formulación inicial de su teoría —casi como las rémoras de filosofía de la historia que Rancière ve en Benjamin. No nos podríamos detener en esto aquí,⁶ pero es interesante reconocer cómo en su insistencia en la reconstrucción genética de la actualidad, y en la imaginación histórica que localiza, en un pasado remoto, el acontecimiento que desde

⁵ Véase al respecto el excelente trabajo de Mariela Vargas sobre la “herencia” cultural en Benjamin y Warburg (Vargas, 2014).

⁶ Puede consultarse sobre este problema Vetö Honorato & Vallejo (2017).

su olvido productivo condiciona nuestra actualidad, más que replicar los esquemas evolucionistas del naturalismo, abrió el enorme territorio de temporalidades “*nachträglich*”, retroactivas y en todo caso no lineales, que rompían todo canon naturalista de comprensión de la historia (incluido el de la linealidad invertida o curvada que Rancière denuncia en el giro arqueomoderno, en el que, suponemos, habríamos de incluir al Freud de la “herencia arcaica”).

De manera muy semejante, el planteo benjaminiano de una herencia arcaica de lo moderno, que piensa lo histórico desde una tensión filogenética que se remonta al pasado más remoto (menos histórico que *historizante*), aspira a una similar destrucción de los cánones naturalistas que estructuran el historicismo. Benjamin piensa lo moderno en conexión ya no sólo con la antigüedad, sino con lo arcaico, es decir, expone lo moderno como fósil, alegorizando la historia, conduciéndola al umbral de una *historia natural*.

Si lo moderno nace como “imitación de los antiguos”, aquí lo moderno parece emerger como *mimesis de lo arcaico*, o mejor, como un entrechoque con lo arcaico del que se desprenden las chispas de una nueva mimesis.

La compleja noción benjaminiana de “historia natural” podría ser comprendida como un modo de asumir el problema de esta “herencia arcaica”, de manera análoga a Freud, como pregunta por las relaciones entre filogénesis y ontogénesis, por el modo en que la ontogénesis recapitula la herencia arcaica. Se historiza la naturaleza (mostrando la eficacia actual de lo arcaico) y se naturaliza la historia (señalando la carga arcaica del presente). La mimesis es el torbellino que ata filogénesis con ontogénesis, herencia arcaica y constitución de la subjetividad moderna en un mismo *gesto*.

De la querella de antiguos y modernos pasamos a la querella entre lo primitivo y lo moderno: de una querella estético-cultural pasamos a una querella psico-antropológica, de la dialéctica entre dos momentos históricos pasamos a la tensión entre historia y naturaleza. La polémica no es ya en relación a la imitación de la antigüedad sino al mimetismo arcaico de los modernos. Tal como la antropología, el psicoanálisis y las vanguardias de la época lo estaban sugiriendo, nuestra *Auseinandersetzung* ya no

es con Grecia sino con una *escena primitiva*, con un *arjé*.

Pero, como sabemos, ni en Benjamin ni en el psicoanálisis ni en las vanguardias remite este “*arjé*” a un suelo firme de sentido, sino, tal como lo teorizó Benjamin en el *Trauerspielbuch*, a la lógica del *Ursprung*, de un “origen” repensado ya no como inicio fundante, sino como dinamismo siempre presente, como remolino en el acontecer, que organiza cada acaecimiento según su propia y singular pre- y post-historia, sólo por medio de la cual es pensable su historicidad. En Benjamin el origen no tiene el sentido que famosamente criticara Foucault en su ensayo sobre la genealogía nietzscheana, sino el nombre de la fuerza historizadora que trabaja en cada ahora. El origen no es ningún comienzo, sino lo que nunca ha dejado de acaecer: *medio puro* que interrumpe la identidad del presente consigo mismo, y que anticipa la noción madura de *mónada* para pensar la singularidad histórica.

Por eso el *arjé* remite aquí a una concepción *arqueo-lógica* de la historia que la figura como estratificación de temporalidades heterogéneas, en una puesta en valor de la *simultaneidad* que fue clave tanto en el psicoanálisis como en las vanguardias, y que permite pensar la temporalidad como *montaje* de tiempos heterogéneos. Como en su famoso fragmento “Excavar y recordar”, el historiador benjaminiano del “origen” construye su objeto histórico en la “simultaneidad de lo no simultáneo”, esto es, en el estudio vertical de las capas de temporalidad que se van sedimentando en cada ahora: tal el sentido *arqueológico* de una modernidad que se asume como fósil, como *historia natural*. La metafórica *topológica* para pensar la historia, opera una *espacialización del tiempo* que, al contrario de lo que parecería a primera vista, nos aleja radicalmente de todo naturalismo histórico evolucionista, y nos prepara para la experiencia mimética de una historia anacrónicamente sobredeterminada.

Imagen, gesto

Si la arqueomodernidad refiere a la dimensión filogenética de la mimesis benjaminiana, la dimensión ontogenética remite a una epistemología singular, en la que los rasgos

mimético-arcaicos son puestos en valor y expandidos en sus múltiples huellas en la experiencia moderna. Una teoría del conocimiento que, en su anclaje mimético, resulta inescindible de una antropología de la imagen y el gesto, o para decirlo con Benjamin, *del espacio del cuerpo y de la imagen*.

Coincidiendo con los diagnósticos acerca del primado de la razón instrumental en la modernidad, Benjamin asume que el hombre moderno muestra una atrofia de su facultad mimética, de su capacidad de percibir y producir semejanzas. Pero, fiel a su consideración arqueomoderna, ello no implica una anulación o desaparición de esa facultad, sino más bien un desplazamiento y una condensación, una “distorsión”. Lo que antes se desplegaba en la magia o la danza, hoy tiende a concentrarse en el lenguaje, el gran archivo de semejanzas no sensoriales en la época en la que la comunicación mágica con el cosmos implicada en la mimesis, es hoy, como la teología, pequeña y fea, y no debe dejarse ver en la discusión epistemológica.

Este quizá sea el punto más preciso de ensamblaje entre la concepción temprana del lenguaje, su metafísica de la lengua pura, con su teoría madura de la percepción. Los textos sobre la mimesis ofrecen una reformulación materialista de la “lengua pura” de sus textos esotéricos de juventud, ahora planteada como una exotérica antropología de la imagen y el gesto. La mística judía de la teoría del nombre cobra ahora un sentido práctico, antropológico y materialista en esta reformulación mimética. Si el demonio de la abstracción se figuraba en la juvenil filosofía del lenguaje como caída del lenguaje intransitivo de los nombres a la concepción burguesa de la lengua como mero sistema de signos, ahora un demonio similar pretende atrofiar la capacidad del hombre moderno de producir semejanzas, de *hacerse semejante* (a lo otro), y homogeneizar todo en un sistema regular de signos. En ambos casos hablamos de una misma pérdida o atrofia del sentido para las “correspondencias” entre las existencias.

“Lengua pura” o “medio puro”, así como *imagen* o *gesto* son distintas formulaciones que Benjamin ensaya para un mismo esfuerzo por romper la “abstracción” moderna (o, en todo caso, poslapsaria) que separa sonido y sentido, materialidad y significación. La noción de una lengua intransitiva, formulada en los

textos de juventud, se replica en los trabajos sobre la mimesis en la reflexión sobre la onomatopeya. El punto aquí no es evaluar la plausibilidad de la onomatopeya como explicación del origen del lenguaje, sino el impulso crítico que allí alienta: la objeción a la separación entre la dimensión sensible y la dimensión inteligible de la lengua, formalizada por la semiótica moderna como fractura entre significante y significado, separación que en Benjamin colapsa una y otra vez para afirmar un territorio común en el que ese pliegue del sentido se abstenga de las jerarquizaciones metafísicas que lo desdoblan entre un componente inteligible y determinante, y otro sensible y determinado. Tal el singular camino por el que la “magia” deviene crítica de la metafísica (lo “divino” crítica de lo “mítico”, diría Benjamin).⁷ La onomatopeya, como el gesto, como el juego, son formas de relacionarnos con lo otro que no presuponen el primado de lo mismo. Eso que aparecía con toda claridad en la teoría benjaminiana de la traducción, cuando se traslada al campo de una teoría de la experiencia significa: *no hay comprensión sin cuerpo*. Toda la tematización de la cuestión del gesto y de la “inervación” del cuerpo (también el colectivo) por la imagen, aspira a despejar ese terreno de la experiencia en sentido enfático, esa “*Erfahrung*” que tantas veces se ha malentendido (al igual que la “lengua pura”) como recaída en la metafísica cuando es justo lo contrario: pregunta por una experiencia *no disociada entre aspectos sensibles e inteligibles*. Se ha enfatizado mucho el lugar de la tradición en esa noción de *Erfahrung*, pero en su formulación canónica (en “El narrador”) hay otra dimensión fundamental, que no remite a la tradición sino a la *corporalidad* y al *carácter encarnado del saber del narrador*: esa “vieja coordinación del alma, el ojo y la mano” (Benjamin, 2009, p. 67). Lo artesanal en ese texto remite menos a una nostalgia por un idilio

⁷ Queda para otro trabajo pensar a fondo esta crítica benjaminiana de la separación metafísica entre mundo inteligible y mundo sensible, entre historia y naturaleza, y la constelación de conceptos que piensan ese *pliegue siempre intersticial* que fue su interés, al menos desde que imaginó el terreno de los “medios puros”. Pero dejemos al menos apuntada esta cita de un libro que luego retomaremos, y que sitúa justamente a la facultad mimética como punto de encuentro y repliegue entre esos desdoblamientos metafísicos: “la facultad mimética asume su labor suturando naturaleza con artificio, y trayendo sensibilidad al sentido por medio de lo que alguna vez se llamó magia simpática” (Taussig, 1993, p. 18).

premoderno en proceso de descomposición que a una crítica radical de la metafísica como separación violenta entre intelecto y sensibilidad, entre concepto y materia. La mano es el emblema de una sinestesia siempre latente pero disuelta en la jerarquía ocularcéntrica. La mano es la imagen más certera de ese entremundo de la experiencia benjaminiana: la mano es, por eso, ella misma *imagen*.

Por eso los textos en que aparece la idea de una intervención psico-física serán, pocos años después, los dedicados a las nuevas artes de la reproductibilidad. En ellas se produce una desjerarquización entre la vista y el tacto análoga a la que figura la mano en “El narrador”. El conocido juego planteado por Benjamin entre lo óptico y lo háptico, que concentra su recepción simultánea de las vanguardias y el cine (dadaísmo y montaje confluyen en el *shock*), no hace sino dar continuidad a esta ontología (arqueomoderna) de la mano: la mimesis plantea una teoría de la percepción como desajuste de la jerarquización moderna de la visión. Las tareas que la humanidad enfrenta en las grandes coyunturas históricas, se dice en el ensayo sobre la reproductibilidad, no pueden ser dominadas por la visión, sino que son orientadas por el *hábito* bajo la guía de la *tactilidad*. Lograr esto en un medio visual es el heroísmo (arqueo)moderno del cine. En él, la mimesis de la historia se vuelve a chocar con la historia de la mimesis para señalar a la experiencia cinematográfica como promesa de un retorno de la mimesis en medio de la modernidad secularizada.

Shock, o del cine como máquina mimética de masas

Por todo lo dicho, no parece un azar que haya sido un antropólogo el que pensara la potencia mimética de las máquinas técnicas benjaminianas.⁸ En su *Mimesis and*

⁸ Estas aproximaciones a lo antropológico (como la antes mencionada entre traducción y chamanismo en Viveiros de Castro, o aquella otra que conecta tan productivamente a Benjamin con Warburg en los influyentes trabajos de Georges Didi-Huberman) muestran a la “arqueo-modernidad” menos bajo la luz de un “arjé” filosófico (que en la crítica de Rancière se traduce en ese residual “cogito soñante”), que como la marca de una *otredad primitivo-colonial* (la compenetración de estos dos términos requeriría un muy amplio desarrollo) que asecha a lo moderno a la vez que permite su propia autoconstitución: la arqueo-modernidad como la modernidad asediada por su otro constitutivo. Creemos que no otra es la

Alterity. A Particular History of the Senses, un notable tratado de antropología benjaminiana que no tuvo resonancia en los debates sobre el berlinés, Michael Taussig despliega una antropología histórica de los sentidos asentada en la teoría benjaminiana de la facultad mimética. Taussig habla de las artes técnicas de la reproductibilidad en términos de “máquinas miméticas modernas” (Taussig, 1993, p. 23) que a través del *inconsciente óptico* y de las posibilidades del *shock* dan testimonio de una reemergencia contemporánea de la mimesis en su doble dimensión de imitación o reproducción de lo otro y de sensualidad o corporalidad del acceso a lo real: otra vez *imagen y cuerpo*, tal como aparecían en el ensayo benjaminiano sobre el surrealismo, “*Bild- und Leib-raum*” (Benjamin, 2010a, p. 316) doble dimensión mimética (como en la “magia simpática” de Frazer: por *imitación* y por *contacto*) que impregna la epistemología primitivo-vanguardista del “materialismo antropológico”, en contraste con la pobreza de la experiencia epistemológica moderna.

El punto de encuentro entre la historia sin historicismo y el conocimiento como *gestus* es, justamente, la experiencia (mimética) del *shock*. Una experiencia siempre ambigua en Benjamin, al igual que el propio proceso de secularización que mantiene la continuidad de formas premodernas distorsionadas y latentes. El cine es el nuevo *narrador* de masas, que al igual que el narrador tradicional, sabe volver a activar esa ligazón, esa coordinación de *alma, ojo y mano*. El nuevo dispositivo para ejercer esa alquimia es el *shock*, la dinamita de las décimas de segundo. El *shock* es a la vez un concepto de epistemología de la historia (el carácter relampagueante, instantáneo, del conocimiento del pasado), y un concepto de teoría de la percepción (el carácter chocante del montaje vanguardista en general y cinematográfico en particular, que remite lo óptico a lo táctil). El cine enlaza una experiencia de la historia no lineal con una

lógica de la lengua “pura”, y de hecho, análogos equívocos a los representados por Rancière para el “*arjé*” –ese “origen” benjaminiano distante de toda “primeridad”– han suscitado los pensamientos benjaminianos sobre lo “puro” de la lengua como medialidad –por ejemplo en las igualmente sutiles lecturas de Jacques Derrida al respecto (Derrida, 2017)–: en ambos casos se lee al “origen” o a lo “puro” como índices residuales de compromisos metafísicos inaceptables, y no como otredad constitutiva –como *Ursprung*– o movimiento medial de traslación y mutación –como *reine Sprache*–.

percepción háptica, y trabaja sobre el reenvío recíproco entre estas formas miméticas. La percepción de las semejanzas *pasa súbitamente* (Benjamin, 2010a, p. 216), igual que “la verdadera imagen del pasado” en las tesis sobre la historia (Benjamin, 2008, p. 307): *sie huscht vorbei*,⁹ bajo el modelo del *shock*.

Podemos decir, en este sentido, que el cine es la más novedosa y eficaz manera que ha tenido la modernidad de “citar la prehistoria”. En él se produce, a escala histórica, la gran tarea que Benjamin asigna a la infancia, en un choque súbito de filogénesis y ontogénesis: “Tarea de la infancia: introducir el nuevo mundo en el espacio simbólico. Pues el niño puede hacer aquello de lo que el adulto es completamente incapaz: reconocer lo nuevo.” (Benjamin, 2005, p. 395 [k 1 a, 3]) La infancia, morada ontogenética de la facultad mimética (al igual que el mundo “primitivo” a nivel filogenético), no se vincula al fatídico lastre de lo atávico, sino, por el contrario, al reconocimiento de lo nuevo: gracias a ella entendemos que la técnica es naturaleza (en el remolino de la *historia natural*).

Taussig, entonces, se pregunta: “¿Dónde terminamos entonces? ¿En la tecnología o en la magia –o en algo totalmente distinto, donde la ciencia y el arte se unen para crear una técnica modernista y mágica, defetichizadora/reencantadora, de conocimiento encarnado?” (Taussig, 1993, p. 24) Esta terceridad es la que siempre falta en las lecturas unilaterales, invisibilizada ya en vida de Benjamin por la famosa carta de Adorno que lo encorsetaba “en la encrucijada entre magia y positivismo” (Adorno & Benjamin, 1998, p. 273). Una terceridad que apunta a una coalescencia de mimesis y técnica que no es sino el eje de esa “segunda técnica” que Benjamin cifró en la más alta promesa del cine.

Así, el cine plasma una infancia de la humanidad moderna: en él se remozan los sentidos atrofiados de un acceso mimético (*figural/corporal*) a lo real. Cumple la tarea de vincular las conquistas técnicas del mundo contemporáneo con los viejos mundos

⁹ La expresión es exactamente la misma en los textos sobre la mimesis y en las tesis sobre la historia (Benjamin 1991, II, p. 206 y I, p. 695, respectivamente).

simbólicos. No por ningún entusiasmo modernizador, sino todo lo contrario, por su concepto arqueomoderno, mágico-mimético, de la historia, el cine sabe cultivar “la flor azul en el país de la técnica” (Benjamin, 2008, p. 36)¹⁰. Entre inconsciente óptico y fragmentación de la temporalidad, señala la dirección del conjunto del pensamiento benjaminiano acerca de las relaciones entre mimesis e historia, su apuesta a la vez estética y política, sensible e historiográfica.

No hay historia sin mimesis. No hay mimesis sin historia. El encuentro entre ambas pasa a toda prisa, *sie huscht vorbei*. Ese relámpago histórico y perceptual ata historia a naturaleza y alumbra, fugazmente, la arqueomodernidad benjaminiana.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. & Benjamin, Walter (1998). *Correspondencia*. (Jacobo Muñoz Veiga y V. Gómez Ibáñez, Trad.). Editorial Trotta.
- Benjamin, Walter (1991). *Gesammelte Schriften*. (R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Hg.). Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los Pasajes*. (L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Trad.). Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (2008). *Obras, libro I/vol. 2*. (A. Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2009). *Obras, libro II/vol. 2*. (J. Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2010a). *Obras, libro II/vol. 1*. (J. Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2010b). *Obras, libro IV/vol. 1*. (J. Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Derrida, Jacques (2017). Torres de Babel. En id., *Psyché. Invenciones del otro*. (M. Cragolini et al., Trad.). La cebra.
- Hansen, Miriam (2011). La flor azul en el paisaje tecnológico. (F. Vega y C. Miranda, Trads.). *Archivos de Filosofía* 6-7, pp. 311-363.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (2010). *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. (Tr. C. Durán, Trad.). La cebra.
- Menninghaus, Winfried (2013). *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. (M. Vargas & M. Simesen de Bielke, Trads.). Editorial Biblos.
- Rancière, Jacques (1996). The Archaeomodern Turn. En M. P. Steinberg (Ed.), *Walter Benjamin and the Demands of History* (pp. 24-40). Cornell University Press.
- Taussig, Michael (1993). *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Routledge.

¹⁰ Traducción modificada. Sobre esta maravillosa expresión, que condensa, no sin ironía, la apropiación benjaminiana del romanticismo y a la vez su concepción *arqueomoderna* (Hansen, 2011).

- Vargas, Mariela (2014). La vida después de la vida. El concepto de “Nachleben” en Benjamin y Warburg. *Thémata* 49, pp. 317-331.
- Vetö Honorato, Silvana & Vallejo, Mauro (2017). Filogenia y herencia arcaica en Freud: la búsqueda de la etiología y la pasión por lo real. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 30 (3), pp. 544-559.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. (S. Mastrangelo, Trad.). Katz.

Vergüenza y culpa en el origen de la música y el lenguaje. Una intuición benjaminiana

Shame and Guilt at the Origin of Music and Language. A Benjaminian Intuition

Leandro Drivet*

Fecha de Recepción: 25/02/2025

Fecha de Aceptación: 13/06/2025

Resumen: *En este trabajo se explora la relación entre la música y el lenguaje, que, a juicio de Benjamin, la matematización de las comunicaciones pone en crisis. Para comprender por qué el auge de la información implica el silenciamiento de lo no humano, interpretamos la lectura benjaminiana del relato de Leskow, “La voz de la naturaleza” a través de una tesis de Theodor Reik sobre la música en el judaísmo. El análisis evoca el umbral ominoso en el que el sonido del cuerno deviene mensaje e imperativo, como en el relato de Leskow. Luego, recuperamos la hipótesis de Darwin sobre el origen mimético de la música y el lenguaje articulado, la tesis benjaminiana sobre el origen onomatopéyico de la lengua, y las observaciones de Benjamin sobre las figuras no humanas de Kafka, como elaboraciones convergentes. Proponemos que la huida a la información es el rechazo de un saber sobre los orígenes materialistas de la música y el lenguaje que nos sitúan como deudores respecto de las figuras no humanas. La fuga a la transmisión silenciosa de signos estaría determinada por la vergüenza y la culpa que subyace al lenguaje articulado, puesto que hablar equivaldría a estar en deuda con los animales.*

Palabras

clave:

tragedia – mito – comunicación – humanismo – materialismo

Abstract:

This paper explores the relationship between music and language, which, in Benjamin’s view, is thrown into crisis by the mathematization

* Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER) y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE), Facultad de Ciencias de la Educación (FCedu- UNER). ORCID: 0000-0002-7247-2627. Correo electrónico: leandrodrivet@gmail.com

of communications. To understand why the rise of information entails the silencing of the non-human, we interpret Benjamin's reading of Leskow's story, "The Voice of Nature", through Theodor Reik's thesis on music in Judaism. The analysis evokes the ominous threshold at which the sound of the horn becomes both message and imperative, as in Leskow's tale. We then revisit Darwin's hypothesis on the mimetic origin of music and articulated language, Benjamin's thesis on the onomatopoeic origin of language, and his observations on Kafka's non-human figures, as convergent elaborations. We propose that the flight into information represents a rejection of knowledge about the materialist origins of music and language, one that places us in debt to non-human figures. The retreat into the silent transmission of signs would be driven by the shame and guilt underlying articulated language, since speaking would mean being indebted to animals.

Keywords: Tragedy – Myth – Communication – Humanism – Materialism

"El bramido es la añoranza del canto de los hombres. (...) Para el hombre, el bramido es el canto imposible"
Quignard (1998, p. 40).

"Ya no podemos escapar a la pregunta: más allá de ese que habla en el lugar del Otro y que es el sujeto, ¿qué hay de ese cuya voz toma el sujeto cada vez que habla?"
Lacan (2005, p. 84).

Sigmund Freud (2004a) concibió el proceso de la cultura como un conflicto entre las pulsiones y el intelecto. Según esta hipótesis, es esperable que el segundo gane progresivamente terreno a las primeras; al menos en un periodo de ilustración, el espíritu toma el relevo del poder antes detentado por la materia sensible. El precio de esta renuncia creciente de satisfacciones directas que denominamos "progreso" es el malestar cultural. Se ha observado que Walter Benjamin ofreció una interpretación singular de esta dinámica que permite atribuir los rasgos anti materialistas de dicho proceso civilizatorio a la modernidad, y no a cualquier forma de vida cultural (Drivet, 2022). En efecto, Benjamin (1991) asoció el declive de la experiencia con la crisis del

universo de la maternalidad, y abordó la desvalorización de lo carnal en el periodo, posterior a la primera guerra mundial, en el que estudiaba a Freud, a Kafka y a Bachofen (Weigel, 1999, p. 197), cuando el presente se llenaba otra vez de nubes oscuras. En este trabajo proseguimos aquella reflexión benjaminiana (Benjamin, 1991) que postula que el auge de la información (en un contexto bélico) se impone al universo de la narración, niega el sentido a las voces (no humanas) de la naturaleza y estrecha el mundo del diálogo, restringiéndolo al humano, y encaminando a éste a su empequeñecimiento¹. Su tesis expresa que la matematización de las comunicaciones pone en crisis la relación entre música y lenguaje. Sin embargo, no resulta evidente de modo inmediato qué relación existe entre el relegamiento de la voz de la naturaleza y la separación de música y narración. Para responder a esta pregunta, expondremos una hipótesis de lectura que pretende volver inteligibles ambas dimensiones.

En el segmento XVIII de *El narrador*, en el contexto de las reflexiones sobre la pérdida de la experiencia en el periodo de la guerra y del auge de la novela, Benjamin (1991, p. 130 y sig.) recupera el relato llamado “La voz de la naturaleza”, de Leskow. En él, el funcionario Filipp Filippowitch invita a su casa a un huésped, a quien secretamente ha reconocido como a una antigua autoridad del regimiento de cazadores al que había pertenecido. Pero en lugar de darse a conocer de modo convencional, escenifica una revelación de su identidad. En cierto momento de la noche, le pide a su mujer que le acerque un cuerno de caza, que él, transfigurado, hace sonar. No habla a través del instrumento, sino que calla para dejar hablar al cuerno. Este instrumento materializa “la voz de la naturaleza” y tiene el poder, previsto por Filippowitch, de vencer el olvido de su huésped. El sonido del cuerno rasga el velo de la resistencia: el mariscal hospedado reconoce al anfitrión como un “hermano”, según dice Benjamin (1991, XVIII, p. 131), pues con el sonido estridente recuerda el pasado que Filippowitch y el mariscal tienen en común. Nuestro filósofo pone el foco en la puerilidad y el humor que encierra la historia, y destaca la insignificancia y la ridiculez del protagonista, que

¹ Reducción que Georg Steiner (2021) ha interpretado de modo convincente como una maldición.

apela a métodos solemnes para lograr reconocimiento por parte de una vieja autoridad. No obstante, y sin desmentir las notas de comedia puntualizadas, creemos que la narración excede lo jocoso. El carácter cómico de la escena descripta le sirve de salvoconducto a las notas (musicales) ominosas, que quedan enmascaradas por la extravagancia de Filippowitch.

Detrás de la pomposidad, el relato sugiere la existencia de una memoria que se activa con el sonido del cuerno, capaz de alcanzar una profundidad vedada a la consciencia. Este asunto de la memoria involuntaria había interesado a Benjamin a partir de la lectura de Proust y de Kafka, y luego tomó de Sigmund Freud su formulación conceptual, por lo cual nos sentimos habilitados a interpretarla en este sentido. Sabemos que este había tomado de Freud la tesis de que existe una correlación inversa entre memoria involuntaria y consciencia (Benjamin, 1991a; 2005, [K 8 a, 1; K 8 a, 2; K 9, 1] pp. 407-408), y que lo había hecho para explicar una idea que encontró en Proust y en Kafka: que sólo puede asaltar como memoria involuntaria aquello que no fue vivido conscientemente. Además, si tenemos en cuenta los textos juveniles de Benjamin (2007 y 2007a) sobre el lenguaje y su trabajo sobre la tarea del traductor, no es disparatado suponer que el sonido del cuerno en el relato de Leskow (recuperado por Benjamin) pretenda evocar el carácter mágico y místico que, de acuerdo con el filósofo judeoalemán, se encuentra en el fondo profundo de la Babel de las lenguas. Hay algo irremisiblemente perdido en esa profundidad, que sin embargo no consiente su destino. Pero ¿cuál es la relación (metapsicológica más que metafísica) que mantiene el sentimiento de lo luctuoso [y lo ominoso] con la palabra, con el lenguaje oral? “Este es el enigma mismo de la tragedia”, apunta Benjamin (2007, p. 142). La solución de ese enigma se nos escaparía del todo si Theodor Reik ([1928] 1995), uno de los más brillantes cultores del psicoanálisis como proyecto de investigación, no hubiera iluminado algunos de sus aspectos centrales. En el siguiente apartado nos apoyaremos en él para proseguir luego sobre la intuición benjaminiana mejor pertrechados de categorías.

La voz de Dios

En su libro *El ritual. Estudio psicoanalítico de los ritos religiosos*, el discípulo de Freud desarrolló una extensa indagación genealógica del *shofar*, el instrumento sagrado que se toca en los rituales religiosos judíos, a través del cual se vuelve inteligible el vínculo culposos con la música en el judaísmo. Reik ([1928] 1995) parte de la perplejidad de que a primera vista en las tradiciones judía y cristiana no hay mito que relate el nacimiento de la música, a diferencia de lo que ocurre en las culturas india, china, egipcia y griega, en las cuales la invención de la música y de los primeros instrumentos musicales se atribuye a dioses o semidioses.

Sin embargo, lo cierto es que sí hay una historia. La función de la música en el judaísmo antiguo estaba relacionada con el culto religioso e incluso antes se había usado como hechicería, para alejar a los demonios del sitio sagrado donde o en torno al cual moraban. Tras una erudita investigación, la aparente ausencia de un mito sobre los albores de la música es dilucidada como un caso más de la serie de mitos del origen, aunque éste contiene variaciones significativas respecto de los otros. Reik ([1928] 1995, pp. 273-274) señala que en la Biblia no es un dios sino un mortal el creador de los primeros instrumentos. Se llama Jubal o Jôbel o Yubal, de quien descienden todos los que tocan el arpa y la flauta (*Gn* 4,21): su nombre tiene la misma raíz que *jôbel*, palabra que significa “cuerno del carnero” o “trompeta” (*shofar*). El shofar es uno de los instrumentos de viento más antiguo. Es curvo, emite tres notas o sonidos y se puede hacer a partir del cuerno de todos los animales menos con el del toro, según el Talmud, y el *Shulhan 'Aruk*, para evitar provocar el recuerdo del episodio fatal del novillo de oro².

Por esta prohibición, convergente con otros elementos del ritual, Reik sostiene que los orígenes de la música se hallan ligados al crimen primordial supuesto por Freud.

² Cuando Moisés asciende al Sinaí y se encuentra con Dios, el pueblo oye una trompeta cada vez más fuerte y al mismo tiempo dice que oyó la voz de Dios, por lo que Reik ([1928] 1995) asume que hay que entender que la trompeta es la voz de Dios.

Esta interpretación que vincula la música a raíces tan profundas, colectivas y oscuras resulta inverosímil al principio, tal vez debido a que, como señala Georg Steiner (2019) al menos luego de Haydn “[g]ran parte de la experiencia musical se volvió especializada y pasiva cuando antes era general y participativa” (p. 62). Pero este fenómeno de intelectualización e individualización de la experiencia musical bien podría ser un efecto de nuestro rechazo inconsciente a su origen. El resonar del *shofar*, como el zumbir de la bramadera entre los primitivos, “trae a la mente el bramido de un toro en el momento en que lo matan” (Reik, [1928] 1995, p. 318), y despierta la culpa concomitante. La tesis de Reik es que el sonido del shofar es un activador de memorias inconscientes ominosas: vehiculiza el vago recuerdo inconsciente de un acto de violencia relacionado con su invención, a saber, el crimen trágico contra el dios totémico³. El timbre del cuerno

rememora de manera inconsciente, en cada una de las personas que lo oye, aquel antiguo ultraje, y despierta la culpabilidad oculta que, como consecuencia de los deseos hostiles reprimidos del niño hacia el padre, yace en cada individuo y le advierte que se arrepienta y mejore. (Reik [1928] 1995, pp. 318-319).

El sonido de la trompeta se identifica con la voz de Dios desde que Moisés ascendió al Sinaí, y el pueblo escuchó las divinas estridencias. El carácter sagrado del shofar se intensifica, conforme al Talmud y la tradición oficial, pues también existe una relación entre dicho instrumento y el sacrificio de Isaac. Su origen se remonta al cuerno del carnero que entonces se sacrificó en lugar del joven (Reik, [1928] 1995, p. 293). En ese episodio, similar a rituales de otros pueblos, la participación de la hostilidad inconsciente de los padres es inconfundible. El motivo impelente de los deseos

³ En la mitología griega, la invención de la flauta por Atenea también se vincula a los animales, al erotismo y a la muerte: “Atenea inventó la flauta. Preparó la primera (*tibia* en latín, *autos* en griego) para imitar los gritos que había oído escapar del gazar de los pájaros-serpiente de alas de oro y defensas del jabalí. Su canto seducía, inmovilizaba y permitía matar en el momento del terror paralizante” (Quignard, 1998, p. 9).

criminales, filicidas en este caso, es la envidia y los deseos sexuales. No es extraño que sean muy pocas las personas que entienden por qué el sonido del shofar les provoca una emoción tan intensa: la incompreensión es signo de resistencia más que de incultura. La asociación del cuerno del carnero con el pecado se destaca en el uso del shofar el día de Año nuevo y el Día del Perdón. Además, algunas fuentes llevan a pensar que Yubal es un heredero de Caín⁴, el fratricida, y de hecho en Persia y Arabia “a los músicos y pecadores se los llama Kaynè, descendientes de Caín” (Reik [1928] 1995, p. 274).

A juicio de Reik, la invención la música tiene un simbolismo sexual: significa tomar posesión de los atributos del padre, como en el mito de Jubal. El nombre del mortal creador de la música significa carnero, y luego figuradamente, cuerno del carnero. Él es el padre de todos los que tocan la flauta y la cítara; sus hijos imitan el bramido del padre. A juicio del discípulo de Freud, quien recupera el razonamiento del maestro en *Tótem y tabú* (Freud, 2004), deberíamos suponer entonces que un hombre del clan del carnero inventó la música.

Este vínculo de la música con el crimen no es privativo del shofar. El parche del tambor grita su procedencia cinegética. La lira disimula su participación en el mismo secreto: “[c]uerda vocal, cuerda de la lira, cuerda del arco son una única cuerda: tendón o nervio del animal muerto que emite el sonido invisible que mata a distancia”, sentencia Pascal Quignard (1998, p. 21). El cuerno es de modo más claro a la vez un símbolo sexual y un instrumento de combate. No constituye un *signo* del antepasado, sino una reliquia del imponente cuerpo vivo del tótem asesinado: a través de una parte de sí, el muerto sigue hablando/gritando/cantando a los vivos. O mejor: a través del cuerno que resiste incorrupto el paso del tiempo la víctima eleva su voz ubicua dirigida a los victimarios, hermanados en el crimen. El sonido del cuerno no *imita* a Dios, sino que *es* la voz de Dios. Quien asesinó y devoró al tótem, al rival o al amigo lo ha hecho vivir en su interior como remordimiento. De modo que el asta, cuerpo del delito, no es

⁴ Ver también Haddad (2022, pp. 77 y 118). Reik ([1928] 1995) pregunta en el mismo sentido: “¿Acaso no perdura, en esta derivación, el recuerdo vago de un antiguo acto de violencia relacionado con la invención de la música?” (p. 274, nota al pie).

sólo una evidencia del crimen, sino también el soporte por el que se proyecta la acusadora voz del asesinado, que con el soplo ritual vuelve a la vida. Por eso podemos decir que si algo merece el nombre de *Unheimlich* (ominoso, siniestro), tal como Freud (1999) lo conceptualizó, es ese ancestral lamento agónico.

El sonido del *shofar* es un mensaje de amedrentamiento al enemigo; simula “gemidos prolongados” (Reik [1928] 1995, p. 292), y se parece a un bramido. Por un lado, es un recordatorio de la advertencia del castigo que espera a quien cometa el pecado original. Pero la voz del muerto que vuelve es también promesa de perdón, de restauración y renovación, que el resucitado trae a quienes abandonan la hostilidad hacia Él. Por eso se condensa en el sonido del *shofar* una plegaria por indulgencia en la confesión abierta del pecado y, podríamos añadir, benjaminianamente (si recordamos las *Tesis* de filosofía de la historia: cf. Benjamin, 2008), una sutil amenaza dirigida al cielo, un recordatorio del poder de los oprimidos que rinden honores al muerto, al tiempo que activan la memoria del crimen. En ese grito primitivo y agónico se condensan aullidos y lamentos, que se convertirán luego en celebraciones y alabanzas al dios eternizado. De algún modo, también para Reik, como para el Benjamin que reflexiona sobre el drama barroco alemán, “la música recoge y redime el duelo” (Vargas, 2017). El lamento, como forma de la musicalidad de las palabras, queda acogido y redimido a la vez en la música. A partir del clamor por la muerte del dios asesinado se originó una fiesta religiosa en la que los adoradores del dios imitaban su voz y sus movimientos y se identificaban con él. El sonido del cuerno condensa una voz que conmueve la certeza de la identidad humana. Inverbalizable, esa voz agónica y colérica reclama compasión y obediencia⁵, y hermana en el reconocimiento cómplice a quienes lo oyen, como ocurre con el cuerno de caza del relato de Leskow. Reik ([1928] 1995) sintetiza nietzscheanamente: “podría hablarse, quizá, en este sentido del nacimiento de la música del alma de la tragedia” (p. 373). En efecto, “trágica” significa

⁵ Lo sabía Nietzsche cuando llamó “El grito de socorro”, en la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, a la última y más fuerte tentación que hace vacilar al profeta del superhombre (cf. Nietzsche, [1883-1885] 2007, pp. 326-329).

en griego la voz mudadiza y ronca del macho cabrío cuando muere (Quignard, 1998, p. 42). En los próximos apartados, el nexo de estos problemas con la teoría benjaminiana del lenguaje y la traducción se irá esclareciendo paulatinamente.

Eros excede lo luctuoso

En su génesis, la música tiene relaciones con la moralidad. Reik subraya que en diferentes mitos se liga al abandono de la antropofagia, al ritual de comer (y no ser comido), y al apaciguamiento de los animales. De modo que mientras que Quignard (1998) asocia la música a la obediencia, incluso de las arbitrariedades más crueles e inmisericordes, Reik la vincula con cualidades propias de la sublimación, una aptitud que podemos reconocer encarnada por el “Leonardo” de Freud, tanto como por el espectro de la madre en los relatos de Leskow, tal como la describe Benjamin (1991, XVIII, p. 130 y sig.). Pero si bien en los rituales religiosos el factor luctuoso del sonido del cuerno resulta claro, hay otros aspectos presentes que tal vez no se han oído lo suficiente.

Puesto que en la moralidad que se relaciona con la música y con los animales no humanos, aquello que se pone en juego no es sólo la introversión del odio antes dirigido hacia otro, sino también del despliegue de los vínculos eróticos⁶. Reik ([1928] 1995) hace notar que en la historia de los pueblos civilizados, la música y el erotismo están siempre relacionados, aunque “[l]a significación sexual de la conversación y el canto dejaron de ser conscientes” (p. 323). Es posible que el nexo de la música y el erotismo con los antepasados totémicos sea uno de los motivos que explican la

⁶ Para ser justos con Quignard, hay que decir que afirma que somos objeto de una narración sonora que no ha recibido en nuestra lengua una nominación semejante al sueño. La llama “melodías sur-gentes” (Quignard, 1998, p. 32). Se compone de viejos cánticos, rondas infantiles, arrullos, refranes, canciones de salón. Un concepto clave para captar la experiencia primaria a la que refiere es el del “tarabust” (Quignard, 1998, Primer Tratado, *passim*): así denomina el autor a los sonos asemánticos que turban el pensamiento racional al interior del cráneo, y que al hacerlo despiertan una memoria no lingüística. Lo vincula a algo que nunca sabemos con certeza si son coitos humanos vociferantes, querellas, tamborileos, jadeos o golpes. De ese ruido provenimos. Cada uno de nosotros, asegura el autor, lo reconoce de inmediato, y lo sigue, como el salmón que remonta el río para desovar donde fue concebido.

represión del sentido sexual de la música: Georg Steiner (2008) observó que los modos de intimidad y relación erótica entre el hombre y la bestia han sido perennes y extendidos, algo que también perturba el narcisismo humano. En relación con la voz terrible del dios totémico, no podemos desconocer que el bramido (que el *shofar* actualiza) es también señal del cielo⁷. Resulta claro que el sonido del shofar hace presente simultáneamente a la ley y al deseo.

Para Benjamin, la pregunta clave para comprender el drama barroco alemán es cómo el lenguaje se puede llenar de lo luctuoso y ser expresión de lo luctuoso, cómo puede el duelo articularse en el orden del lenguaje (al respecto, cf. Mariela Vargas 2017). La cuestión que se deriva de la investigación de Reik es la ruptura de la asociación unívoca de la música con la elegía, es decir, con el llanto y el lamento. Desde sus míticos orígenes, la música rebasa su constreñimiento culpabilizante puesto que se liga al recuerdo ambivalente que no sólo lo liga a una economía de la deuda y la redención, sino también a la del impulso erótico y vital. El cuerno del carnero (pero también de otras especies) es un signo de la madurez sexual y un instrumento de combate que en diferentes culturas suele simbolizar el falo –por ejemplo, Reik ([1928] 1995) informa que la palabra etíope que designa el pene también significa “cuerno”, y su significado en egipcio es *phallus*—. Esta significación está muy extendida, como lo prueba el hecho de que el lenguaje popular establece un sentido sexual al hecho de “ponerle los cuernos” a alguien. En la escena literaria que nos sirvió de punto de partida, Filippowitch no busca el cuerno: se lo pide a su mujer, que se lo da a él, confirmando ridículamente quién es el portador legítimo del falo.

A distancia del antropocentrismo excluyente, la música y el lenguaje hunden sus raíces en las relaciones ambivalentes con la animalidad y el deseo. Consistentemente, en la concepción benjaminiana, el lenguaje no es una facultad distintiva del humano, y ni siquiera una prerrogativa de lo vivo (Benjamin, 2007a, Di Pego, 2015). Además, y

⁷ Una imagen similar proveniente de un relato húngaro evocado por Georg Steiner (2008) se refiere al mismo tópico literario o mitologema. Se trata de una narración tradicional musicalizada por Bartok, en la cual el bramido del cielo que lanza el ciervo de los bosques, a su vez transmutado de humanidad, atrae a las mujeres.

esto nos interesa especialmente, los diferentes idiomas se relacionan. La tarea del traductor, por ejemplo, “sirve para poner de relieve la última relación que guardan los idiomas entre sí” (Benjamin, citado por Cohen, 2016, p. 121). Ubicar esa “última” relación no puede reducirse a vincular comparativamente el presente de cada significación, sino que tiene una dimensión filológica: implica trazar una genealogía que reconocerá ancestros comunes, y que establecerá vínculos entre lenguajes y entre modos de comunicación (y no sólo entre idiomas). Si, por el camino señalado por Leskow y Benjamin, damos crédito a Reik, esa empresa genealógica sugiere de modo sorprendente que les debemos el lenguaje articulado a los animales, o en todo caso que el lenguaje es resultado de nuestra relación con las criaturas no humanas.

El lenguaje silenciado

Charles Darwin (1902) –a quien Reik había leído– afirmó que no le cabía duda de que la música y el lenguaje articulado “debe(n) su origen a la imitación y a la modificación, ayudada con signos y gestos de distintos sonidos naturales, de las voces de otros animales, y de los gritos instintivos del hombre mismo” (p. 44). Más precisamente: el lenguaje y la música tendrían su origen en las llamadas de reclamo y en el cortejo de la pareja sexual, así como en la agonía mortal de un individuo, y la música sería anterior al lenguaje articulado (Darwin [1872] 1998, p. 114 y p. 232). Esta genealogía inter específica habilita a imaginar una difusa zona de comprensión compartida entre especies que posibilitaría la interacción significativa, en contraposición a la hipótesis del lenguaje como una barrera infranqueable erigida entre los humanos y las otras criaturas. De hecho, Darwin sostuvo, por ejemplo, que los monos comprenden gran parte de lo que los hombres les dicen. Su capacidad de imitación es notable, y la utilizan para señalar diferentes peligros a sus camaradas. De aquí que a Darwin no le pareciera increíble que algún sabio animal simiano hubiera ideado imitar los aullidos de un animal feroz “para advertir a sus semejantes, precisando el género de peligro que les amenazaba. En un hecho de esta naturaleza –prosigue– habría un primer paso hacia la

formación del lenguaje” (Darwin, 1902, pp. 44-45). Según la tesis darwiniana, los antiguos progenitores del hombre hicieron probablemente uso de su voz para emitir cadencias musicales, como aún lo hacen los monos gibones.

Podemos deducir de analogías, generalmente muy extendidas, que esta facultad ha sido ejercida especialmente en la época de la reproducción, para expresar las distintas emociones del amor, los celos, el triunfo y el reto a los rivales. La imitación de gritos musicales por sonidos articulados ha podido ser el origen de palabras traduciendo diversas emociones complejas. (Darwin, 1902, p. 44).

El biólogo destacó a la agonía, el celo y la rabia como emociones propiciadoras de las emisiones de sonidos en animales no humanos (Darwin, 1998, p. 111 y sig.), y es significativo que como ejemplo mencionara en particular los bramidos del ganado a punto de morir en la Pampa. Esa muerte era, desde luego, una muerte violenta que, como diría Freud más adelante, no podía dejar de recrear el crimen primitivo que diera lugar a la organización cultural. En todo caso, no es necesario suscribir la hipótesis freudiana del crimen del protopadre, activo en nuestra memoria inconsciente, para admitir que la muerte violenta (a manos del humano) de un mamífero superior con el que sentimos lazos de semejanza deja una marca psíquica en el perpetrador y en los testigos, al tiempo que puede dar acceso a un goce inolvidable, y a menudo imperdonable. Claude Levi-Strauss (2014) entendió que el acto de matar para alimentarse se conecta a una angustia universal, y plantea un problema filosófico que todas las sociedades han intentado resolver. Es especialmente significativo que en las tradiciones judeo-cristianas este trauma quede sugerido como la causa imaginaria de la gran incompreensión, como el obstáculo radical del diálogo, y como su impulso más profundo al mismo tiempo:

El Antiguo Testamento hace de eso [del matar para comer] una consecuencia indirecta de la caída. En el Jardín del Edén, Adán y Eva se nutrían con frutas y

semillas (Génesis I, 29). Recién a partir de Noé, el hombre se hizo carnívoro (IX, 3). Es significativo que esa ruptura entre el género humano y los demás animales anteceda inmediatamente la historia de la Torre de Babel, es decir, la separación de los hombres entre sí, como si fuera la consecuencia o un caso particular de la otra. (Levi-Strauss, 2014, pp. 183-184, corchetes míos).

En suma, es lícito asumir que una potente razón psíquica para compartir el cuerpo del sacrificio en el banquete totémico es la voluntad de distribuir la culpa que deja como saldo el crimen. Una ilustración inolvidable de esa angustia es el movimiento de los cueros y el mugido de las carnes de las vacas del Sol, luego de faenadas por la tripulación de Ulises, pese a las advertencias de éste para que no las mataran (Homero, 1993, XII, vv. 390-395):

Yo, bajando a la playa y al sitio en que estaba la nave, increpaba a mis hombres, ya a éste, ya a aquél, mas no hallamos para el daño remedio, que estaban ya muertas las reses, y los dioses nos dieron bien pronto señales terribles: serpeaban las pieles, las carnes asadas o crudas en los mismos espiches mugían igual que las vacas. (p. 297).

Una pregunta no deja de remorder al devorador: ¿qué me diría la víctima (si hablara), qué me quiso decir, qué hubiera querido decirme? Esa pregunta sobre la incidencia del deseo del Otro, sobre lo intraducible que en lo inconsciente a menudo se vuelve imperativo (Lacan, 2005 y 2006) abre compensatoriamente a la música y al lenguaje como modos de imitación y traducción: formas de darle voz a quien se la ha arrebatado. Jean Laplanche (1996) escribió que es en la traducción benjaminiana donde opera un movimiento “anti-autocéntrico” (p. 50). Un movimiento que pretende que la traducción, lejos de permanecer en sí y de aproximar al otro a sí, sea un ir hacia el otro (aunque no agote su sentido en esa dirección). ¿Y no es esa demanda angustiante lo que resuena en el shofar y en las criaturas olvidadas a las que el narrador les presta oídos? En palabras de Laplanche:

El deber de traducir (...) no proviene del sentido; la pulsión de traducir (...) proviene en cierto modo de lo más intraducible. Una vez más, es un deber que no surge del receptor; es un imperativo que es aportado por la obra misma; es un imperativo categórico: «Debes traducir *porque* es intraducible». (1996, p. 53).

Recapitulando: la hipótesis darwiniana sobre el origen mimético de la música y el lenguaje articulado en una escena trágico-erótica desestabiliza al antropocentrismo que se muestra excluyente de las criaturas no humanas, y confirma que el desgarramiento entre música y lenguaje en la era de la guerra y la información profundiza la voluntad desmaterializante del *anthropos* decimonónico. La sonoridad vocal vuelve secretamente perceptible una filiación que inquieta al presumido *homo sapiens sapiens*, porque hace consciente su hermandad con seres que había categorizado injustamente como incapaces de comunicación, y a los cuales el humano mancilló sin piedad. No es Freud sino Quignard (1998) quien sintetizó: “[e]l buen brujo es el vientre que ha comido y desde el cual habla la fiera que él es culpable de haber asesinado y comido” (p. 64). La sombra de la voz de la naturaleza inspira el rechazo del saber sobre los orígenes materiales de la música y el lenguaje: esos orígenes que, de acuerdo con Darwin, nos sitúan como *deudo(re)s* respecto de las figuras no humanas. Esta es una idea que, como veremos a continuación, encuentra una expresión singular en el pensamiento benjaminiano, más allá de las alusiones literarias.

Lo silenciado en la lengua

Hacia el final de *El problema de la Sociología del Lenguaje*, un trabajo fechado en 1935, Benjamin (2002, p. 86) acude a Kurt Goldstein, quien a partir del caso de una paciente atacada de afasia señala de modo convincente que el lenguaje no es un mero instrumento, sino una manifestación, una revelación de nuestro ser más íntimo y de los

lazos que nos vinculan con nosotros mismos y con nuestros semejantes. Nuestro filósofo define esta idea como una *intuición* fundamental (*insight*) de la sociología del lenguaje. Pronto veremos que ésta parece haber estado arraigada en su propio pensamiento. Para él, las vías por las que la trama de nuestro ser se revela en la comunicación no se reducen a los componentes formales del lenguaje. En el estudio recién citado, Benjamin valora una perspectiva como la de Richard Paget, por ejemplo, porque captaría la dimensión expresiva del lenguaje (sus fuerzas fisionómicas) a través de una teoría mimética que otros han olvidado como consecuencia de una concepción unilateral del lenguaje vinculada a la función semántica. Es posible reconstruir en Benjamin una búsqueda guiada por aquella intuición fundamental. En dos versiones inéditas de un trabajo de 1933, Benjamin (2007b, pp. 210-211, y 2007c, p. 215) había recuperado de Rudolf Leonhard la idea de que cada palabra, y también toda lengua, es onomatopéyica. Ivonne Bordelois (2006, p. 94 y sig.) explora las consecuencias de la ruptura con la teoría de la arbitrariedad del signo, que el propio Benjamin (2007c) hace explícita: “[s]i el lenguaje, como sin duda resulta evidente, no es un sistema convencional de signos, habrá una y otra vez que recurrir a pensamientos que se nos presentan en la más primitiva de sus formas como explicación onomatopéyica” (p. 215). A juicio de la lingüista argentina, la barra que, de acuerdo con Saussure, divide el significado del significante para constituir un signo es análoga a la separación que el pensamiento platónico instauró entre alma y cuerpo. Desde su perspectiva, la cuestión de fondo que mejor explica el origen de la significación no sería la onomatopeya, sino el criterio de la semejanza (un tema sobre el que Foucault –2003– escribió una obra durante su periodo estructuralista). Bordelois sostiene que lo que agrupaba experiencias que tenían algo en común en las raíces indoeuropeas del lenguaje

era una suerte de «tomar conciencia» de que diversas realidades provocaban una misma sensación, una misma ubicación de la voz en el cuerpo, o tenían todas alguna semejanza con sonidos y ruidos que se escuchaban. No se trataba de conceptos abstractos, sino de sensaciones comunes, que correspondía nombrar

de la misma manera. (2006, p. 97).

Dicho de otro modo, la base de la significación no estaría abrochada por una arbitrariedad independiente de la sensibilidad, sino en una experiencia semejante que asumimos como portadora de rasgos comunes por el hecho de ser, cada uno y ante todo, un cuerpo similar al del otro. Hay más de una línea argumentativa en diferentes corrientes del pensamiento que conduce a esta conclusión. Por ejemplo, por caminos independientes a los de Bordelois, Umberto Eco (1999, p. 103 y sig.) había argumentado que existen los “universales semánticos”, que son nociones comunes a todas las culturas, y que su existencia es posible porque se refieren a la posición de nuestro cuerpo en el espacio. Por otro lado, los estudios de la comunicación no verbal desde una perspectiva evolutiva demostraron la existencia de emociones humanas universales, reconocibles por sus expresiones invariantes (Ekman, 2003). En suma, puede decirse que la corporalidad (que es siempre corporalidad en relación) no es una noción que quepa encapsular del lado opuesto al de la cultura.

Bordelois observa que, pese a todo, decimos que las palabras “tienen sentidos” olvidando hasta qué punto dichos sentidos (en tanto significaciones) derivan de nuestros sentidos (de nuestra percepción corporal) y provienen de sensaciones primitivas que aún podemos reavivar en nosotros. Muy lejos de la reiterada idea de raíz estructuralista de que el lenguaje es la muerte del instinto, Bordelois (2006) afirma que “la etimología es una empresa de recuperación del cuerpo” (pp. 97-98). El lenguaje no sería entonces una creación inmaterial que se añade arbitrariamente a la física, ni una muralla impenetrable que nos separa de una vez y para siempre de la historia de la naturaleza y de la interacción significativa con otras especies.

Las onomatopeyas muestran con particular nitidez que hay una veta corporal y mimética en el origen de nuestras palabras. Éstas se ubican en lugares específicos del cuerpo, y desde allí adquieren/provocan significación. El cuerpo de las palabras es objeto de las sanciones morales que recaen sobre el cuerpo a secas, y que inducen su usual silenciamiento. En efecto, Bordelois aduce que la vergüenza en particular puede

ser un factor que obture la comprensión de la historia corporal de las palabras:

Durante milenios, los que crearon la palabra amar para expresar sentimientos de afecto hacia toda clase de seres en toda clase de circunstancias, tenían claramente presente y no se avergonzaban de que fuera algo parecido a lo que habían sentido al mamar cuando niños; pronunciaban la palabra amar sabiendo que era el mismo gesto y sonido con que entonces habían pedido la mama (2006, p. 102).

El malestar que existe en la lingüística respecto de las onomatopeyas, mucho más frecuentes de lo que la teoría de la arbitrariedad del signo está dispuesta a reconocer, puede leerse como un síntoma no ajeno al antropocentrismo excluyente. “El motivo por el que se las desconoce, o se las niega, es el mismo por el cual se reniega del cuerpo, de nuestro componente animal, y se lo oculta” (Bordelois, 2006, p. 101). Dentro de la tradición estructuralista, esta cuestión excede a la lingüística y se prolonga atravesando la antropología y el psicoanálisis lacaniano. No es el lugar para explayarse sobre Jacques Lacan, sobre quien habría mucho que pensar en relación a su concepción del lenguaje, marcada (aunque no limitada) por la influencia dualista de la lingüística saussureana y de la recepción antropológica (y antropocéntrica) del Hegel de Kojève. Para no extender injustificadamente esta digresión, y a los efectos de esclarecer el punto ciego del estructuralismo, sólo recordaremos una distinción levistraussiana. El antropólogo plantea que tenemos una relación mimética con los colores, dado que la naturaleza ofrece la totalidad de los colores que conocemos, mientras que los sonidos serían una creación humana. “La cultura redescubre los colores pero inventa los sonidos”, sintetiza Levi Strauss (1976, p. 29). Los nombres de los colores mantendrían, en opinión del estudioso de los mitos, una relación metonímica con la naturaleza a partir de la mirada (por eso los llamamos “amarillo limón”, o “negro carbón”, etc.), mientras que los sonidos serían metafóricos (el clarinete es la mujer amada). Así, los significados propiamente lingüísticos no le deberían nada a la música. Desde esta perspectiva, la

música sería para él “el lenguaje menos el sentido” (Levi Strauss, 1976, p. 585). No obstante, las reflexiones de este gran pensador no son encasillables en el rígido dualismo. Después de todo, es él quien escribe que la música hace emerger las raíces fisiológicas del individuo (Levi Strauss, 1976, p. 35), y que con la música “la significación se engrana directamente con la sensibilidad” (Levi Strauss, 1976, p. 593). En esta línea, Levi Strauss comenta que Baudelaire hizo la profunda observación de que si cada oyente experimenta una obra de una manera que le es propia, se aprecia sin embargo que “la música sugiere ideas análogas en cerebros diferentes” (1976, p. 35). ¿Cómo podría conciliarse este fenómeno con la pura arbitrariedad del signo? ¿Sería entonces la musicalidad de las palabras algo ajeno al sentido? ¿Podrían las estructuras mentales comunes ser independientes de la historia común? Si “lo que la música y la mitología hacen intervenir en quienes las escuchan son estructuras mentales comunes” (Levi Strauss, 1976, p. 35), quizá podría extenderse esta observación a todo el lenguaje. Tal vez también las imágenes (metáforas) míticas evoquen en todos los mismos pensamientos inconscientes.

Vergüenza de ser humano

Para Benjamin, es el narrador quien redime a la bestia de su destino silencioso. Algo similar ocurre con su admirado Kafka: las figuras no humanas de éste constituyen narradores capaces de convertirse en “abogados” y “portavoces de la criatura” que ofrecen modos de elaborar la angustia del contacto con el umbral ominoso del origen del significante. Kafka, al decir de Benjamin (1991a), acechaba lo olvidado en los animales, es decir, en el cuerpo, que en tiempos de guerra especialmente, se nos esconde y nos es hostil (Benjamin, 1991a, p. 149). Nuestros cuerpos, el propio cuerpo, era para el checo la otredad olvidada. Y “[l]o olvidado –precisa Benjamin– no es nunca algo exclusivamente individual” (1991ap. 154). Es lo que se advierte en el relato póstumo de Kafka, titulado “Josefina, la cantante”, a través del canto: “[e]se silbido, que se eleva allí donde a todos los demás se les impone silencio, llega casi como un mensaje del

pueblo al individuo” (2003, p. 261). Ese sonido enigmático es la marca de una identidad y un sentido de pertenencia. Kafka sitúa ese sonido de Josefina que el narrador llama “entrecortado” (2003, p. 265) (como lo es el sonido del *shofar*) en un plano que siempre escapa al sentido definitivo⁸, y que en esta “alegoría del destino judío” (Friedländer, 2013, p. 61) cumple una función análoga al del *shofar* (con Josefina como tótem)⁹. El ratón narrador nos presenta a Josefina como la última cantora: cree que con ella (es decir, con su recuerdo) desaparecerá la música. Su sonido ronco congrega y conmueve a multitudes, que la admiran tanto como la envidian y desprecian: “no hay nadie a quien su canto no arrebate, lo cual se ha de estimar tanto más cuanto que nuestra raza, en general, no ama la música” (Kafka, 2003, p. 253). No es posible detenerse pormenorizadamente en las descripciones del ritual sagrado del canto de Josefina, en los laberintos discursivos del narrador, prolífico en palabras que se desdican, que avanzan y retroceden rodeando una ambivalencia fundamental, rico en giros que proceden tanto a la idealización de lo abyecto como a la abyección del ideal encarnado en ese verdadero “objeto a” (Lacan, 2005) que parece constituir la voz del tótem del pueblo de ratones. No es posible hacerlo, decíamos, si no es a condición de olvidar provisoriamente nuestro tema, que a continuación se valdrá de otro relato.

“Un informe para una academia” es otra gran historia de animales de Kafka (2003, pp. 222-232) en la que sólo muy tarde descubrimos “espantados” hasta qué punto “nos hemos alejado del continente humano” (Benjamin, 1991a, p. 145). En ella, un simio narra su salida de la animalidad silenciada por medio de la imitación de sus captores humanos. A diferencia de lo que ocurre en *La Metamorfosis*, relato en el cual el hombre devenido insecto ya no habla, pero sigue deseando y pensando como

⁸ “Tenemos, pues, cierta idea de lo que es el canto, y la verdad es que esta idea no se corresponde con el arte de Josefina. ¿Será realmente un canto? ¿No será sólo un silbido? (...) cuando uno está sentado frente a ella se da cuenta: lo que ella silba allí no es un silbido” (Kafka, 2003, p. 254).

⁹ Si bien su silbido no es un sonido estridente, sino “una voz suave, susurrante, confidencial, a veces un poco ronca” (Kafka, 2003, p. 265). Pero luego de contar que Josefina desapareció, el ratón narrador dice: “Su silbido real, ¿era acaso mucho más fuerte y vivaz que el recuerdo que de él tendremos? ¿Era ya en vida de ella algo más que un simple recuerdo? ¿No será más bien que el pueblo, en su sabiduría, colocó tan alto el canto de Josefina para evitar así que se perdiera?” (Kafka, 2003, p. 271).

humano, en esta “sátira de la asimilación” (Friedländer, 2013, p. 61), en cambio, el simio humanizado habla y escribe, pero continúa deseando como animal, como lo prueba su confesa preferencia sexual por una pequeña chimpancé semiamestrada. Él consigue una salida: gana la voz articulada, al precio de entregar el acceso a la totalidad del goce (la añorada libertad), un costo que Kafka simboliza psicoanalíticamente, aludiendo a la castración sufrida por el simio, consecuencia de la segunda bala que impactó en su cuerpo, y que dejó en él, pobre Edipo, una renguera permanente. La mutilación no lo avergüenza, y confiesa no dejar de exhibirla cuando cuenta su historia, a contramano de lo que supondríamos los lectores, sólo para advertir, muy tarde, nuestra propia dificultad para admitir la falta, y nuestra propia vergüenza.

La historia de “La sirenita” (Andersen, 1907, pp. 1-21) es una versión anterior de este tópico que se vale de la metamorfosis: perder la voz es el precio que la criatura marina paga para acceder a la esclavitud del goce humano matrimonial. En cambio, el simio kafkiano entrega su ilusión del absoluto para adquirir la voz y humanizarse: exactamente aquello a lo que se resiste “Yzur”, el simio concebido por Leopoldo Lugones ([1906] 1982). Éste teme confesar a su amo que es capaz de hablar el lenguaje humano: la revelación de su capacidad se le antoja una condena más peligrosa que la brutal esclavitud a la que está sometido. La criatura kafkiana, en cambio, dejó de ser presa imitando al captor: con el dominio de la palabra que nombra a la naturaleza, y con el consumo de bebidas alcohólicas (otro hábito hostil con el cuerpo), conquistó un respeto que sus chillidos no le daban. Como si la apropiación del mundo y la autoagresión fueran rasgos definitorios de lo humano. Luego de su Caída, la palabra fue para él no la promesa de libertad, sino una salida, un medio¹⁰. No sorprende que su discurso se quiera un mero informe: “sólo quiero difundir conocimientos y me limito a informar; también a ustedes, ilustrísimos señores académicos, me he limitado a

¹⁰ Antes de la caída, los lamentos de la naturaleza, escribe Benjamin, “se dejan sentir a partir de la adjudicación del nombrar al hombre; éste es el ejecutor de la sentencia lingüística que conduce al lenguaje divino [la voz del tótem] a un abismo. En el momento en que el hombre da nombre a la naturaleza, ésta queda condenada al silencio, enmudece: de ahí su tristeza” (Benjamin, 2007a, citado por Cohen, 2016, pp. 119-120).

informarles” (Kafka, 2003, p. 232). En efecto, desde la perspectiva de Benjamin (1991), el desplazamiento de la narración del ámbito del habla y la separación de lo músico de la narración son efectos secundarios de fuerzas productivas históricas seculares que instituyen el paradigma de la información. La lógica civilizatoria dominante, subsumida bajo el ideal de la información y de las aspiraciones normativas de la técnica, parecería implicar la represión de la música y el silenciamiento de las criaturas no humanas.

Los rasgos de la literatura kafkiana destacados por Benjamin conservan su índole intempestiva. En nuestra cultura contemporánea, los monos suelen desencadenar risas histéricas “no porque sean inherentemente graciosos (...), sino porque nos gusta mantener las distancias entre nosotros y ellos” (de Waal, 2016, p. 15)¹¹. Nada de esa comicidad defensiva tiene lugar en Kafka. Con su criatura, Kafka amplía el espectro de identificación y los interlocutores posibles del mundo de la vida a través de un dispositivo de extrañamiento que se vale del despliegue rememorado e imaginativo de lo intraducible. Este movimiento extrañador, que pone en crisis el núcleo antropocéntrico de la tradición europea dominante, le interesa a Benjamin. Es significativo a este respecto que Benjamin (1991a) observe el carácter indiscernible de los animales kafkianos y los humanos, y destaque que la importancia que Kafka daba a los gestos y los ademanes le permitía exiliarse del mito de la excluyente centralidad de lo humano. De entre todos los gestos, añade Benjamin (1991a), ninguno “se repite más a menudo en las narraciones de Kafka que aquel del hombre con la cabeza profundamente inclinada sobre su pecho” (p. 156). Esta postura se comprende universalmente, y es más claro aún si lo pensamos en el contexto de la obra de Kafka: es un gesto de culpa y/o vergüenza, que puede estar mezclada con la pena y la humillación.

El desvío de la mirada que rehúye el contacto visual con otros es el gesto del

¹¹ “Cuando se exhibieron los primeros antropoides vivos, nadie podía creer lo que veían sus ojos. En 1835 llegó un chimpancé al zoo de Londres, donde se exhibió vestido de marinero. Le siguió una orangutana a la que le pusieron un vestido. El espectáculo horrorizó a la reina Victoria, que no pudo soportar la visión de aquellos animales, a los que describió como dolorosa y desagradablemente humanos (de Waal, 2019, p. 20).

avergonzado y del culpable. Y bien, ¿vergüenza y culpa ante qué? Traduciendo *El proceso*, Primo Levi propuso que más allá de las razones múltiples e incoherentes que motivan sus autorreproches:

Josef K., al final de su angustioso itinerario, experimenta vergüenza porque existe [un] tribunal oculto y corrupto, que invade todo lo que le rodea, y al cual pertenecen también el capellán de la cárcel y las chicas precozmente viciosas que molestan al pintor Titorelli. Después de todo, este tribunal estaba hecho por hombres, no por Dios, y Joseph K., cuando le clavan el cuchillo en el corazón, experimenta la vergüenza de ser un hombre (2019).

Al leerlo tendemos a creer que el motivo de esta vergüenza es casi una constante de la biología, la especulación de una antropología abstracta y negativa. Amortigua esta sentencia nihilista (y no por eso necesariamente falsa) la consciencia histórica de que la vergüenza a la que se refiere no necesariamente reside en el mero hecho de saberse miembro de la especie *homo sapiens*, sino en la dominancia de la pulsión fraticida del hombre que Kafka y Levi conocen, un tipo humano, es decir, el humano en un sistema que aun después de saberlo instaurado apenas podemos representarnos, y que a ellos les resulta mutua y horrorosamente familiar. Un sistema capaz de arrestar y ejecutar a personas inocentes, sin justificación alguna (Wahnón, 2001). La intuición del checo sobre la vergüenza se expresó en una narración que, tras la experiencia del *Lager* de Levi (2015), se nos aparece como profética. Pese a todas las diferencias, hay un punto de semejanza de esa vergüenza con aquella que actualiza el sonido del instrumento hermanador con que nace la música (el único arte habilitado en el campo de exterminio, como apuntó Quignard, 1998). En los temblores musicales de la voz, en los gemidos de agonía y de placer, en el instrumento-reliquia, el hermano asesinado o el Dios padre ausente dejan oír la escena primaria *unheimlich* (in-familiar, ominosa) de la violencia contra el prójimo/próximo. La violencia y el crimen no del extraño, sino del semejante.

El fraticidio especialmente parece necesitar de la descomposición de la

semejanza entre la víctima y el criminal. Por eso al narcisismo humano no le bastó, como afirmaba Aristóteles (1988, Libro I, 1253a, p. 51), con autoproclamarse el único poseedor de palabra entre los vivientes. Para lograrlo, movilizó ingentes cantidades de energía psíquica a los fines de desconocer los intentos de los seres no humanos para establecer interacciones significativas, y además exigió la erradicación de lo musical de su propia voz, debido a los rasgos que ella comparte con la de los otros animales. Como todo lo que angustia y mueve al deseo, la voz humana no tiene nombre (Agamben, 1982), a diferencia de la voz de los otros animales que, según decimos, “braman”, “balan”, “cantan”, “aúllan”, “trinan”, “barritan”, etc. En la estela de Darwin, Benjamin y Kafka atestiguan que en la fuga contemporánea del cuerpo hacia la información, el canto y la narración recuerdan, en un sentido muy material, nuestra pertenencia a la comunidad de los moribundos, y con ella nuestras pulsiones fraticidas y parricidas, y nuestra deuda con los animales.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1982). *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Giulio einaudi editore.
- Andersen, Hans Christian (1907). *Fairy Tales*. J. M. Dent and Company.
- Aristóteles (1988). *Política*. (Manuela García Valdés, Trad.). Editorial Gredos, texto original del siglo I.V. a.C.
- Benjamin, Walter (1991). El narrador. En W. Benjamin. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 111-134). (Roberto Blatt, Trad.). Taurus.
- Benjamin, Walter (1991a). Franz Kafka. En W. Benjamin. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 135-161). (Roberto Blatt, Trad.). Taurus.
- Benjamin, Walter (2002). Problems in the Sociology of Language. An Overview. En W. Benjamin. *Selected Writings. Volume 3, 1935-1938* (pp. 68-93). (Edmund Jephcott, Howard Eiland, and Others, Trans.). Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los Pasajes [Das Passagen-Werk]* (edición Rolf Tiedmann). (Luis Fernández Castañeda, Trad.). Akal.
- Benjamin, Walter (2007). El significado del lenguaje en el Trauerspiel y en la tragedia [1916]. En W. Benjamin. *Obras, Libro II, Vol. I* (pp. 141-144). Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan

- Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007a). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre [1916]. En W. Benjamin. *Obras*, Libro II, Vol. I (pp. 144-162). Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2007b). Doctrina de lo semejante [1933]. En W. Benjamin. *Obras*, Libro II, Vol. I (pp. 208-213). Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2007c). Sobre la facultad mimética [1933]. En W. Benjamin. *Obras*, Libro II, Vol. I (pp. 213-216). Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2008). Sobre el concepto de historia. En W. Benjamin. *Obras completas. Libro I / Vol. I* (pp. 303-318). Edición a cargo de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada editores.
- Benjamin, Walter (2014). *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*. (Mariana Dimópulos, Trad.). Eterna cadencia.
- Bordelois, Ivonne. (2006). *Etimología de las pasiones*. Libros del Zorzal.
- Cohen, Esther (Ed.). (2016). *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Darwin, Charles (1902). *El origen del hombre: la selección natural y la sexual*. (Alejandro López White, Trad.). F. Sempere y Compañía. (Trabajo original publicado en 1871).
- Darwin, Charles (1998). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. (Tomás Ramón Fernández Rodríguez, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1872).
- De Waal, Frans (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* (Ambrosio García Leal, Trad.). Tusquets.
- De Waal, Frans (2019). *El último abrazo. Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros*. (Ambrosio García Leal, Trad.). Tusquets.
- Di Pego, Anabella (2015). ¿Más allá del humanismo? Walter Benjamin y la cuestión de la animalidad. X Jornadas de Investigación en Filosofía, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7598/ev.7598.pdf
- Drivet, Leandro (2022) Materia de la experiencia. Acerca del “malestar” en la cultura de la narración. *Anthropology & Materialism*, (2).
- Eco, Umberto (1999). *Cinco escritos morales*. (Helena Lozano Miralles, Trad.). Lumen.
- Ekman, Paul (2003). *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*. Henry Holt and Company.
- Foucault, Michel (2003). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Cecilia Frost, Trad.). Siglo XXI editores.
- Freud, Sigmund (1999). Lo ominoso. En S. Freud. *Obras Completas*, Tomo XVII (pp.

- 215-252). (José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, Sigmund (2004). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En S. Freud. *Obras Completas*, Tomo XIII (1-164). (José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1913).
- Freud, Sigmund (2004a). El malestar en la cultura. En S. Freud. *Obras Completas*, Tomo XXI (pp. 57-140). (José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1930).
- Friedländer, Saul (2013). *Franz Kafka. The Poet of Shame and Guilt*. Yale University Press.
- Haddad, Gérard (2022). *El complejo de Caín. ¿Un punto ciego en la teoría freudiana?* (Agustina Blanco, Trad.). Pontevedra.
- Homero (1993). *Odisea*. Introducción: M. Fernández-Galiano. (José Manuel Pabón, Trad.). Editorial Gredos, texto original del siglo VIII a.C.
- Kafka, Franz (2003). *Obras completas III. Narraciones y otros escritos*. (Adán Kovacsics, Joan Parra Contreras y Juan José del Solar, Trans.). Galaxia Gutenberg.
- Lacan, Jacques (2005). Clase del 20 de Noviembre de 1963. En J. Lacan. *De los nombres del padre*. (Sin datos de traductor). Ediciones Paidós.
- Lacan, Jacques (2006). Clase 19, del 22 de Mayo de 1963. En J. Lacan. *El seminario de Jacques Lacan Libro 10: La angustia 1962-1963*. (Daniel Leiva, Trad.). Ediciones Paidós.
- Laplanche, Jean (1996). El muro y la arcada. En J. Laplanche. *La prioridad del otro en psicoanálisis* (pp. 45-64). (Silvia Bleichmar, Trad.). Amorrortu editores.
- Le Breton, David (2021). *El silencio. Aproximaciones*. (Agustín Temes, Trad.). Sequitur.
- Levi, Primo (2015). *Si esto es un hombre*. (Pilar Gómez Bedate, Trad.). Ariel.
- Levi, Primo (2019). Tradurre Kafka. (José Manuel Álvarez-Flórez y José Ramón Monreal, Trans., completado por Iñaki Martínez Ortigosa). Tomado de: “Este tribunal estaba hecho por hombres, Primo Levi”. Disponible en: <https://callelorco.com/2019/06/27/este-tribunal-estaba-hecho-por-hombres-primo-levi/> (consultado el 21/2/2025).
- Levi-Strauss, Claude (1976). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. (Juan Almela, Trad.). Siglo XXI editores.
- Levi-Strauss, Claude (2014). *Somos todos caníbales* (1989). (Agustina Blanco, Trad.). Libros del Zorzal.
- Lugones, Leopoldo ([1906] 1982). Yzur. En L. Lugones. *Las fuerzas extrañas* (pp. 122-131). Arte Gaglianone.
- Quignard, Pascal (1998). *El odio a la música. Diez pequeños tratados*. (Pierre Jacomet, Trad.). Andrés Bello.
- Nietzsche, Friedrich ([1883-1885] 2007). *Así habló Zaratustra*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial.

- Reik, Theodor (1995). El Shofar (el cuerno del carnero). En T. Reik. *El ritual. Estudio psicoanalítico de los ritos religiosos* (pp. 269-440). (Gabriela Rosso, Trad.). Acme-Agalma.
- Steiner, George (2003). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. (Miguel Ultorio, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Trads.). Gedisa.
- Steiner, George (2008). *Los libros que nunca he escrito*. (María Cándor, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Steiner, George (2019). *Necesidad de música. Artículos, reseñas, conferencias*. (Rafael Vargas Escalante, Trad. y Pról.). Grano de Sal.
- Steiner, George (2021). *Después de Babel: Aspectos del lenguaje y la traducción*. (Adolfo Castañón y Aurelio Major, Trad.). Revisión de Fausto José Trejo. Fondo de Cultura Económica.
- Vargas, Mariela S. (2017). Lenguaje, dolor y musicalidad en *La teta asustada*: Una lectura desde Walter Benjamin. *Hispania*, 100 (3), pp. 431-8.
- Wahnón, Sultana (2001). Una sentencia justa para Josef K.: sobre *El proceso* de Kafka. *Revista Isegoría* (25) (2001), pp. 263-279.
- Weigel, Sigrid (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. (José Amícola, Trad.). Editores Paidós.

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.

Demasiado temprano, demasiado tarde: interrupción, aceleración y sincronización en los escritos de Walter Benjamin sobre la revolución, el fascismo y la guerra

*Too Early, Too Late: Interruption, Acceleration, and Synchronization in
Walter Benjamin's Writings on Revolution, Fascism, and War*

Ernesto Manuel Román *

Fecha de Recepción: 01/04/2025

Fecha de Aceptación: 03/06/2025

Resumen: *Tirar del freno de emergencia, disparar a los relojes, hacer de la técnica los nuevos órganos de la sociedad; el pensamiento de Benjamin sobre la revolución no solo está cargado de figuras técnicas sino que, a diferencia de lo que es usual, no la considera solamente como un problema histórico-social, sino que la piensa también como un problema tecnopolítico, en el cual se juega el vínculo entre el cuerpo humano, los artefactos técnicos y la naturaleza. Partiendo de ello, en el presente artículo propongo recorrer las distintas reflexiones que Benjamin desarrolla en torno a la revolución, para argumentar que en ellas se pone en juego un pensamiento sobre la técnica que resalta su relación con diferentes formas de temporalidad. Propondré que Benjamin piensa a la revolución a partir de tres grandes figuras: la interrupción, la aceleración y la sincronización. Esto me permitirá reconstruir la manera en la que Benjamin teoriza sobre la guerra y el fascismo como una desincronización entre las formas sociales de relación y el desarrollo tecnológico y poner en diálogo el pensamiento benjaminiano con diversas tradiciones de pensamiento sobre la tecnología, desde el decrecionismo hasta el aceleracionismo, pasando por la filosofía de Anders o el operaísmo italiano.*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctorando en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). ORCID: 0009-0001-0825-6137. Correo electrónico: ernestoromannavone@gmail.com

Palabras

clave:

Benjamin — revolución — fascismo — guerra — técnica

Abstract:

Pulling the emergency brake, shooting at clocks, making technology the new organ of society; Benjamin's reflections on revolution are not only steeped in technical imagery but also depart from conventional approaches that treat it solely as a historical or social phenomenon. Instead, he frames revolution as a technopolitical problem, one that reconfigures the relationship between the human body, technical artifacts, and nature. Building on this, this article examines Benjamin's various reflections on revolution to argue that his thought articulates a conception of technology deeply intertwined with different forms of temporality. I propose that he envisions revolution through three key figures: interruption, acceleration, and synchronization. This framework allows for a reconstruction of Benjamin's understanding of war and fascism as a desynchronization between social relations and technological development. It also brings his thought into dialogue with diverse traditions of technological critique: from degrowth to accelerationism, including Anders' philosophy and Italian operaismo.

Keywords:

Benjamin — Revolution — Fascism — War — Technology

El concepto de revolución y la tradición de su pensamiento resultan comúnmente, desde una lectura contemporánea, un fósil histórico de la cultura política moderna. Si bien no hemos dejado de vivir en tiempos de catástrofes, si parece que ya no en tiempos de revoluciones. La izquierda revolucionaria, como un campamento gitano o como los comuneros parisinos en el exilio, recorre su diáspora mientras intenta reagruparse con precarios esfuerzos en un entorno hostil. En tal contexto, hablar de la revolución puede parecer anacrónico e improcedente para reflexionar sobre la política y la tecnología actuales. Sin embargo, intentaré mostrar que, en las formas en las que Benjamin piensa la revolución, hay claves ineludibles para un pensamiento tecnopolítico contemporáneo capaz de enfrentar el resurgimiento del fascismo y del militarismo. Hoy nuevamente, como en la época de Benjamin, estos son el peligro mortal que se alza amenazante sobre el horizonte de nuestro tiempo.

Fundamentalmente me interesa un conjunto de figuras, las de la interrupción, la aceleración y la sincronización, a las cuales propondré pensar como cronotécnicas, es decir, como formas que emergen en la intersección entre la técnica y la temporalidad. La figura de la revolución le sirve a Benjamin para pensar al mismo tiempo problemas tan diversos como la dimensión temporal de la técnica, las formas sociales de relación (salario, trabajo, propiedad privada, etc.) o el vínculo entre los artefactos técnicos y el cuerpo humano. En los escritos de Benjamin, la revolución aparece como una tarea estrechamente vinculada a nuestra relación con la técnica y a la relación de esta última con el resto de la naturaleza. Cuando la pensamos de esta manera, la revolución se vuelve una figura temporalmente compleja que, mediante una interrupción y una aceleración, logra calibrar o ajustar temporalmente a los seres humanos con su técnica, logrando una sincronización que permite que ambos se realicen plenamente en el marco de un vínculo armónico con el resto de la naturaleza.

Frenar la catástrofe continua

Comencemos nuestra indagación por la ampliamente citada idea del freno de emergencia. Ésta aparece en las notas que Benjamin escribió para la preparación de las tesis *Sobre el concepto de la historia*. Nos dice así: “Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá sea completamente distinto. Quizá las revoluciones sean, en ese tren en el que viaja el género humano, la palanca del freno de emergencia [*Notbremse*]. (Benjamin, 1974, p. 1232)”¹. La historia de la recepción de este fragmento es notable, pues siendo escrita como una nota mientras su autor escapaba de la Gestapo, terminó siendo un *leitmotiv* de la crítica al progreso. En buena medida porque, distanciándose nada menos que de Marx, la cita permitía poner en cuestión la narrativa del movimiento comunista de la época, cuya máxima podría sintetizarse en la afirmación de Lenin de que el comunismo son los soviets más la

¹ La traducción es nuestra.

electricidad. En concreto, como es sabido, Benjamin se refiere a un pasaje de *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* que fue elevado a *dictum* marxista: “las revoluciones son las locomotoras de la historia” (Marx, 2015, p. 134). Recordemos que los trenes son la figura de la modernización por excelencia: odiados por románticos como Ruskin o Wordsworth por desfigurar la aurática paz de la campiña, adorados con fervor religioso por los sansimonianos como vectores del progreso, los trenes son, junto a los buques a vapor y los telégrafos, la santa trinidad del auge del capitalismo industrial (Traverso, 2022). Destruidores del idilio pastoral, pero también del prestigio aristocrático y de la autosuficiencia local, los trenes impulsaron la cuantificación del espacio y el tiempo (la normalización de husos horarios, los relojes de mano, etc.) dando forma a un mundo en el cual, como Goethe le hace decir a Manfred Osten en *Años itinerantes de Wilhelm Meister*, “todo es velocífero [*veloziferisch*]” (Vedda, 2014, p. 310). Goethe se suma así a una larga lista de intelectuales que afirman que, luego de la revolución francesa, el tiempo parece acelerarse y que, por el contrario, sería conveniente “desacelerar” la marcha de la historia, una idea que guarda estrecho parentesco con la crítica de Burke (2023) a la revolución francesa, la cual según él, violentaría los lentos procesos naturales de transformación social. Por su parte, la actitud de Marx hacia esta aceleración es en buena medida ambivalente; no se le escapan las consecuencias negativas y la degradación de la vida que efectivamente producen, pero considera que estas consecuencias están próximas a desaparecer con la nueva revolución por venir, la comunista. Sin embargo, la tradición marxista posterior tendió a decantar el pensamiento de Marx hacia el modernismo celebratorio de la aceleración, por lo cual la idea de Benjamin de tirar del freno de emergencia, fue leída como una ruptura con el prometeísmo marxista, pues nos dice que la locomotora de la historia debe ser frenada, interrumpida, y no, como decía Marx, desviada por la revolución del carril capitalista por el que marcha, para avanzar por el ramal que la llevaría al comunismo.

No obstante, es interesante notar que Benjamin no habla de un decrecimiento de la marcha, incluso siquiera de una desaceleración. No es un aminoramiento paulatino y

controlado, es un freno de emergencia, desesperada y bruscamente sujetado (con todos los peligros del ladeo y del descarrilamiento). En el contexto de *Sobre el concepto de la historia*, Benjamin nos dice en la quinceava tesis que “la conciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción” (Benjamin, 2008, p. 315). La misma tesis ejemplifica esta conciencia de interrumpir el decurso de la historia con una anécdota de la revolución de julio de 1830: “al atardecer del primer día de lucha ocurrió que, en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó a los relojes de las torres” (Benjamin, 2008, p. 315). Disparar a los relojes es disparar contra la disciplina del tiempo capitalista, contra la producción de un tiempo homogéneo, lineal y calculable. Pero aún más, como destaca el testigo ocular que cita Benjamin, es el intento de detener el tiempo, como hiciera Josué en el relato bíblico en el que le ordena detenerse al Sol y a la Luna.

La figura de la revolución como interrupción es persistente en el pensamiento de Benjamin; tiene un carácter anfibio que le permite ir de la teología a la tecnopolítica sin demasiados cambios. Una de sus primeras articulaciones es el concepto de huelga general proletaria, desarrollado en *Para una crítica de la violencia*. En este polémico artículo de 1921, Benjamin esgrime una posición anarquista, recuperando las ideas que Sorel desarrolla en *Reflexiones sobre la violencia* para elaborar una teoría de la relación entre el derecho, la huelga y la violencia.² Benjamin cita varios fragmentos de Sorel donde este define la diferencia entre huelga general política y la huelga general proletaria. Mientras que la primera busca alguna concesión por parte del Estado capitalista a un grupo concreto de proletarios, la segunda busca la liquidación de la violencia estatal que sostiene a la sociedad de clases mediante la custodia de la propiedad privada. Esta diferencia resuena con la que Benjamin ya había elaborado en el artículo entre una violencia conservadora [*rechtserhaltend*] del derecho y otra instauradora del derecho [*rechtsetzend*]. Ambas forman un círculo en el que se siguen

² Sobre la huelga general proletaria, tal como Benjamin la recupera de Sorel (y cómo este último, a su vez, la recupera de la tradición anarcosindicalista francesa) véase: Pérez López (2016).

la una a la otra y, enfrentándose, secretamente perpetúan el mito en el seno del moderno Estado secular. Para romper esa perpetuación, Benjamin recupera la huelga general proletaria, la cual tendría “como única tarea la eficaz eliminación [*Vernichtung*] del poder del estado” (Benjamin, 2007, p. 197), por lo cual dejaría de ser un mero medio [*bloÙe Mittel*] violento para obtener algo, para ser el medio puro [*reine Mittel*] no violento que deja atrás los poderes mitológicos del Estado y del mercado.³

De la misma manera que el Dios monoteísta es destructor de los dioses y sus mitos, la violencia divina es eliminadora del derecho [*rechtsvernichtend*]. Benjamin argumenta que estas formas de violencia eliminadora (las de Dios y la de la huelga general proletaria) son formas no violentas, pues lejos de articular el uso de la fuerza con la legitimidad política, interrumpen el ciclo mitológico, potencialmente eterno, que se forma entre la violencia constituyente que pone el derecho y la violencia comisarial que lo conserva. En la huelga general proletaria benjaminiana resuenan acordes que podrían llevarnos al *I prefer not to* de del relato *Bartleby, el escribiente* de Melville pues es más una sustracción de la acción, una politización de la fiaca⁴ que se organiza para no hacer nada. Esta idea tiene una muy llamativa encarnación cinematográfica en la película *L'An 01* (1973), codirigida por Doillon, Resnais y Rouch, donde se vive justamente la inminencia y las consecuencias de esta gran huelga general proletaria que eliminaría el trabajo; una auténtica huelga antropológica que se perfila como una transformación radical —y mesiánica— de la existencia. Esta huelga antropológica también puede ser pensada como una forma de clasismo *wu-wei* (de la no-acción taoísta) pues muestra cómo el proletariado no tiene que hacer nada para que el capitalismo caiga, basta sencillamente con dejar de hacer, o —en términos de Agamben— poder no hacer, lo que recuerda al lema taoísta “no hacer nada y que nada quede sin hacerse” (Jullien, 1999, p. 139). La eliminación no violenta, tarea teológica política común al proletariado y a lo divino, es una forma de revolución que ya no

³ Sobre la relación entre el mero medio y el medio puro en el desarrollo de una teoría de la medialidad pura puede consultarse García (2015).

⁴ Hago alusión a la película *La fiaca* (1969) de Ayala.

instituye un nuevo derecho y un nuevo poder, sino que, organiza políticamente a las masas para ‘hacer nada’ y cambiarlo todo.

A estas figuras de la interrupción como eliminación no violenta, Benjamin suma posteriormente, en *Calle de una sola mano*, otras dos que ya hacen alusión a dispositivos técnicos: la “alarma contra incendios [*Feuermelder*]” y el cartucho de dinamita cuya mecha debe ser cortada antes de que la chispa llegue al material explosivo. Estos objetos plantean una temporalidad de la urgencia, una especie de *kairiología* política de la revolución, un tiempo disponible para realizar la interrupción que bien puede ser desaprovechado. El peligro que implica este desaprovechamiento es máximo. Si “el capitalismo no morirá de muerte natural” (Benjamin, 2016, p. 678) eso no implica que su muerte violenta no pueda ser autoinducida. La destrucción de la burguesía está garantizada por sus propias contradicciones internas pero, si no es abolida antes por el proletariado, dicha destrucción se llevará consigo “el desarrollo cultural [*Kulturentwicklung*] de tres mil años” (Benjamin, 2010, p.62), es decir, conducirá a una catástrofe mundial capaz de aniquilar a la humanidad o dejarla al borde de la extinción. Por eso —y quizás sea lo más sorprendente de todo el pequeño texto— el “verdadero político [*wahre Politiker*]” (Benjamin, 2010, p.62) es una especie de ingeniero o técnico, no un caballeresco combatiente, sino un calculador de plazos. Con esta expresión del “verdadero político” Benjamin está aludiendo a lo que alguna vez pensó como la continuación de *Para una crítica de la violencia* dentro un proyecto más amplio al cual llamaba “mi política [*meine Politik*]”⁵. El texto en cuestión sería una revisión crítica de la “novela de asteroides” *Lesabéndio*, lo que establece un sugerente vaso comunicante entre el ensayo del 21 y las reflexiones de Benjamin sobre Scheerbart, resaltando la continuidad entre las formas teológico-políticas y las formas técnico-sociales de la revolución, todas ellas pensadas como figuras de la interrupción. Con esta imagen del verdadero político como técnico (de claras reminiscencias soviéticas)⁶ Benjamin, a contramano de las figuras tecnocráticas del capitalismo,

⁵ Al respecto puede consultarse: Steiner (2001).

⁶ Sobre la figura del ingeniero en la literatura posrevolucionaria rusa, véase: Stites (1991).

pareciera emprender un impulso de politizar radicalmente la ingeniería, sugiriendo que ésta debería poder dominar a los poderes destructivos que habitan en la sociedad, tales como la economía, vuelta una crisis perpetua, o el uso militar de la tecnología química, que permite perpetrar exterminios en masa.

Resulta casi escalofriante pensar que Benjamin llamaba a tirar del freno de emergencia justo antes de lo que se conoce como la gran aceleración y la consolidación del antropoceno (o capitaloceno), es decir, justo antes de que la tecnología humana sea el factor geológico de transformación más importante de la actual época de la Tierra⁷. En vez de tirar del freno de emergencia, el género humano que viaja en el tren de la historia tiró del acelerador. Con la sexta extinción de la vida en el curso, el calentamiento global desencadenado y el fascismo senil apoderándose del poder atómico de occidente, la necesidad de echar mano al freno de emergencia parece más imperiosa (y difícil) que nunca. Por esto es natural que la imagen sea retomada desde formas más o menos definidas de pensamiento decrecentista, en el que abrevan muchas críticas radicales a la idea moderna de progreso, así como también muchas denuncias del colonialismo eurocéntrico. Desde el comunismo decrecentista de Saito (2022) hasta el anarquismo amerindio de Viveiros de Castro (2022), las ideas decrecionistas están profundamente entrelazadas con la crítica a la concepción marxista clásica de que la tecnología capitalista desarrollada es una condición para el comunismo pleno. Por el contrario, las propuestas decrecionistas, suelen llamar a recuperar otras ontologías, otras prácticas y otros vínculos con los no humanos que se opongan al imperativo

⁷ El concepto de antropoceno, contando con múltiples antecedentes, incluso desde el siglo XIX, tuvo un amplio desarrollo a partir del famoso *paper* de Stroemer y Crutzen (2000) y produjo un amplio debate que dura hasta la actualidad y que no solo ha saltado las fronteras entre ciencias naturales y humanas sino que ha atravesado una inflación nominal que se traduce en la existencia de más de 90 neologismos derivados de él (Chwałczyk, 2020). De todos ellos, quizás el más destacable sea el de capitaloceno, acuñado por Moore para destacar que el capitalismo es una forma de organizar la naturaleza, una ecología-mundo, que la ha transformado por completo. Se ve así que el agente de transformación antropogénica de la tierra no es un genérico *anthropos* sino el capitalismo como naturaleza histórica e historia natural. Por otra parte, con gran aceleración, nos referimos al agigantamiento en múltiples frentes de la producción humana a partir de la segunda posguerra y sus consecuencias ambientales (McNeill y Engelke, 2016). No podemos dejar de mencionar que, dentro del ámbito de la teoría crítica, Rosa (2016) ha profundizado sobre las consecuencias sociales de la aceleración, aunque (según creo) su forma de encarar el problema difícilmente resuena con la de Benjamin.

monotecnológico occidental y moderno (Hui, 2019), para el cual la realización de una vida humana plena supone la dominación no menos plena de la naturaleza.

Pero no debemos olvidar que la alarma contra incendios es un aviso para frenar no tanto el desarrollo tecnológico en general, sino más bien su dirección capitalista, la cual no ha dejado de avanzar hacia la destrucción acelerada del planeta, desarrollando los medios para eliminar en masa a los humanos mientras destruye colateralmente el resto de la Tierra. Y, en parte, esa destrucción está realizada, la Tierra es ya un campo de exterminio. El tren de la historia avanza sobre restos humanos y sobre las ruinas de una naturaleza dañada; pero todavía es posible frenarlo, pues la catástrofe no es el muro contra el cual el tren eventualmente ha de estrellarse, sino toda la extensión del recorrido. Como afirma Benjamin en el *Libro de los pasajes*: “que esto ‘ siga sucediendo [so weiter]’, es la catástrofe. Ella no es lo inminente en cada caso, sino lo que en cada caso está dado” (Benjamin, 2016, p. 476) un fin del mundo del que no se puede esperar demasiado, como sugiere Radu con el título de su película.⁸

Los retrocesos de la sociedad

El capitalismo fue ya caracterizado por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* como una fuerza aceleradora: “todo lo sólido se desvanece en el aire” (2014, p. 15). Berman (2001) retomó esta imagen para pensar el elemento literario de la obra marxiana y sus filiaciones fáusticas. El capitalismo, hace que el mundo entero se vea anticuado (esta es la temporalidad que, según Benjamin, intenta apresar Baudelaire) incluso inmediatamente después de haber aparecido; esto provoca rápidamente una obsolescencia prematura de todas las cosas, con lo humano a la cabeza. Los seres humanos parecen ser atrapados por lógicas que se tornan autónomas y se vuelven

⁸ Me refiero a *No esperes demasiado del fin del mundo* (2023). Cabe destacar que en el cine de Radu encontramos una vital y constante presencia del pensamiento de Benjamin.

incontrolables. Como el aprendiz de brujo en la balada de Goethe⁹, el capitalismo termina liberando fuerzas que se escapan de su control:

La sociedad burguesa moderna, con sus relaciones de producción y de cambio, y sus relaciones de propiedad, ha hecho surgir como por encanto tan poderosos medios de producción y cambio, que se asemeja al brujo que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha conjurado. Desde hace varias décadas, la historia de la industria y del comercio no es otra cosa que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las modernas relaciones de producción, contra el régimen de propiedad que condiciona la existencia de la burguesía y su dominio(...). Las fuerzas productivas que [la sociedad] tiene a su disposición no favorecen ya a las relaciones burguesas de propiedad; por el contrario, resultan demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo. (Marx y Engels, 2014, pp. 17-18).

En este pasaje se piensa al capitalismo como un aprendiz de brujo, que conjura fuerzas que no es capaz de dominar enteramente. De ahí que aspectos de la vida social le sean al ser humano tan inmanejables como lo eran las plagas y la vida microbiana para el mundo antiguo. Al chocar con las formas sociales de relación, la civilización y la riqueza capitalistas parecen no encontrar otra forma de seguir desarrollándose que no implique una destrucción violenta de grandes masas de fuerzas productivas o la apropiación, mediante la conquista y/o la invención, de nuevos mercados. En cierto grado de desarrollo, las fuerzas productivas tienden a emanciparse del control humano y a enfrentarse a él de forma destructiva.

Land y el CCRU (Unidad de Investigación de Cultura Cibernética [*Cybernetic Culture Research Unit*]), a partir de 1997, parten de ideas similares para afirmar que el

⁹ Al respecto véase: Wohlfarth (1998).

poshumanismo más radical y consecuente es solo aquel que celebra cómo el capitalismo deja la figura humana atrás y se emancipa como una IA rizomática y plenamente automatizada (CCRU, 2020). Sacrificar al ser humano parece ser, para Land, el rito de paso que el capital debe atravesar para alcanzar su mayoría de edad, cuando por fin abandonará su crisálida humana y se liberará en formas totalmente desterritorializadas, como rayos cósmicos de flujos financieros que animan una poderosa maquinaria a través de toda la galaxia. Curiosamente, Land comparte con el marxismo la idea de que el capital es un poder inhumano, pero en la contienda entre el capitalismo y la humanidad, toma partido por el capital. Este aceleracionismo —vía la lectura que de él hacen Deleuze y Guattari— hunde sus raíces en el llamado “fragmento de las máquinas” de los *Manuscritos de 1857-1858*, en particular en el tan discutido pasaje en el que se menciona al *general intellect*. En este pasaje, Marx (1972) sostiene que el uso intensivo de la ciencia en el proceso de trabajo le resta progresivamente importancia al trabajo vivo humano, volviendo el proceso de producción cada vez más autónomo. Mientras que Marx muestra cómo en este punto se realiza la secreta contradicción por la cual el capital provee las condiciones para ser superado, Land afirma que el capitalismo puede y debe dejar atrás al humano y desplegar al máximo su potencial desterritorializador. Los manuscritos del 57-58 de Marx tuvieron algunas de sus lecturas más radicales en el ámbito del operaísmo y el autonomismo italiano. Bifo (2023), por ejemplo, afirmaba en 1970 que el proletariado debía obligar, mediante una robusta organización y una actitud belicosa contra el trabajo, a que el capital automatice la producción; esto permitiría posteriormente a los trabajadores librarse del trabajo y del capital, cuando se apoderen de los medios de producción y vuelvan obsoleto no ya al ser humano, sino, más modestamente, al propio capitalismo.

Es en este campo problemático, el de la creciente contradicción entre los seres humanos, sus formas sociales de relación y sus medios de producción —campo en el que el CCRU y los autonomistas italianos parecen ser los términos extremos— en el que Benjamin sitúa sus reflexiones sobre la técnica. En ellas, apunta a que el salario y la propiedad privada son arcaicos ordenadores de la vida económico-política y entran

en contradicción con la potencia de los artefactos técnicos. El salario y la propiedad privada se vuelven cada vez más abstractos y carentes de fundamento real, como formas de dominio fosilizadas que persisten arbitrariamente en un ambiente técnico que parece constantemente ponerlas en entredicho. Esta contradicción, en cierto nivel, lleva al capital hacia el fascismo, pues este nunca fue una negación del mercado capitalista por parte de un estado totalitario, sino que es un entramado monopólico militar al que lleva la acumulación capitalista en su fase tardía. El fascismo puede pensarse como la fase del capital en la que la contradicción entre sus medios de producción y sus formas sociales de relación alcanza tal nivel que solo puede ser afrontada por una violencia genocida y ecocida, que estetice y espectacularice la pura exhibición del sacrificio, restaurando las más arcaicas formas de dominación mediante tecnología de punta.

A Benjamin le preocupó largamente, como a Anders, la destrucción en masa que eran capaces de provocar las armas de su época. Resulta sorprendente constatar cómo muchos aspectos de la crítica andersiana de la era atómica estaban ya presentes en las reflexiones benjaminianas sobre los gases venenosos y las tácticas de guerra aérea. Particularmente, la reseña sobre las “Teorías del fascismo alemán” —en la que Benjamin analiza la compilación, editada por Jünger, de la revista *Guerra y guerreros*— pone en juego “la discrepancia [*Diskrepanz*] abismal entre los inmensos medios de la técnica, por un lado, y sus nimios esclarecimientos morales, por el otro” (Benjamin, 2017b, pp. 159-160) que Anders explorará en *La obsolescencia del hombre* (2011) o las *Tesis para la era atómica* (2019). En estas obras, vemos cómo Anders reflexiona sobre la incapacidad para poder imaginar, sensibilizarse y, mucho menos, involucrarse moralmente con la posibilidad de aniquilar a cientos de miles de humanos con solo apretar un botón. Existe un “*desnivel prometeico* [*prometheische Gefälle*]” que radica en la “*a-sincronía del hombre con su mundo de productos*” (Anders, 2011, p. 31), la cual tiene como consecuencia más inquietante que “*entre más grande sea el efecto posible de nuestras acciones, tanto menos capaces somos de representárnoslo, de arrepentirnos o de sentir responsabilidad por él*” (Anders, 2019, p. 176) pues “eliminar a cien mil personas apretando un botón es algo incomparablemente más fácil

que matar a un individuo” (Anders, 2019, p. 176). A este hecho Anders lo denomina “supraliminal”, algo demasiado grande para poder percibirlo. Somos entonces “utopistas invertidos” (Anders, 2019, p. 175), pues exactamente al contrario que los utopistas, los cuales podían imaginar un mundo que eran incapaces de producir en la práctica, nuestra condición contemporánea es la de ser incapaces de imaginar aquello que efectivamente hacemos. Actuamos en una especie de ceguera imaginativa, porque “podemos crear la bomba de hidrógeno, pero no alcanzamos a imaginar las consecuencias de lo hecho” (Anders, 2011, p. 32), e incluso afectiva, dado que “podemos matar bombardeando a cientos de miles, pero no llorarlos o sentir pesar por ellos” (Anders, 2011, p. 32). Estos desniveles, no solo desincronizan nuestras aptitudes éticas del poder de nuestra técnica, sino que vuelven obsoleto y anticuado al propio cuerpo humano que comienza a sentir vergüenza de su pequeñez y sueña con ser él mismo un producto (fantasía apreciable en la idea del *selfmade men* americano).

Anders señala que el desacople prometeico ya fue en parte advertido por el marxismo pero, según él, este último redujo la discrepancia a la contradicción entre la base material y la superestructura ideológica, por lo cual fue incapaz de dar cuenta de los desniveles entre el hacer y el imaginar, el actuar y el sentir o entre el cuerpo y los aparatos técnicos. Como si le respondiera desde el pasado a su primo segundo, Benjamin parece elaborar, en sus reflexiones sobre la técnica, precisamente una teoría marxista que da cuenta de estas asincronías planteadas por Anders. Ya en 1925, en un artículo periodístico titulado “Las armas del mañana”, se plantea una imagen de la posible guerra química masiva que preocupaba a Benjamin:

Veamos una imagen que no tiene relación en absoluto con las utopías de Wells y Verne: por las calles de Berlín se extiende, un radiante día de primavera, un olor a violetas. Esto dura sólo unos minutos, y luego el aire se vuelve sofocante. Quien no logre alejarse perderá el sentido a los pocos minutos. Si nadie lo saca de ahí, se ahogará. Todo esto puede suceder sin que hayamos visto ni un avión en el aire, sin oír el zumbido de una hélice. El cielo estaba claro y el Sol relucía.

Pero, invisible e inaudible, a unos 5000 metros de altura, una escuadrilla aérea vierte clorofenol, gas lacrimógeno, el “más humano” de todos los medios recientes, que ya fue empleado en la última guerra. (Benjamin, 2010, p. 428).

Estos gases, para los cuales resultan totalmente inefectivos los búnkeres subterráneos (pues son más pesados que el aire y tienden a buscar los lugares más bajos) pueden eliminar toda forma de vida animal y vegetal (o del reino que sea) en un radio de kilómetros. En 1929, Benjamin todavía sostenía, con particular humor negro, en su ensayo *El surrealismo*, que debemos tener “confianza ilimitada en la IG Farben y en la pacífica modernización de la *Luftwaffe*” (Benjamin, 2007, p. 315). Como ha sido señalado varias veces, esta confianza fue macabramente confirmada en los campos de exterminio, donde el cianuro de hidrógeno (el ácido prúsico, llamado *Zyklon B*) fue utilizado para industrializar el genocidio, realizado en tiempo récord, gracias a la colaboración de IG Farben con el régimen nazi (Löwy, 2004). Al mismo tiempo, si bien los gases no volvieron a usarse masivamente en los campos de batalla de la segunda guerra mundial, los grandes ataques de bombardeos, como los que nos recuerda Sebald en *Historia natural de la destrucción* (2003) que arrasaron ciudades alemanas, fueron una realidad no tan distinta a la imagen que nos proponía Benjamin de la guerra química, por no hablar del uso de las armas atómicas por parte del ejército norteamericano y del amplio uso de armas químicas que este, junto a empresas como Monsanto, hicieron en el sudeste asiático y en la península de Corea.

Siguiendo los trazos de su reseña sobre *Guerra y guerreros*, Benjamin propone (en una importante nota al pie en la segunda redacción de *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*) pensar a la revolución como un acelerador [*beschleunigen*] de las relaciones sociales, como la fuerza capaz de dominar no a la naturaleza, sino a los demoníacos poderes de la sociedad (Benjamin, 1989, p. 360). Es en esta segunda versión del ensayo sobre la obra de arte donde Benjamin desarrolla el concepto de segunda técnica, el cual intenta capturar lo distintivo de las tecnologías de la segunda revolución industrial frente a las anteriores, entendidas conjuntamente como

primera técnica. Benjamin diferencia la primera técnica de la segunda alrededor de una serie de puntos críticos: el fatalismo (de una vez por todas [*Ein für allemal*]) frente a la repetibilidad (una vez no es ninguna [*Ein mal ist keinmal*]), el fundarse en el sacrificio frente al estar fundado en el juego [*Spiel*], un grado máximo de participación del cuerpo humano en el proceso técnico frente a la autonomización de la tecnología de la intervención corporal humana (Benjamin, 1989, p. 359). Luego de esta delimitación, Benjamin nos dice que la nueva técnica solo logrará liberarse cuando “la estructura económica de la humanidad se haya adaptado [*angepaßt haben wird*] enteramente”¹⁰ (Benjamin, 1989, p. 360) a ella. Acelerar la adaptación [*Anpassung*] entre las fuerzas productivas y la estructura económica de la humanidad es la principal meta de la revolución (Benjamin, 1989, p. 360).

Si volvemos al punto con el cual comenzamos este apartado, el del capital como aceleración, podemos notar que quizás el principal problema tanto del autoproclamado “aceleracionismo de izquierda”¹¹ como de sus críticos¹² es que aceptan la aceleración capitalista como la única forma posible, bloqueando la posibilidad de pensar multiplicidad de vectores de aceleración, los cuales pueden cancelarse mutuamente. La aceleración capitalista, es una velocidad maligna que hace aparecer las mercancías y las modas de apenas unos años atrás como fósiles del Eoceno o el Mioceno (Benjamin, 2016, p. 554) y que, principalmente hace obsolescente y anticuado al mismo ser humano, mientras ralentiza o incluso detiene toda forma de transformación y experimentación social. Seguimos organizando nuestra vida económico-política en base a categorías (propiedad privada, salario, capital, crédito, etc.) que, en lo esencial, apenas han cambiado desde hace por lo menos dos siglos; incluso la tecno-utopía capitalista (así como también las distopías y el *cyberpunk*) proyectan que esas pueden permanecer idénticas cuando la vida abandone la Tierra y que, de transformarse, tanto en la actualidad como dentro de miles de años, será en un sentido regresivo tecnofeudal.

¹⁰ La traducción es nuestra.

¹¹ Un claro ejemplo del aceleracionismo de izquierda lo podemos encontrar en: Srnicek y Williams (2017).

¹² Véase, por ejemplo: Danowski y Viveiros de Castro (2019).

Toda aceleración, entonces, implica también una detención, un freno. El capitalismo también ha tirado de su propio freno de emergencia: el que bloquea toda transformación social radical. De lo que se trata, en Benjamin, es de invertir esta relación, frenar lo que el capital acelera, acelerar lo que el capital frena. Esta forma de aceleracionismo, en la cual nos introducen las notas del ensayo sobre la obra de arte, propone una rápida y radical transformación social para adaptarla a los potenciales de la técnica moderna. No pone el acento en la necesidad de desarrollar tecnologías nuevas, sino que afirma que la tecnología ya existente posee potenciales insospechados. Puede devenir el medio puro en el que los humanos y los no humanos entrelazan sus modos de existencia para una común liberación.

Excursus sobre las lecturas benjaminiana y marcusiana de Fourier

En un pasaje particularmente significativo de *Eros y civilización* (2002) —que fue recuperado por Fisher en su último proyecto, *Comunismo ácido* (2021)— Marcuse afirma una idea cuya cercanía a las de Benjamin es tanto más llamativa cuando notamos, como hace Wohlfarth (2016), que no pudo haber leído los textos donde Benjamin aborda estos problemas. Dice Marcuse:

La civilización tiene que defenderse a sí misma del fantasma de un mundo que puede ser libre. Si la sociedad no puede usar su creciente productividad para reducir la represión (porque tal cosa destruiría la jerarquía del *status quo*), la productividad debe ser vuelta contra los individuos; llega a ser en sí misma un instrumento del control universal. El totalitarismo se extiende sobre la reciente civilización industrial dondequiera que los intereses de dominación prevalecen sobre la productividad, conteniendo y desviando sus potencialidades. (Marcuse, 2002, p. 82).

La cercanía con Benjamin es más intensa aún si tenemos en cuenta que, sobre el final de *Eros y civilización*, Marcuse se refiere elogiosamente a “la transformación del trabajo en placer” (Marcuse, 2002, p. 190) como “la idea central de la gigantesca utopía social de Fourier” (Marcuse, 2002, p. 190). El interés por Fourier, persistente para ambos pensadores alemanes, los lleva a afirmar que es necesaria una experimentación radical con las formas de vida y sus culturas materiales. Klossowski, al final de su semblante de Benjamin, cuenta que los miembros de *Acéphale* se interesaron por la idea benjaminiana de un falansterio renovado¹³, en el que la afectividad, el placer y el trabajo se entrelazarían en todo tipo de complejos dispositivos o máquinas deseantes capaces de poner en entredicho el vínculo entre auto represión del deseo y realización del trabajo que ya Hegel había famosamente desarrollado en la *Fenomenología del espíritu*. Según Klossowski, Benjamin pensaba que:

La puesta en común de los medios de producción permitiría sustituir las abolidas clases sociales por una redistribución de la sociedad en *clases afectivas*. Una producción industrial libre, en vez de esclavizar la afectividad, ampliará sus formas y organizaría su intercambio; en este sentido, el trabajo se convertiría en el cómplice de los deseos, y dejaría de ser su compensación punitiva. (Klossowski, 2011, p. 1).

Fourier, dice Benjamin en el *Libro de los pasajes*, piensa al falansterio como una máquina hecha de humanos, un artefacto que hay que perfeccionar y calibrar todo el tiempo (Benjamin, 2016, p. 639). Uno de los ejemplos más iluminadores que nos presenta Benjamin es el de la organización de los niños en el falansterio. Éstos, eran divididos en dos grupos según presentaran un temperamento más calmo o activo: los primeros, *les petites bandes*, realizaban labores de jardinería agradables y poco exigentes, mientras que a los segundos, *les petites hordes*, se les destinaba a cuadrillas de limpieza, donde pudieran dar rienda suelta a su gusto por la mugre, al tiempo que

¹³ Sobre el falansterio renovado véase: López (2017).

vigilan y castigan los crímenes contra los animales (Benjamin, 2009, p. 174)¹⁴. En este juego de correspondencias entre pasiones y temperamentos, con tareas útiles para la sociedad y dinámicas de relación entre grupos sociales, Benjamin rescata de Fourier una auténtica ingeniería (una verdadera política) de las formas sociales. Otro ejemplo interesante es el de las cocinas “societarias” de los falansterios, que harían más vitales y compartidas las comidas, permitirían mejores (y más sabrosos) alimentos con mucho menos trabajo, además de implicar un significativo ahorro energético que puede mejorar los bosques y el clima (Fourier, 2008, p. 46).

De las revueltas de esclavos de la técnica al devenir *cyborg* de la revolución

Hasta ahora hemos pensado la revolución como una interrupción de la catástrofe continua y como una aceleración de las formas sociales de relación, que permita hacer que éstas puedan aprovechar el verdadero potencial de la técnica moderna y conjurar sus peligros. La revolución es, entonces, una manera de zanjar aquello que Anders llama el desnivel prometeico y por tanto, una *sincronización*, un ajuste de la brecha temporal que impedía la coordinación entre vínculos humanos y vínculos técnicos en ensamblajes no destructivos. Una figura vuelve recurrentemente en los textos de Benjamin: el proletariado debe hacer que la técnica moderna se incorpore a su tecnocuerpo colectivo como sus nuevos órganos, como se afirma en la ya mencionada nota al pie de la segunda versión del ensayo sobre la obra de arte: “las revoluciones son inervaciones del colectivo [*Innervationen des Kollektivs*], o más precisamente, intentos de inervación de un nuevo colectivo, históricamente inédito, que encuentra sus órganos en la segunda técnica [*das in der zweiten Technik seine Organe hat*]”¹⁵ (Benjamin, 1989, p. 360).

¹⁴ Sobre las pequeñas hordas y las pequeñas bandas, tal como las recupera Benjamin para su propia utopía pedagógica, véase: Schérer (2010).

¹⁵ La traducción es nuestra.

Un aspecto interesante del modelo —que hoy llamaríamos *cyborg*— de Benjamin es que parte de lo colectivo; para él, el cuerpo colectivo es el verdadero sujeto de la agencia material, sobre todo a la hora de pensar el vínculo entre los seres humanos y su tecnología. Este paradigma ‘colectivista’ de Benjamin, recuerda, sin embargo, a los ensambles de DeLanda (2021) o los actores red de Latour (2008), es una teoría del cuerpo que piensa la agencia material solo a partir del entrelazamiento de formas heterogéneas y múltiples de existencia: seres humanos, artefactos técnicos, pero también, animales, plantas, minerales y otros elementos, hasta incluir potencialmente, como ya había sugerido Marx en sus manuscritos de 1844 (2004), a la totalidad del planeta. Tal como se afirma en un texto sobre Scheerbarth de 1922 “la tierra forma un cuerpo único conjuntamente con la humanidad [*die Erde mit der Menschheit zusammen einen Leib bildet*]” (Benjamin, 2017a, p. 197). Y en efecto, de modo similar a Marx, quien nos habla de un “cuerpo inorgánico [*unorganischen Körper*]” (Marx, 2004, p. 112) de la humanidad, Benjamin piensa ya tempranamente la corporalidad humana a partir de la dualidad entre *Körper* y *Leib*, cuerpo físico y cuerpo viviente, siendo el cuerpo efectivo y viviente el construido por el colectivo en el medio de su técnica¹⁶. Es la *tékne*, según Benjamin, la que le estaba construyendo una nueva *physis* a la humanidad, un nuevo tecno-cuerpo colectivo, tal como se afirmaba ya en “Hacia el planetario”, la última sección de *Calle de dirección única* (Benjamin, 2010, p. 88) y se repite al final del ensayo sobre el surrealismo. Porque, según se afirma en el *Libro de los pasajes*, la oposición entre técnica y naturaleza es totalmente estéril, más vale pensar a la técnica como una “nueva configuración de la naturaleza [*neuen Naturgestalt*]” (Benjamin, 2016, p. 395). Esto vale tanto para la naturaleza extrahumana como para la propia naturaleza humana o, mejor dicho, para el propio cuerpo viviente del colectivo. Aquí podemos retomar el motivo andersiano de la discrepancia entre lo que podemos hacer y lo que podemos imaginar y entre el cuerpo y los aparatos. Pues si, en “Experiencia y pobreza”, podría hablarse del “frágil cuerpo humano [*gebrechliche*

¹⁶ Al respecto puede consultarse Hlebovich (2022).

Menschenkörper” (Benjamin, 2007, p. 217) en el escenario de las fuerzas destructivas que desataba la técnica, en el párrafo final del ensayo sobre el surrealismo, es la técnica la que le organiza una nueva *physis* al cuerpo viviente colectivo, pero solo bajo la condición de que el espacio corporal [*Leibraum*] se conjugue con el espacio de las imágenes [*Bildraum*] (Benjamin, 2007, p. 316). Lograr una auténtica inervación con los artefactos modernos, zanjar el desajuste entre el cuerpo humano y los productos de la técnica solo será posible dentro de un espacio de imágenes, lo que implica volver a garantizar que lo que podemos hacer, también podamos imaginarlo. Cuerpos y artefactos logran ensamblarse en una nueva configuración de la naturaleza humana solo en el espacio de las imágenes, pero de imágenes cargadas de deseo, imágenes oníricas, como las de la embriaguez del hachís (que, según el ensayo, hay que ganar para la revolución y no dejar libres para su coptación por el fascismo) o las del cinematógrafo. Como ha mostrado Hansen (2019), Benjamin ve en el cine (en las películas experimentales soviéticas, en el cine surrealista o incluso en las películas de Mickey) el lugar privilegiado donde la humanidad puede ejercitarse en las reacciones y apercepciones necesarias para inervar a la segunda técnica y para entrenarse en el juego conjunto [*Zusammenspiel*] con la naturaleza (Benjamin, 1989, p. 359). Es dentro de esta constelación problemática que Benjamin articula un tipo de materialismo particular, al cual llama antropológico, que se opondría al materialismo metafísico de la ortodoxia soviética, pero que sería un íntimo aliado del materialismo histórico.¹⁷

Volviendo ahora al ensayo sobre la obra de arte, podemos destacar que, si la humanidad no logra este juego armonioso con la naturaleza, si no logra incorporar de forma nerviosa y sensorial a los artefactos de la nueva técnica, ésta se desplegará como una máquina aniquiladora; el avión automático dirigido por ondas hertzianas devendrá (y efectivamente lo hizo) un *drone* teledirigido que cae sobre supuestos ‘terroristas’ que han sido identificados con inteligencia artificial (la cual incluso ha contabilizado también cuántos daños colaterales habrá). Esto nos conduce al problema de la

¹⁷ Sobre la tradición del materialismo antropológico véase: López (2023).

“malograda recepción de la técnica [*verunglückte Rezeption der Technik*]” (Benjamin, 2009, p. 78) que Benjamin desarrolla en el ensayo sobre Fuchs. Al igual que en la tesis onceava de *Sobre el concepto de la historia*, este ensayo sostiene que el proletariado no pudo apropiarse de la técnica porque hizo suya la concepción positivista burguesa de que ésta debe consistir en dominar a la naturaleza y, mediante el trabajo, liberar a los seres humanos (Benjamin, 2008, p. 192). Al estar las instituciones de la clase cada vez más comprometidas con el orden y las ciencias burguesas, esta visión llevó al conformismo político, a la impotencia contra el ascenso del fascismo y a la complicidad con el saqueo colonial. Contra esta triste normalización epistemológica de clase, Benjamin contrapone un pensamiento que va más allá de la contraposición entre la naturaleza y la técnica.

Aparece entonces en Benjamin, como ha mostrado Belforte (2016), la idea de una utopía de la primera naturaleza, es decir, una utopía referida a los problemas del cuerpo viviente, tales como la infancia, el amor o la muerte. Curiosamente, desde este punto de vista, Sade es tan utópico como Fourier, pues ambos aspiran a la realización inmediata de proyectos utópicos en relación al uso de los placeres y a las formas de morir. Esta utopía del cuerpo, según Benjamin, debe marchar junto con la utopía de la segunda naturaleza, aquella que versa sobre las formas de organización sociales y sobre los desarrollos de la técnica. Si las realizaciones de la utopía de la segunda naturaleza, como llegar a la estratósfera o liberar a los humanos del trabajo asalariado, no se enlazan con nuevas formas de sexualidad y nuevos vínculos con los ciclos reproductivos — nuevas maneras de amar, de nacer y de criarse, nuevas maneras de morir— el impulso utópico de la revolución tenderá a decaer. El problema en Rusia, nos dice Benjamin, es que las utopías de la segunda naturaleza relegaron a las de la primera, perdiéndose así un componente crucial de la energía revolucionaria:

Los problemas de la segunda naturaleza, los sociales y los técnicos, deben estar muy cerca de resolverse antes de que los de la primera -el amor y la muerte- vislumbren sus contornos. Por supuesto, algunas de las mentes previsoras de la

revolución burguesa no querían admitir eso. Sade y Fourier proyectan la realización inmediata de una vida humana dedicada al placer. En contraste, en Rusia se ve que este lado de la utopía retrocede. En cambio, la planificación de la existencia colectiva se combina con la planificación técnica a escala planetaria integral (no es casualidad que las incursiones en el Ártico y en la estratósfera se encuentren entre las primeras grandes hazañas de la Unión Soviética pacificada). (Benjamin, 1989, pp. 665-666).

En esta nota de la segunda versión del ensayo sobre la obra de arte, Sade y Fourier, la utopía de la sexualidad y el placer, actúan en contraplano de los logros sociales y técnicos de la Unión Soviética, el comunismo realmente existente. Los logros de la técnica, dice Benjamin, pueden ir tan lejos como quieran, hasta el polo o la estratósfera, pero mientras no se transformen *Eros* y *Tánatos*, como nos dice Wohlfarth (2016), la auténtica revolución está apenas comenzando. A la dialéctica entre utopistas de la primera naturaleza, como Sade o Fourier, y utopistas de la segunda, como la Unión Soviética, se opone el lema nazi de Sangre y Tierra [*Blut und Boden*]. La primera parte del lema parece hacer alusión a las concepciones racistas del nazismo, que veía a la salud del pueblo alemán como la extirpación de los elementos patógenos (judíos y comunistas) que lo infestaban. Esta idea se contrapone a la utopía de la primera naturaleza que “querría convertir su medicina en un campo de juego [*Tummelplatz*] para todos los microbios”¹⁸ (Benjamin, 1989, p. 666), lo que parece ser casi una temprana reivindicación de un concepto simbiótico o, por lo menos, una idea abierta y colectiva de salud. Por su parte, la otra mitad del lema, que se refiere a la tierra o el suelo patrio, “va en contra de la utopía de la segunda naturaleza, cuya realización debería ser un privilegio del tipo de ser humano que asciende a la estratósfera para arrojar bombas”¹⁹ (Benjamin, 1989, p. 666). Los logros de la segunda técnica serán, para el fascismo, patrimonio monopólico de la autodestrucción de la humanidad. Y así como Benjamin

¹⁸ La traducción es nuestra.

¹⁹ La traducción es nuestra.

ve que, para los nazis, solo vale la pena ascender a la estratósfera para arrojar bombas, hoy vemos a los multimillonarios soñando con apoderarse de la Luna, de los asteroides o de Marte, para escapar de la devastación que produjeron en la Tierra y para seguir enriqueciéndose con el saqueo de sus recursos.

Hombres metalizados vs. robots proletarios

Benjamin, en sus reflexiones políticas, habla siempre del proletariado como el sujeto de la revolución, incluso antes de incorporar plenamente el marxismo en su trabajo. Proletario, sin embargo, no es exactamente lo mismo que trabajador. La clase trabajadora, era en la época de Benjamin una identidad política integrada en el régimen, poseía sus partidos políticos, sus sindicatos e instituciones reconocidas. El proletariado, por el contrario, es la parte de los sin parte, la variopinta cuadrilla de los oprimidos, la parte de la sociedad a la que solo le interesa dejar de existir. Rediker y Linebaugh (2024) muestran cómo, antes de que la idea de clase obrera inglesa se impusiese, las luchas se articulaban en Inglaterra y sus colonias en torno a lo que llaman el proletariado atlántico, en el cual fluían y se confundían diversos sujetos sociales oprimidos: los africanos secuestrados y sometidos a la esclavitud; los irlandeses también en condiciones de esclavitud, pero por contrato; los nativos americanos masacrados y expulsados de sus tierras; el campesinado inglés expropiado y sometido al trabajo asalariado; las mujeres campesinas, obligadas a retirarse de la vida pública por la cacería de brujas y el patriarcado del salario; todos estos afluentes confluyen en el torrente proletario.

Proletarios son los desposeídos en tanto luchan y se sublevan contra el estado del mundo, por eso no tienen una identidad y agenda específicas como sujetos sociales, sino que impugnan la sociedad de clases en su conjunto. En el proletariado, según Benjamin, las identidades se distienden y se da lugar a un tipo de masa, la masa proletaria, muy distinta de la pequeñaburguesa: mientras que esta última es compacta y se entrega a la furia homicida y al linchamiento, la primera es distendida, relajada

(Benjamin, 1989, p. 370). Las identidades y las luchas se distienden cuando tienen por fundamento a la solidaridad: “la distensión de la masa proletaria es obra de la solidaridad [Die Auflockerung der proletarischen Massen ist das Werk der Solidarität]”²⁰ (Benjamin, 1989, p. 370). Es la solidaridad la que permite la distensión de esta multiplicidad en devenir que es la subjetividad proletaria. Y el mismo Benjamin pensaba que esta solidaridad y esta distensión podían y debían rebasar la frontera de lo humano. En efecto, Benjamin usa constantemente la expresión criatura [*Kreatur*] para aludir a una figura no antropocéntrica de los oprimidos, las criaturas serían los seres del mundo en tanto están unidos por un mismo padecimiento; criaturas son los condenados de la tierra [*les damnés de la terre*] humanos o no humanos, pues están igualmente sometidos al poder soberano y su estado de excepción permanente. Por eso, como ha mostrado López (2023), Benjamin perfila un materialismo creatural, compañero del materialismo antropológico, que distiende las jerarquías, las propiedades y los límites entre los humanos, los artefactos, los animales, los muertos o incluso las piedras y los seres inorgánicos. Siguiendo esta dirección, el pensamiento de Benjamin parece abrir la posibilidad de considerar que las criaturas no humanas bien podrían unirse a las filas del proletariado. Esto llevaría a Benjamin a postular algo no muy distinto a aquella mezcla poshumanista de anarquismo y comunismo que Morton (2019) practica en su libro *Humanidad*: la idea de una solidaridad con las personas no humanas. Si el poshumanismo capitalista es la subsunción del mundo bajo la inhumana y abstracta realidad del capital, el poshumanismo comunista es un relajamiento de los límites antropológicos (López & Pérez López, 2022), donde lo humano se reencuentra con lo no humano más allá del poder, la explotación o las jerarquías.

Es por esto que, la forma en la que Benjamin piensa a la revolución, toma a la técnica —al igual que a la naturaleza— como potencial sujeto de la liberación, como otro colectivo oprimido más y no como medios para garantizar la emancipación humana. En *Teorías del fascismo alemán* Benjamin nos dice “toda guerra por venir es

²⁰ La traducción es nuestra.

al mismo tiempo una sublevación de esclavos de la técnica [*Sklavenaufstand der Technik*]” (Benjamin, 2017b, p. 160). Esta afirmación, que será reproducida al final del ensayo sobre la obra de arte, es sumamente evocadora y permite pensar también una revuelta de esclavos de la naturaleza, a la cual no es muy forzado llamar calentamiento global y agotamiento de recursos. La técnica o la naturaleza se revelan mediante actos violentos que en última instancia buscan destruir a los humanos, de entre los cuales no son capaces de diferenciar a sus verdaderos opresores. En su reseña sobre *Guerra y guerreros*, Benjamin habla de soldados “que llevan su Klages en la mochila” (Benjamin, 2017b, p. 174), haciendo alusión al autor de *Sobre el eros cosmológico o El espíritu como adversario del alma*. En su reseña al libro de Bernoulli *Johann Jacob Bachofen y el simbolismo de la naturaleza* Benjamin explica la filosofía de Klages en los siguientes términos:

Klages busca restituir a la memoria humana de miles de años de olvido, se encuentran las llamadas ‘imágenes’ [*Bilder*], consideradas como los componentes reales y efectivos en virtud de los cuales un mundo más profundo, que sólo se revela en el éxtasis, se abre paso en el mundo de los sentidos mecánicos por medio del hombre. Las imágenes, sin embargo, son almas [*Seelen*], sean de cosas o de seres humanos; lejanas almas del pasado forman el mundo en el que la conciencia del primitivo, que es comparable a la conciencia onírica de la gente de hoy, recibe sus percepciones.²¹ (Benjamin, 1972, p. 44).

La filosofía telúrica del alma de Klages —quien en el folleto *El ser humano y la tierra* habla incluso de la degradación material del planeta— es en buena medida recuperada por Benjamin para pensar cómo los escritores protofascistas vivencian la matanza mecanizada como un éxtasis que, incluso si no son del todo conscientes de ello, intenta restaurar la perdida comunicación con el cosmos, que los antiguos encontraban en la embriaguez [*Rauch*] colectiva. En el último apartado de *Calle de dirección única*,

²¹ La traducción es nuestra.

Benjamin afirma que la primera guerra mundial fue un gran galanteo con el cosmos [*große Werben um den Kosmos*], cuyo objetivo era celebrar nuevas nupcias [*Vermählung*] con los poderes cósmicos [*kosmischen Gewalten*] (Benjamin, 2010, pp. 87-88). Los mares retumbaron con el estruendo de las hélices de barcos y submarinos; proyectiles de grueso calibre, aeronaves y nubes de gas venenoso desgarraron los cielos; y la tierra fue penetrada con trincheras, toneladas de explosivos y corrientes eléctricas; mientras millones de cuerpos humanos eran triturados en esta boda de sangre que, según Wohlfarth (2002), es teorizada por Benjamin como una suerte de retorno del reprimido *eros* cosmogónico. Tal parece ser la dote en cuerpos humanos que la cosmopolítica del fascismo está dispuesta a sacrificar en su intento de recuperar un vínculo originario entre los humanos y la Tierra.

El fascismo desata —y finalmente es consumido por— la revuelta de esclavos de la técnica, deja que ésta se subleve momentánea y localizadamente contra sus víctimas para perpetuar su sometimiento, su uso como instrumento de dominio. En última instancia, como recuerda Toscano (2023) que afirma Benjamin: el fascismo ocupa siempre el espacio de una revolución que no tuvo lugar y, por esto, es tardío desde su mismo inicio. En él opera una mitología reconvertida en hiperción reaccionaria para estetizar la matanza humana mediante la apelación a un vínculo más profundo con la Tierra. Una gran imagen de esta aterradora figura la provee Jünger en *El Bosquecillo 125* cuando habla de los cuerpos muertos por los bombardeos, que en los pozos de barro van disolviendo sus siluetas en la tierra —en lo que parece una integración perfecta del suelo y la sangre— hasta que la imagen humana se vuelve una mera conjetura: “encontré numerosos caídos; en algunos casos eran sus pálidos rostros lo único que de los embudos llenos de agua emergía; en otros los cuerpos estaban ya enteramente cubiertos por el cieno, de manera que sólo cabía conjeturar la figura humana” (Jünger, 2013, p. 214).

Siguiendo de cerca la obra de Brecht *Tambores en la noche*, Jesi argumenta en *Spartakus: simbología de la revuelta* (2014), que la rebelión parcial, la revuelta, pone en juego formas míticas de superación del orden injusto en las que sobreviven prácticas

sacrificiales, cuyo objetivo en última instancia es vincularse con una eternidad más allá del mundo y sus poderes. El orden mítico se perpetúa en la revuelta a través de su misma suspensión. Con la idea de la guerra mecanizada como revuelta de esclavos de la técnica, Benjamin se aproxima curiosamente al tema de la robótica de Čapek y Asimov. En efecto, la palabra robot proviene del checo *robota*, que es el nombre de los seres orgánicos sintéticos que trabajan para los humanos en RUR, la obra teatral de Čapek (2021) en la que aparece por primera vez la palabra. La idea benjaminiana de una revuelta de esclavos de la técnica parece sugerir que, lejos de esperar la rebelión de las máquinas en un amenazante futuro abierto por la automatización o la inteligencia artificial, deberíamos entender que las máquinas ya se han rebelado y se encuentran en estado de rebelión permanente en las incontables guerras que se suceden sobre el horizonte de la eventual aniquilación atómica. Por su parte, a la hora de pensar el vínculo entre cuerpos humanos y artefactos, Jünger no ve mayor integración posible entre ambos que la matanza industrializada. Cuando habla de los aviadores, en *El Bosquecillo 125*, comenta que ellos se compenetrán tan perfectamente con su avión como el australiano con su *boomerang* (Jünger, 2013, p. 161). En otra ocasión de éxtasis bélico, Jünger hace hablar al motor de un camión, el cual aprovecha tal prosopopeya para arengar a la tropa vociferando que nunca guerreros de ninguna época fueron a matarse con armas tan poderosas y destructivas (Jünger, 2013, p. 113). En medio de la tormenta de acero de la primera guerra mundial, esta soldadesca se erige, según Jünger, entre las explosiones y las nubes de gas venenoso, entre las moles de metal y de hormigón, como el cumplimiento de la promesa de la metalización del cuerpo humano, como expresa Marinetti en el fragmento del *Manifiesto futurista* que Benjamin cita en el ensayo sobre la obra de arte. Pero en realidad, tras ese precario velo mitológico no hay nada más que una brutal matanza, una manera desapasionada de matar, que pierde en la guerra mundial el último resto de heroísmo que pudiera quedarle. Jünger y los autores de *Guerra y guerreros* quieren, según Benjamin, construir la idea de una guerra eterna y ontologizar a la figura del guerrero. Pero quienes batallan en estos modernos campos de matanza son mucho más las nubes de gas tóxico, los tanques, las bombas o

los cañones que los propios soldados, reducidos a frágiles y reemplazables cuerpos contra los que se aplican estas fuerzas destructivas. Todo el arte de la guerra, toda experiencia estratégica, es tristemente desmentida en la guerra de trincheras, como se dice en *Experiencia y pobreza* (Benjamin, 2007, p. 217), pese a que los entusiastas de la muerte como Jünger y su tropa pongan toda su artillería literaria al servicio de revestir de heroísmo el linchamiento humano.

¿Cómo pasar, entonces, de estas revueltas robóticas, a las cuales el fascismo da carta blanca para masacrar a la humanidad, a una auténtica revolución de la técnica? Para empezar, debemos partir de que la revolución no es solo un problema social, lo que debe revolucionarse es también nuestra forma de vincularnos con la naturaleza y el medio técnico en el que vivimos. Que las revueltas de esclavos —sean de la técnica o de la naturaleza— se conviertan en auténticas revoluciones depende, en buena medida, de la capacidad que tenga la clase en lucha para aliarse con ellos y formar un poderoso frente capaz de disputarle al capital el monopolio sobre la sincronización del tiempo. Liberar a la técnica moderna, a los *robotas*, es liberarse con ellos mutuamente al mismo tiempo que también se libera fraternalmente a la naturaleza de nuestro dominio técnico: estas tres liberaciones están necesariamente entrelazadas y son irrealizables las unas sin las otras. Su realización depende de que se logre un ejercicio minucioso de sincronización que incorpore a humanos, artefactos técnicos y no humanos en multiplicidades de ensambles e hibridaciones.

Mediante esta llamativa figura —entre operaísta y *cyborg*— de la técnica como los órganos del proletariado, aparece en Benjamin el problema stiegleriano del vínculo entre la técnica y la temporalidad. La tecnología industrial abriría una brecha temporal donde los humanos se desincronizan del potencial de su técnica. Demasiado temprano, demasiado tarde [*Zu früh zu spät*] como el título de la película de Straub y Huillet (1981), la técnica presenta capacidades que no pueden ser aprovechadas por las formas regresivas de gestionar nuestra economía (y nuestra ecología) política y que, por el contrario, son utilizadas sacrificialmente por el fascismo para la destrucción. La lucha de clases es entonces también una “cronoguerra”, como la que un texto del CCRU nos

cuenta que hay que aprender a detectar tras la “obra” de Burroughs. El tiempo mismo es pensado no como un marco universal, ni siquiera como sistemas locales e independientes, sino como un conflicto, una guerra entre diferentes regímenes de temporalización que articulan lazos radicalmente distintos entre pasado, presente y futuro. El proletariado, en tanto sujeto histórico, se encuentra en un escenario donde se disputa antagónicamente la estructura ontológica del tiempo. En Benjamin, una temporalidad sincronizadora —la revolución como interrupción y aceleración— se enfrenta a otra temporalidad —la del fascismo como hiato— que busca restaurar sacrificialmente una dimensión atemporal con los medios de la técnica moderna (con películas, desfiles de tanques y armas de destrucción masiva) y defiende la continuidad de la catástrofe incluso hasta el extremo de su autoaniquilación estética.

La sincronización, no obstante, no debe pensarse como un alineamiento en un *continuum* progresivo, lineal y jerárquico. La sincronización hace posible la creación de un tiempo (un espacio temporal si se quiere) en el que el cuerpo colectivo se inerva perfectamente con su ecología de artefactos, componiendo un tecnocuerpo calibrado y preciso, una máquina deseante humana y no humana, capaz de explorar potencialidades inesperadas tanto en humanos, como en los artefactos o en la misma naturaleza. La tecnología contemporánea lo hace posible, es el fin de la utopía, como señalaba Marcuse (1968). Ninguna utopía sigue siendo utópica en el presente, señalaba Marcuse en el verano de 1967, porque ya están al alcance de la mano, solo basta eliminar la “represión excedente”, solo hay que desarrollar al ser humano social para poder aprovechar la tecnología ya disponible. El sansimonismo, como el aceleracionismo contemporáneo, quedan por tanto invertidos en este planteo: no es que haya que acelerar el desarrollo tecnológico para cambiar y emancipar la sociedad, hay que revolucionar la sociedad para que ésta pueda apropiarse verdaderamente de su técnica, liberando sus poderes todavía ocultos e incognoscibles tras la niebla de guerra de la tecnología capitalista. Por esto, la sincronización no es un momento dentro de una línea temporal predefinida y jerárquica. Es una instancia radicalmente discontinua, rompe la línea y tumba la jerarquía, tal como la venida del Mesías lo hace para los judíos. La

sincronización es la explosión —producto del contacto de dos materiales reactivos— que vuela por los aires el *continuum* de la historia. Como el auténtico progreso (detectable en las obras de arte) no es una progresión gradual sino una radical discontinuidad. Llega con el frescor de la brisa de un amanecer venidero (Benjamin, 2016, p. 476).

Referencias bibliográficas

- Anders, Günther. (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. (Josep Monter Perez, Trad.). Pre-Textos.
- Anders, Günther. (2019). Tesis para la era atómica. (Eduardo Saxe-Fernández, Trad.). *Estudios latinoamericanos*, (44), pp. 171-184.
- Belforte, María. (2016). *Política de la embriaguez: Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Benjamin, Walter. (1974). *Gesammelte Schriften, Band I*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. (1972). *Gesammelte Schriften, Band III*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. (1989). *Gesammelte Schriften, Band VII*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. (2008). *Obras. Libro I / vol. 2*. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2007). *Obras. Libro II / vol. 1*. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2009). *Obras. Libro II / vol. 2*. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2010). *Obras. Libro IV / vol. 1*. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2017a). *Obras. Libro VI*. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter. (2016). *Libro de los pasajes*. (Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera & Fernando Guerrero, Trad.). Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter. (2017b). *La tarea del crítico*. (Ariel Magnus, Trad.). Eterna Cadencia.
- Berardi, Franco Bifo. (2023). *Medio siglo contra el trabajo*. (Emilio Sadier & Ezequiel Gatto, Trad.). Tinta Limón.
- Berman, Marshall (2001). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. (Andrea Morales Vidal, Trad.). Siglo XXI editores.
- Bratu Hansen, Miriam. (2019). *Cine y experiencia: Sigfried Kracauer, Walter Benjamin y W. Theodor Adorno*. (Hugo Salas, Trad.). Cuenco del Plata.

- Burke, E. (2023). *Reflexiones sobre la Revolución de Francia*. (Carlos Mellizo, Trad.). Alianza.
- Čapek, K. (2021). *RUR: Robots Universales Rossum: obra en tres actos y un epílogo*. (Antonio Salcedo, Trad.). Cosmonauta.
- CCRU. (2020). *Escritos 1997-2003*. (David Wiehls, Didac Tomàs Invernón y Abraham Cordero Rodríguez, Trad.). Materia oscura.
- Chwałczyk, F. (2020). Around the Anthropocene in eighty names—Considering the Urbanocene proposition. *Sustainability*, 12 (11), pp. 44-58.
- Crutzen, Paul. y Stoermer, Eugene. (2021). The ‘anthropocene’(2000). *Paul J. Crutzen and the anthropocene: A new epoch in earth’s history*, 19 (21).
- Danowski, Déborah. y Viveiros de Castro, Eduardo. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre Los miedos y los fines*. (Rodrigo Álvarez, Trad.). Caja Negra.
- DeLanda, Manuel. (2021). *Teoría de los ensamblajes*. (Carlos de Landa Acosta, Trad.). Tinta Limón.
- Fisher, Mark. (2021). *K-punk. Volumen 3*. (Patricio Orellana, Trad.). Caja Negra.
- Fourier, Charles. (2008). *El falansterio. Textos seleccionados*. (Jorge Luis Caputo, Trad.). Godot.
- García, Luis. (2015). Medialidad pura: lenguaje y política en Walter Benjamin, *Recial*, 6 (8), pp. 1-23.
- Hlebovich, Ludmila. (2022). Percepción y cuerpo en la filosofía de Walter Benjamin. *Anthropology & Materialism*, 2.
- Hui, Yuk. (2019). *Fragmentar el futuro: ensayos sobre tecnodiversidad*. (Tadeo Lima, Trad.). Caja negra.
- Jesi, Furio. (2014). *Spartakus: simbología de la revuelta*. (María Teresa D’Meza, Trad.). Adriana Hidalgo Editora.
- Jullien, F. (1999). *Tratado de la eficacia*. (Cristina Piña, Trad.). Perfil.
- Jünger, Ernst. (2013). *Tempestades de acero*. (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Editorial Tusquets.
- Klossowski, P. (2011). Entre Marx y Fourier. (Guadalupe González, Trad.). *Minerva*, VI (17). En línea: www.circulobellasartes.com/revistaminerva/articulo.php?id=473
- Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social*. (Gabriel Zadunaisky, Trad.). Ediciones Manantial.
- López, Nicolás. (2017). Walter Benjamin o el falansterianismo renovado: los lugares de Fourier en el proyecto político del materialismo antropológico. En *Actas publicadas: XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP*.
- López, Nicolás. (2023). Notas para un materialismo creatural. En *Actas publicadas. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata*. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.15728/ev.15728.pdf

- López, Nicolás. (2023). Sobre algunos temas de materialismo antropológico en Walter Benjamin. *Saberes Y prácticas. Revista De Filosofía Y Educación*, 8 (1), pp. 1–13.
- López, Nicolás. y Pérez López, Carlos. (2022). Walter Benjamin y lo antropológico. Hacia una distensión de lo humano y lo no-humano. *Anthropology & Materialism*, 2.
- Löwy, Michael. (2004). El marxismo romántico de Walter Benjamin. (Sylvie Bosserelle, Trad.). *Bajo el volcán. Revista del posgrado de sociología. BUAP*, 4 (8), pp. 85-100.
- Marcuse, Herbert. (1968). *El fin de la utopía*. (Manuel Sacristán, Trad.). Ariel.
- Marcuse, Herbert. (2002). *Eros y civilización. Un interrogante filosófico en Freud*. (Joaquín Mortiz, Trad.). Editora nacional Madrid.
- Marx, Karl. (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (Vol. 2). (Pedro Scaron, Trad.). Siglo XXI editores.
- Marx, Karl. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Trad.). Colihue.
- Marx, Karl. (2015). *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. (Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels, Trad.). Fundación Federico Engels.
- Marx, Karl. y Engels, Friedrich. (2014). *El manifiesto comunista*. (Julio Patrio Rovelli, Trad.). Ediciones IPS.
- McNeill, J., y Engelke, P. (2016). *The great acceleration: An environmental history of the Anthropocene since 1945*. Harvard University Press.
- Moore, Jason (2020). *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital*. (María José Castro Lage, Trad.). Traficantes de sueños.
- Morton, Timothy. (2019). *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*. (Paola Cortes Rocca, Trad.). Adriana Hidalgo Editora.
- Pérez López, Carlos. (2016). *La huelga general como problema filosófico: Walter Benjamin y Georges Sorel*. Metales pesados.
- Rediker, M. y Linebaugh, P. (2005). *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y comuneros en la historia oculta del Atlántico*. (Mercedes García Garmilla, Trad.). Crítica.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. (Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Trad.). Katz Editores.
- Saito, Kohei. (2022). *El capital en la era del Antropoceno*. (Víctor Illera Kanaya, Trad.). Penguin Random House.
- Schérer, R. (2010) Hordes et bandes. *Cahiers Charles Fourier*, 21.
- Sebald, Maximilian. (2003). *Historia natural de la destrucción*. (Miguel Sáenz, Trad.). Anagrama.
- Srnicek, Nick. y Williams, A. (2017). *Inventar el futuro: Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*. (Adriana Santoveña, Trad.). Malpaso.

- Steiner, U. (2001). The true politician: Walter Benjamin's concept of the political; *New German Critique*, (83), pp. 43-88.
- Stites, R. (1991). *Revolutionary dreams: Utopian vision and experimental life in the Russian revolution*. Oxford University Press.
- Traverso, Enzo. (2022). *Revolución: una historia conceptual*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Toscano, A. (2023). *Late Fascism: Race, Capitalism and the Politics of Crisis*. Verso.
- Vedda, M. (2014). Crisis del lenguaje y ocaso de la experiencia en Walter Benjamin y Siegfried Kracauer; Sociedad de Estudios de Teoría Crítica. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*; 6 (9), pp. 308-321.
- Viveiros de Castro, E. (2022). *La muerte como casi acontecimiento*. (Silvia Veloso, Trad.). Saposcat.
- Wohlfarth, I. (1998). Der Zauberlehrling oder: die Entfesselung der Produktivkräfte. Zu einem Motiv bei Goethe, Marx und Benjamin. En Raulet, G. y Steiner, U. (1998). *Walter Benjamin: Ästhetik und Geschichtsphilosophie* (pp. 165-198). Lang.
- Wohlfarth, I. (2002). Walter Benjamin and the idea of a technological eros, a tentative reading of Zum Planetarium. En Geyer-Ryan, H. (Ed.), *Perception and experience in Modernity. International Walter Benjamin Congress 1997* (pp. 65-109). Rodolpi.
- Wohlfarth, I. (2016). Spielraum. *Anthropology & Materialism*, (3).

El eterno retorno de lo posible: tiempo e historia en *La eternidad a través de los astros de Blanqui*

*The Eternal Returns of the Possible: Time and History in Blanqui's Eternity
by the Stars*

Juan Diego García*

Fecha de Recepción: 06/03/2025

Fecha de Aceptación: 13/05/2025

Resumen: Este trabajo explora la articulación entre repetición y contingencia en *L'éternité par les astres* de Auguste Blanqui, a partir de la concepción del tiempo que se desprende de sus "hipótesis astronómicas". En primer lugar, situamos el texto como una "máquina de guerra" contra la concepción positivista del tiempo, la naturaleza y la historia. Luego, analizamos dos ideas de eternidad presentes en el opúsculo, con especial atención a la noción de "actualidad eternizada" y su relación con el estatuto de los sosias. Sostenemos la hipótesis de que este concepto permite pensar la articulación entre repetición y bifurcación a partir de una concepción del tiempo que no es lineal ni homogénea, sino que está estructurada en múltiples temporalidades coexistentes y desfasadas que sostiene su hipótesis cosmológica. Intentaremos mostrar que esta articulación abre un horizonte para la experiencia de la praxis política en la propuesta de un materialismo que entrame la fatalidad del orden cosmológico con la contingencia del tiempo histórico: un materialismo cosmo-histórico de las bifurcaciones.

Palabras clave: bifurcación – tiempos heterogéneos – eterno retorno – derrota – progreso

Abstract: This paper explores the articulation between repetition and historical contingency in *L'éternité par les astres* by Auguste Blanqui, based on the conception of time underlying his "astronomical hypotheses". First,

* Juan Diego García es Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Instituto de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Entre Ríos (INES-UNER). Docente de Filosofía y de Ética en la Universidad Católica Argentina (UCA-Sede Paraná) y de Antropología filosófica en la Universidad Católica de Santa Fé (UCSF). Investiga temas ligados a la historia, el tiempo histórico y la política desde la obra de Jacques Rancière. ORCID: 0000-0002-0557-464X. Correo electrónico: jdgar.92@gmail.com

we position the text as a “war machine” against the positivist conception of time, nature, and history. We then analyze two ideas of eternity present in the treatise, with particular attention to the notion of “eternalized actuality” and its relation to the status of the sosias. Our hypothesis argues that this concept enables the articulation of repetition and bifurcation through a conception of time that is neither linear nor homogeneous but structured in multiple, coexisting, and desynchronized temporalities, in line with Blanqui’s cosmological hypothesis. Finally, we seek to demonstrate that this articulation makes room for the experience of political praxis within the framework of a materialism that intertwines the fatality of the cosmological order with the contingency of historical time: a cosmo-historical materialism of bifurcations.

Keywords: Bifurcation - Heterogeneous times - Eternal return – Defeat – Progress

“Si el espacio es infinito estamos en cualquier punto del espacio. Si el tiempo es infinito estamos en cualquier punto del tiempo”

J. L. Borges – *El libro de la arena*.

“Cada jugada, sin embargo, preparada en el borde del futuro, sale hacia el pasado, atravesando la evidencia fugaz del presente. Cada presente es único. Ningún presente se repite”

J. J. Saer. *Cicatrices*

El 3 de enero de 1872, Louis-Auguste Blanqui (1805-1881) le envía a su hermana, desde la prisión de Taureau, una serie de cuadernos que contienen una versión abreviada de *L'éternité par les astres* junto con una carta con indicaciones para su publicación en febrero de ese mismo año. En un pasaje de la epístola señala:

Para mi gran desesperación, nunca quisiste prestar atención a ese manuscrito que estaba en la caja. Lo dejaste allí durante diez días sin mirarlo. Nunca quisiste entender que hice ese trabajo allí para defenderme del peligro que veía acecharme. Todo mi recurso, toda mi defensa estaba en ese trabajo. (Blanqui, 2009, p. 48).

Más allá del tono efusivo del reclamo, la afirmación resulta un tanto enigmática. Lo cierto es que, al echar una mirada al opúsculo de Blanqui, el lector no se encuentra con un intento de justificar o explicar su propia *praxis* militante, ni se aborda en principio ninguna cuestión social o política. El texto se aboca, más bien, a exponer y desarrollar las hipótesis astronómicas del viejo revolucionario, hipótesis “rudimentarias” y “endebles” según el biógrafo Samuel Bernstein (1975, p. 371). Tomarnos en serio la importancia que el propio Blanqui le otorga a este escrito e intentar explorar por qué puede ser pensado como un acto de defensa del revolucionario -una pequeña “máquina de guerra” contra el peligro que lo acecha en un contexto de derrota- es el objetivo general del presente artículo.

Algunos años antes, en el manifiesto titulado “Instrucción para tomar las armas”, Blanqui confrontaba “el estúpido hábito de nuestro tiempo de lamentarse en lugar de reaccionar” y recordaba enfáticamente que “el deber de un revolucionario es siempre la lucha, la lucha hasta la extinción” (Blanqui, 2003, p. 94). Su intransigente fidelidad a esta premisa lo llevará a ganar un lugar destacado entre los revolucionarios del siglo XIX, el odio y temor de sus enemigos, la persecución y el encarcelamiento recurrente bajo los distintos regímenes políticos. Entre 1830 y su muerte en 1881, *l'Enfermé* pasó alrededor de 33 años en diferentes prisiones francesas. Sin embargo, a pesar de la adversidad y las sucesivas derrotas, Blanqui nunca dejó de sostener -en la teoría y en la práctica- la primacía de la voluntad, el coraje y la disciplina popular como factores determinantes del curso de la historia, por encima de cualquier condición objetiva. En este marco, *L'éternité par les astres* presenta una notable extrañeza: este reparo contemplativo en las fuerzas del cielo contrasta con cualquier llamado incendiario a la acción y a la organización revolucionaria: ¿qué sentido y utilidad guarda para la lucha la detención y la mirada a los cielos? ¿No es acaso esta meditación cosmológica un repliegue evasivo para no afrontar las penas del presente y el dolor de la derrota? La cuestión se torna aún más problemática cuando se advierte que sus

hipótesis astronómicas conducen a la afirmación de la necesidad del eterno retorno¹. Entonces, ¿cómo conjugar el llamado a la insurrección, la interpelación voluntarista a poner el cuerpo “hasta la extinción”, con la certeza de la repetición eterna de las mismas escenas? ¿Existe vínculo alguno entre el eterno retorno cósmico y la posibilidad de la ruptura y transformación en la historia? ¿O es finalmente -como dirá Walter Benjamin y replicarán otros- “resignación sin esperanza” la última palabra del revolucionario? (2002, p. 199).

En el presente artículo proponemos abordar estas preguntas, que apuntan a la posibilidad de articular repetición y contingencia histórica en *L'éternité par les astres*, a partir de elucidar la concepción del tiempo que se desprende de su cosmología. En los últimos años, el opúsculo de Blanqui ha sido objeto de una fructífera recuperación gracias a los trabajos de Lisa Block de Behar (2019), Miguel Abensour (2013) Daniel Bensaïd y Michel Lowy (2006), Peter Hallward (2014), Jean-François Hamel (2000), Jacques Rancière (2002) entre otros.² Este creciente interés ha abierto lecturas que se han ocupado de diferentes aspectos presentes en el enigmático texto, entre ellos el problema de la temporalidad y la acción histórica. En un rápido rastreo, estas aproximaciones pueden dividirse en dos líneas principales: aquellas que ponen el acento en la eternidad, el eterno retorno y la crítica al progreso (Villacañas de Castro, 2013; de Luelmo Jareño, 2017) y aquellas que destacan la noción de bifurcación como clave para pensar la contingencia y discontinuidad en la historia humana (Hallward, 2014; Pisano, 2019). Nuestra propuesta es intentar tender un puente entre ambas perspectivas a partir de explorar la concepción del tiempo que propone Blanqui, centrándonos en elucidar el concepto de “actualidad eternizada” que aparece en el escrito para dar cuenta del estatuto de los *sosías*. Sostenemos la hipótesis de que este concepto ofrece una vía para pensar la articulación entre repetición y bifurcación desde una concepción del tiempo

¹ En sus respectivos artículos, Hamel (2000) y Hallward (2014), también aluden e intentan responder al desafío de articular *L'éternité par les astres* de manera coherente con la posición teórico-política de Blanqui.

² Estos trabajos en gran medida se hacen eco de las primeras recuperaciones y recepciones solitarias del opúsculo por parte de Walter Benjamin y Jorge Luis Borges en los años 30 y, posteriormente, de Miguel Abensour y Valentin Pelosse quienes en 1974 lo reeditan y comentan, resguardándolo del olvido.

que no es lineal ni homogénea, sino que está estructurada en múltiples temporalidades coexistentes y desfasadas que sostiene su hipótesis cosmológica. Intentaremos mostrar que esta articulación permite dar lugar a la experiencia de la *praxis* política en la propuesta de un materialismo que entrame la fatalidad del orden cosmológico con la contingencia del tiempo histórico: un materialismo cosmo-histórico de las bifurcaciones. Es allí donde se juega quizá la última apuesta y “el recurso de defensa” del propio Blanqui.

Para ello organizaremos la exposición entre tres apartados. En primer lugar, situaremos el opúsculo como un texto combate que se inscribe en una reflexión y rechazo previo de Blanqui contra el positivismo y su concepción de la historia. Comentaremos aquí una serie de textos anteriores a *L'éternité par les astres*, escritos entre 1868 y 1869, en los que Blanqui evalúa los límites de esta concepción a la hora de pensar una historicidad abierta a la contingencia. Esto nos permitirá ver hasta qué punto su estudio del universo y del infinito constituye un esfuerzo por superar el materialismo positivista apuntalado en una noción teleológica y uniforme del tiempo histórico que oblitera el campo de lo posible.

En el segundo apartado, reconstruiremos las “hipótesis astronómicas” que Blanqui desarrolla en *L'éternité par les astres*, con el propósito de analizar cómo en ellas se ponen en juego dos nociones de eternidad. Dividiremos aquí la exposición en dos momentos. En primer lugar, examinaremos su concepción del universo como infinito en el espacio y en el tiempo, lo que lo lleva a postular la repetición cíclica de los sistemas astrales. Esta primera noción de eternidad remite al eterno retorno de los astros, en un proceso incesante de formación, destrucción y resurgimiento. En segundo lugar, abordaremos la hipótesis de la repetición de los mundos, donde Blanqui sostiene que, dado el número finito de elementos simples y la infinitud del cosmos, cada combinación de materia debe repetirse en un número infinito de mundos-copia. En este punto, exploraremos cómo esta repetición introduce una segunda dimensión de la eternidad, no ya ligada a los ciclos astronómicos, sino a la existencia de múltiples realidades paralelas donde cada instante se reitera siendo presente en algún espacio-

tiempo del Infinito. En esta última acepción aparece el concepto de “actualidad eternizada”, que utiliza para referirse al estatuto de los *sosias*. Enfatizaremos que el mismo encuentra su condición de posibilidad en la coexistencia de temporalidades heterogéneas y desfasadas que permite pensar tanto la eternidad de cada momento, como la contingencia y las bifurcaciones que hacen a la historicidad propia del mundo humano.

En el tercer apartado profundizaremos este último punto señalando las consecuencias de la idea de historia que delinea el opúsculo, su articulación con la cosmología y su contraste con el positivismo. Nos centraremos en el modo en que Blanqui articula la coexistencia de tiempos heterogéneos con la contingencia histórica, mostrando que, lejos de implicar un determinismo absoluto, la repetición infinita de mundos abre la posibilidad de bifurcaciones en cada instante. En las conclusiones argumentaremos por qué *L'éternité par les astres* puede leerse como un recurso de defensa en un tiempo de derrota: lejos de llevar al consuelo y la resignación esboza un materialismo de las bifurcaciones que busca abrir, aún en lo desértico de la derrota, otros posibles.

La crítica al materialismo positivista: tiempo teleológico y fatalidad retrospectiva

Exiliado en Bruselas, entre 1868 y 1869, Blanqui redacta en sus cuadernos un extenso artículo, “Fatal, fatalisme, fatalité”, que permanecerá inédito y una serie de notas publicadas por Abensour y Pelosse en la reedición de *L'éternité par les astres* de 1974, bajo el título “Contre le positivisme”.³ Puede afirmarse que el conjunto de estas reflexiones se inscribe en el problema filosófico de la necesidad/libertad, problema que

³ Para las referencias de ambos textos remitiremos al sitio web de archivo de Blanqui que ofrece el conjunto de sus manuscritos de conservados en la Bibliothèque Nationale de Paris (<https://blanqui.kingston.ac.uk/manuscripts>). Ambos escritos están clasificados en NAF 9592 (1), f. 132-302. La versión que retomamos de “Fatal, fatalisme, fatalité” se encuentra fechada el 28 de julio de 1868. Las notas de “Contra le positivisme” están fechadas en los meses de abril a diciembre de 1869. Al no tener paginación, en este caso, pondremos las fechas de las notas para guiar al lector en las referencias. Vale aclarar que todas las traducciones nos pertenecen.

en el campo del saber compromete la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. En este marco, Blanqui contrapone la “fatalidad” de las primeras a la contingencia del ámbito humano. Lo interesante es que aquí el revolucionario expone su posición a partir de delinear un doble rechazo: tanto al idealismo teológico cristiano como al materialismo positivista de Auguste Comte y sus seguidores. Considera pues que, en definitiva, ambas concepciones proponen una visión de la historia que no deja margen alguno a la contingencia, el azar y la libertad humana.

En el caso de la doctrina cristiana, si bien postula una noción de libre arbitrio fundamental para su comprensión de la acción humana y el pecado, Blanqui se esfuerza por mostrar su incompatibilidad con la presciencia (*prescience*) y eternidad divina. La tesis central de “Fatal, fatalisme, fatalité” se orienta a sostener que el idealismo cristiano no escapa de una noción determinista de la historia y los actos humanos, ya que la eternidad de un Dios único, trascendente y omnisciente abarca todo lo que va a ocurrir en el tiempo histórico, decretando así su fatalidad; es decir, anulando la posibilidad de que la historia siga un curso no pre-visto por la mente divina: “Dado que Dios abraza la Eternidad con una mirada, Él sabe todo antes de que suceda, y solo sucede por Su mandato. Entonces todo se fija de antemano y la libertad es aniquilada” (Blanqui, 1868, f. 245). A partir de este punto gira toda su argumentación para mostrar que el idealismo cristiano no resulta una opción adecuada para esbozar un concepto de historicidad que preserve la contingencia y libertad humana. Como veremos luego, uno de los desafíos de *L'éternité par les astres* será precisamente formular un concepto de eternidad materialista e immanente no opuesto ni situado fuera del tiempo.

Aunque a lo largo del artículo los principales dardos críticos apuntan a marcar las inconsistencias de la doctrina cristiana, Blanqui realiza algunas alusiones al positivismo que delinean los puntos que desarrollará en las notas de “Contre le positivisme”. Si bien, reconoce y reivindica de esta corriente su impronta atea, materialista y su vocación científica, considera que su principal problema radica en confundir el dominio de las leyes naturales y las leyes históricas imputando a estas últimas la misma necesidad que rige a las primeras. Así, al adoptar un modelo

explicativo y epistémico homogéneo, tanto para las ciencias naturales como las del espíritu, los positivistas caen en el error de “creer que los asuntos humanos están enteramente gobernados por las mismas leyes fijas que presiden la vida general del universo” (1868, f. 241). Esta extensión indebida de la legalidad de las leyes naturales al campo de la historia y las acciones humanas termina por decretar “la necesidad ineludible de todo acontecimiento tal como ha ocurrido”, lo que lleva concluir que, en el registro de la acción histórica: “Todo es fatal. Eso que sucede tenía que suceder, porque sucedió. Pero, ¿podría un grano de arena cambiar el curso de los acontecimientos? ¡No! El grano de arena no se encuentra, porque no estaba destinado a encontrarse” (Blanqui, 1868, f. 239).

En este punto, Blanqui alega que la idea de Progreso opera como una suerte de secularización de la Providencia, que bajo el lenguaje de la ciencia y la objetividad encubre en realidad una suposición teo-teleológica sobre el sentido de la historia (Blanqui, 1868, f. 269). Así, pues, la ley inexorable de desarrollo o evolución continua de la humanidad por estadios subsume los acontecimientos en una linealidad necesaria y acumulativa, decretando el movimiento de la Historia hacia un fin determinado.

En las notas manuscritas agrupadas por Abensour y Pelosse bajo el título “Contre le positivisme”, Blanqui profundiza esta línea de argumentación entramando la fatalidad positivista con la representación del tiempo histórico que supone. La idea de Progreso se sustenta en una temporalidad cronológica y secuencial que encadena los hechos históricos en una “filiación constante en los acontecimientos”, donde “cada época es el producto de la época precedente” (Blanqui, 1869, 1 abril). Esta concepción del tiempo lineal y filial donde “el siguiente segundo sigue al segundo anterior” configura un trama secuencial-causal entre los acontecimientos que dotan de un sentido teleológico al devenir histórico. De este modo, el pasado histórico queda cifrado como una cadena de momentos necesarios en la línea del Progreso, mientras el presente queda integrado y delimitado en este flujo acumulativo como el mejor estado de cosas posible y cuya apertura está dirigida a un futuro necesariamente mejor: “Todo es excelente en su tiempo, ya que ocupa su lugar (marca un peldaño) en la serie de perfeccionamientos

(la filiación del progreso). Todo está siempre en su mejor momento” (1869, 8 de abril).

Si bien en sus preceptos metodológicos los positivistas rechazarían cualquier noción moral o metafísica que juzgue o interprete los hechos históricos para atenerse a *lo que ha sido*, Blanqui sostiene que a partir de esta comprensión del tiempo histórico se juzga eso que ha sido, no solo como inevitable y necesario, sino como intrínsecamente “bueno”: “Esta era la marcha inevitable de la Humanidad, y como, además, la Humanidad está progresando, todo es para bien” (1869, f. 240). Señala que el positivismo se erige como la religión de los “adoradores del hecho consumado” fundada en una suerte de necesidad retrospectiva: “como las cosas han seguido este curso, parece que no podían haber seguido otro” (Blanqui, 1869, 1 de abril). Esta fatalidad retrospectiva se apoya justamente en la concepción lineal y filial del tiempo histórico, donde todo lo que ha sido nos aparece -al echar un vistazo atrás- en una trama causal cerrada que no hace sino decretar su necesidad y legitimar el estado actual de las cosas. Lo que presupone un concepto de Historia teleológico, que no deja de avanzar en su cumplimiento.

Anticipándose a las tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin, Blanqui afirma que en esta representación del tiempo y la Historia: “Todas las atrocidades del vencedor, la larga serie de sus ataques, se transforman fríamente en una evolución regular e inevitable, como la de la naturaleza” (Blanqui, 1869, abril). Además, advierte que esta confianza en el *opium du progrès*, lejos de incentivar la acción transformadora, alimenta la resignación y la pasividad política, este optimismo histórico no hace más que reforzar la aceptación del orden establecido llevando al movimiento revolucionario hacia la derrota:

¡La marcha del progreso es fatal, irresistible! Nada puede detenerlo. ¿Por qué cansarse en la búsqueda de un bien que llegará por sí solo? Dejémonos llevar dulcemente por la corriente que mece nuestros ensueños”. — Esta corriente lleva directamente hasta el cementerio. (Blanqui, 1869, f. 243).

Por último, considera que esta concepción retrospectiva de la necesidad implica una comprensión impotente sobre la derrota. En efecto, los fracasos de todos los intentos de transformación -conspiraciones, insurrecciones y revueltas frustradas- son reinterpretados a la luz del devenir histórico como acontecimientos necesarios, que deben ir acompañados, en última instancia, de la aceptación de la inutilidad o el carácter anacrónico e ilusorio de esas luchas: su inadecuación al curso del Progreso, decretada solo por su propia suerte adversa. La impotencia, la resignación y la aceptación de los límites de lo posible emergen así como los corolarios de la visión ideológica del materialismo positivista y su temporalidad uniforme.

Estas consideraciones permiten comenzar a entender por qué Blanqui ve en la alternativa que ensayará en *L'éternité par les astres*, un “recurso de defensa” y un arma de combate. Encerrado en las extremas condiciones de aislamiento en Taureau, mientras el movimiento de la Comuna y su sueño de emancipación era masacrado por las fuerzas del orden, Blanqui intenta reaccionar ante la derrota neutralizando y desarmando los efectos desposesivos que supone reforzar la adversidad decretando su necesidad. Para ello intentará esbozar una concepción materialista capaz de articular naturaleza e historia, sin reducir el mundo histórico a la fatalidad de las leyes naturales, ni separarlos como ámbitos totalmente autónomos. Una articulación que permita pensar la inscripción del tiempo humano en el cósmico y que deje su curso abierto a una esperanza que no sea, ni la redención divina, ni la confianza en un sentido predeterminado que avanza hacia su cumplimiento inexorable. Se trata, más bien, de la esperanza en un concepto de historia ligado a la praxis, que mantiene abierto el campo de lo posible a las bifurcaciones y sus ramificaciones.

La “hipótesis astronómica” de Blanqui: de las fuerzas del cielo a las bifurcaciones de la historia

Orden cósmico y repetición. El Infinito y la eternidad de sus ciclos

Para dar cuenta del materialismo de Blanqui detengámonos, ahora sí, en *L'éternité par*

les astres. Desde las primeras páginas del opúsculo, el autor teje una imagen del Universo afirmando como característica principal la Infinitud: “El universo es infinito en el tiempo y en el espacio, eterno, indivisible y sin límites” (Blanqui, 2000, p. 3). Agrega inmediatamente que dicha infinitud espacio-temporal resulta irrepresentable para la finitud humana, que solo puede asociarla con la idea imperfecta de lo “indefinido”, como aquello que carece de límite y finalidad. Blanqui advierte así tanto sobre la limitación de nuestras capacidades frente al Infinito como sobre la atávica apertura a su misterio: nuestra demasiada humana necesidad de persistir en la contemplación y reflexión sobre aquello que desborda toda comprensión, que escapa a toda determinación. La infinitud del Universo se torna así en el principal, irresoluble y atrapante enigma que la bóveda celeste guarda para nosotros.

Para intentar pensar el infinito cósmico, Blanqui retoma y reformula una imagen de Blaise Pascal: “El universo es una esfera cuyo centro está en todas partes y su superficie en ninguna” (Blanqui, 2000, p. 3). Andrés Claro, a partir de esta formulación, sostiene que la originalidad de Blanqui radica en articular dos hipótesis respecto al Infinito: una positiva, que lo concibe en términos de la posibilidad indefinida de adición de espacios y tiempos, y una negativa, que descarta la divisibilidad infinita de la materia, compuesta, en última instancia, por elementos simples (Claro, 2019, p. 127). Se trata, pues, de una concepción del Universo que nos orienta hacia una imagen abierta y vertiginosa, donde todo ente finito -ya sea un grano de arena, un ser humano, un astro o una galaxia- constituye un punto minúsculo disperso en la Infinitud, que se extiende y proyecta en su doble dimensión espacio-temporal.

Este universo materialista no solo excluye cualquier trascendencia y divinidad, sino también la idea de un origen creador o un destino escatológico. El cosmos infinito es, así, Eterno: el conjunto de elementos simples que lo constituye -los átomos que componen los diferentes sistemas astrales que pueblan el espacio- no tiene comienzo ni fin. La materia es imperecedera pero no inmóvil ni estática; se encuentra en un movimiento perpetuo de ciclos dinamizados por la “fuerza de atracción” que compone, vincula, transforma, deshace y rehace los cuerpos astrales (Blanqui, 2000, p. 29).

A lo largo de los capítulos, especialmente en el dedicado a los cometas y en “Origen de los mundos” se aprecia muy bien cómo la poética cósmica que esboza Blanqui se aleja de una imagen tranquila y estable como la que brindaba la mecánica celeste del positivismo de la época, específicamente la que adjudica Pierre-Simon Laplace, autor al que retoma y discute. El revolucionario sostiene que hay orden y leyes inexorables del movimiento cósmico, pero que el universo no se asemeja en lo más mínimo al funcionamiento maquínico del reloj (Blanqui, 2002 p. 27). No solo porque carece de un Dios-relojero, sino que su *dynamis* dista mucho de los movimientos regulares y “fríos” del mecanicismo. La escritura de *L'éternité par les astres* recurre más bien a la química y sus procesos -explosiones, reacciones, volatizaciones, condensaciones, entre otros- para dar cuenta de las revoluciones permanentes de los astros. Asimismo, se vale de un lenguaje rico en metáforas bélicas y de fenómenos meteorológicos disruptivos⁴ (“remolinos de estrellas”, “tormenta de átomos”, etc.) para ilustrar un espectáculo cósmico que expone un sin fin de desplazamientos y movimientos con distintas velocidades, escansiones y ritmos, así como encuentros, reacciones, choques y conflagraciones que transforman continuamente el estado mismo de la materia. Como sugieren Abensour y Pelosse, Blanqui delinea un Universo marcado por el exceso, la exuberancia, la prodigalidad y el desborde (2002, p. 120). Sin embargo, este exceso cósmico no implica, en modo alguno, un caos:

No hay ningún caos, ni siquiera sobre esos campos de batalla donde miles de millones de estrellas se chocan y se enardecen durante una serie de siglos, para volver a hacer vivos con los muertos. La ley de atracción preside estas refundiciones centelleantes, con tanto rigor como las apacibles evoluciones de la Luna. (Blanqui, 2000 p. 31).

Ningún caos posible allí donde las leyes naturales operan con férrea necesidad. Si bien

⁴ Para un estudio de las metáforas y analogías sociales-políticas del texto remitimos al artículo de Saal (2003).

el Cosmos no tiene origen ni fin, sus astros sí; todas las combinaciones de átomos resultan transitorias y poseen una duración finita, todos los astros “empezaron en el incendio, terminarán en el frío y en las tinieblas” (Blanqui, 2000 p. 27). Sin embargo, la “muerte” de los cuerpos celestes no implica un fin definitivo, sino que forma parte de un proceso cíclico de calor, enfriamiento y descomposición, hasta que algún “choque resurrector” con otros cuerpos vuelva a encender el fuego que les dio vida: “porque los muertos de la materia, sea cual sea su condición, todos vuelven a la vida. Si para los astros terminados es larga la noche en la tumba, llega el momento de renacer cuando su llama se realumbra como un rayo” (Blanqui, 2000, p. 28). Así, cada astro ha nacido, se ha extinguido y ha resucitado millones de veces en los campos del Infinito. Blanqui plantea, entonces, una duración finita de los sistemas astrales que se inscribe en la eternidad circular de la vida cósmica: origen, desarrollo, fin y renacimiento de los sistemas astrales como proceso cíclico perpetuamente reanudado. El Universo es “eternamente transformación e inmanencia” (2000, p. 56).

Se desliza así la primera noción de eternidad que se pone en juego en el opúsculo. Una eternidad que no se sitúa en un punto trascendente, ni fuera del tiempo, sino que es inmanente al propio proceso cósmico: la perpetua repetición de ciclos dinámicos de la materia (movimientos, enfriamientos, combinaciones y “choques resurrectores”). Una eternidad capaz de cobijar la duración transitoria de los cuerpos, sus movimientos y metamorfosis, pero que no se ubica *más allá* de ellos. Una eternidad que circula *por* el devenir incesante de los astros.

La hipótesis de las repeticiones de los mundos: la eternidad del momento cualquiera

Esta imagen del Universo -más o menos plausible según las teorías científicas del momento- es conducida por Blanqui lentamente hacia la hipótesis fantástica de las repeticiones de los mundos, donde entendemos que se pone en juego una segunda acepción de la eternidad en el opúsculo.

Recordemos que Blanqui descartaba la idea de lo infinitamente pequeño referido a la materia. En efecto, basándose en los análisis espectrales de la época, afirma que todos los cuerpos se componen de elementos químicos simples (los cuatro principales son hidrógeno, oxígeno, carbono y nitrógeno). Todos los entes del universo son combinaciones de estos elementos no-divisibles, cuya cantidad conocida asciende a 64, aunque nuestro autor especula que podrían llegar a ser aproximadamente un centenar. Ahora bien, aunque las formas en las que estos elementos se combinan son extremadamente variadas, el hecho de estar constituidas por un número finito de unidades impone un límite a su diversidad:

A pesar de su multitud, estas combinaciones tienen un término y, desde entonces, deben *repetirse* para alcanzar el infinito. De cada una de sus obras, la naturaleza saca una tirada de miles de millones de ejemplares. En la textura de los astros, la semejanza y la repetición forman la regla. (Blanqui, 2000 p. 41).

Así es formulada en *L'éternité par les astres* la necesidad de las repeticiones en el cosmos blanquiano. El revolucionario combina así sus dos ideas rectoras, la infinitud del Universo y la finitud de los elementos simples, para concluir en la necesidad de la repetición de los sistemas estelo-planetarios. El argumento es tan sencillo como definitivo para su autor. Repasemos; los estimables cien cuerpos simples se combinan de maneras extremadamente diversas para formar los cuerpos físicos que pueblan el Cosmos. Ahora bien, debido a que estos elementos son finitos y se distribuyen uniformemente por todo el universo, también las combinaciones posibles son finitas. Estas “no alcanzan a poblar el Infinito”, por lo cual “se hace indispensable recurrir a las repeticiones” (Blanqui, 2000 p. 37). La extraordinaria diversidad de formas y seres que conocemos no deja de ser tan solo un punto ínfimo en el inabarcable Infinito espacio-temporal, siempre aditivo. La conclusión, finalmente, transporta la especulación científica a la literatura fantástica: es preciso que exista una infinidad de copias de cada combinación a lo largo del espacio y tiempo del Universo. Existen, por tanto, infinitas

Tierras-sosias que llevan, llevaron y llevarán seres exactamente iguales a nosotros (Blanqui, 2000, p. 43).

En el prefacio escrito al opúsculo, Jacques Rancière señala un punto clave para avanzar con nuestra hipótesis. Enfatiza que, a diferencia de otras lecturas utópicas del siglo XIX (Saint-Simon, Fourier, Enfantin, etc.), Blanqui no hace del infinito temporal la condición del progreso del género humano hacia su perfectibilidad, ni plantea un eterno retorno como lo hará Nietzsche, en términos de una sucesión indefinida de un mismo mundo. En cambio, su originalidad radica en que dispersa y distribuye en el espacio-tiempo infinito, infinitos mundos que se repiten, multiplicando indefinidamente el número de cuerpos que enfrentan en todas partes y eternamente las mismas situaciones, las mismas escenas (Rancière, 2002, p. 25). Ahora bien, esta repetición, aunque simultánea no es perfectamente sincrónica. El siguiente pasaje de Blanqui contiene, a nuestro entender, los rasgos centrales de lo que podríamos llamar su hipótesis del eterno retorno:

Sea cual sea, entonces, cada astro existe en número infinito en el tiempo y en el espacio, no sólo bajo uno de sus aspectos, sino *tal como se encuentra en cada uno de los segundos de su duración*, desde el nacimiento hasta la muerte (...) La Tierra es uno de estos astros. Todo ser humano es pues eterno en cada uno de los segundos de su existencia. Esto que escribo en este momento en una celda del fuerte de Taureau, lo he escrito y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma, con vestimentas, en circunstancias semejantes. Así cada uno (...) Estos sosias son de carne y hueso, aun en pantalón y chaqueta, en crinolina y con moño. No son fantasmas, son la *actualidad eternizada*. (Blanqui, 2000 p. 58, subrayado nuestro).

Quizá una clave para entender su concepción radique en intentar esclarecer esta noción llamativa de “actualidad eternizada”. Expresión que peca casi de oxímoron al mezclar dos registros temporales -lo actual y lo eterno- a todas luces opuestos. ¿Por qué Blanqui

afirma que la repetición de cada momento actual es eterna? Por otra parte, ¿qué consecuencias tiene esto para la *praxis* política? ¿no se sublima, acaso, el peso de la actualidad, del presente, bajo una eternidad repetitiva?

Creemos que la noción de “actualidad eternizada” solo adquiere sentido si se entiende que la hipótesis astronómica de Blanqui reparte las repeticiones en una infinitud de mundos coexistentes en el espacio, pero también en el tiempo. Así pues, como a cada astro-copia le corresponde un lugar espacial propio, también posee una temporalidad propia, única y diferenciada. Blanqui afirma que “los sistemas planetarios no llevan a cabo una carrera contemporánea. Lejos de eso: sus edades se intercalan y entrecruzan en todos los sentidos y en todos los instantes” (2000, p. 43). Villacañas de Castro, en su lúcido análisis (2012), remarca que en Blanqui los mundos repetitivos, aunque paralelos y coexistentes, no están perfectamente sincronizados; sus duraciones están, en mayor o menor medida, desfasadas. Es decir, que existe al menos una mínima brecha o divergencia temporal (el instante) entre los mundos que se repiten. Por lo tanto, ningún presente de un mundo *sosía* coincide de manera absolutamente sincrónica con otro. Esta divergencia temporal permite pensar que lo que aquí es pasado, por ejemplo, la sugerente escena de Blanqui redactando el opúsculo, *esté siendo*, es decir, sea actualidad en otro mundo-copia. Y que cuando deje de serlo allí, tornándose pasado, comience a serlo inmediatamente en otro alter-mundo, y así indefinidamente. Según Villacañas de Castro, es precisamente el hecho de que todos los momentos tengan lugar en algún mundo-copia lo que convierte a cada instante en eterno, en tanto siempre está acaeciendo en algún punto del Infinito (2012 p. 129).

Se introduce así una segunda dimensión de la eternidad que ya no alude a los ciclos perpetuos de vida y muerte de los astros, sino a la repetición actual de cada momento en un alter-mundo paralelo:⁵ “Así, cada uno de nosotros ha vivido, vive y

⁵ Desde luego sobre estas dos dimensiones de la eternidad solo cabe una distinción analítica que el propio Blanqui no siempre realiza en su texto. Si se presta atención a las dos líneas finales del opúsculo, creemos que se puede observar que alude a cada de ellas: “El universo se repite sin fin y piafa en el mismo lugar. La eternidad interpreta imperturbablemente en el infinito las mismas representaciones” (Blanqui, 2000, p. 57).

vivirá sin fin, bajo la forma de miles de millones de *alter ego*” (Blanqui, 2000, p. 56). Esta eternidad que se vincula con la repetición, no ya de los procesos cósmicos, sino de los mundos y sus realidades que coexisten desfasados temporalmente, hace estallar cualquier *continuum* lineal y acumulativo entre pasado, presente y futuro, en tanto estos horizontes temporales conviven de manera contemporánea y a-sincrónicas en el cosmos blanquiano. No hay una jerarquía ontológica que haga depender al pasado y el futuro del presente. En algún sentido, estos horizontes solo existen desde una perspectiva parcial y finita. Desde un punto de vista cósmico, en cambio, en los campos del infinito se da una igualdad temporal que no se debe a su unidad y homogeneidad, sino a su heterogeneidad y divergencia. En este marco, la eternidad reposa entonces en la coexistencia de todos los instantes del tiempo diferentes, que hace que cada momento se repita siendo presente en algún lugar del Infinito. Una eternidad de cada actualidad *a través* de los astros.

Ahora bien, entendemos que esta coexistencia permite que no solo cada momento conserve su vínculo con la eternidad, sino con la *actualidad* como condición de posibilidad para plantear la contingencia en la historia humana, el famoso “capítulo de las bifurcaciones”, que Blanqui esbozará hacia el final de la obra.

Tiempo cósmico y tiempo histórico: la repetición de la bifurcación.

En la última parte del opúsculo Blanqui desciende de las batallas cósmicas a la Tierra y sus copias, para ocuparse de las implicancias que las “hipótesis astronómicas” guardan respecto de nosotros. Es aquí donde desliza algunas consideraciones que permiten articular su concepción fatalista del Universo con la contingencia en la historia humana.

En primer lugar, cabe aclarar que en la metafísica-cósmica blanquiana, el ser humano no ocupa un lugar privilegiado en el Cosmos. Al igual que cualquier otro ente efímero se inscribe en la eternidad y lo infinito dado que su existencia se replica en

miles de copias.⁶ Existen, entonces, infinitas copias y versiones de la Tierra desparramadas en Universo que tienen humanidades e historias sometidas a la repetición perpetua. Blanqui hace aquí una aclaración pertinente: su hipótesis niega enfáticamente cualquier posibilidad de contacto de nuestro mundo con otra tierra sosia dado la distancia abismal de que ellas nos separan (2000 p. 47). Esto significa que no podemos advertir ni aconsejar a nuestros dobles del pasado sobre qué hacer, del mismo modo que nuestros sosias futuros (existentes en acto) no pueden hacerlo con nosotros. No hay comunicación ni contacto alguno entre los mundos que se replican. Ninguna injerencia posible, ninguna lección podemos aprender de ellos, solo tener la certeza de que sus historias podrían haber seguido desenlaces distintos.

Este último punto resulta clave. Blanqui afirma que: *“todo lo que se habría podido ser aquí abajo, se es en alguna otra parte”* (2000, p. 59) En efecto, si bien cada Tierra y su humanidad forma parte del Infinito cósmico, sus leyes inflexibles y el juego de las eternas repeticiones, en cada una de ellas se abre una dimensión propia, la contingencia de su curso histórico:

En fin, una Tierra nace con nuestra humanidad, que desarrolla sus razas, sus migraciones, sus luchas, sus imperios, sus catástrofes. Todas esas peripecias van a cambiar sus destinos, a lanzarla sobre vías que no son las de nuestro globo. Miles de direcciones diferentes se ofrecen a este género humano, a cada minuto, a cada segundo. Elige una, abandona para siempre las demás. ¡Cuántos desvíos, a derecha y a izquierda, modifican a los individuos, la historia! (Blanqui, 2000, p. 44).

⁶ Tal vez el único “privilegio” verdaderamente humano sea ese estremecimiento de maravilla y de misterio ante el Infinito, esa atracción silenciosa que eleva la mirada hacia los cielos. En ese gesto -tan simple como irreductible- se juega lo que compartimos con todos nuestros sosias: una comunidad dispersa en el espacio-tiempo, unida por el mismo asombro ante lo desconocido. Para Rancière, ahí reside el comunismo blanquiano: “la igualdad de los hombres que participan en el mismo saber sobre el cielo” (2002, p. 16). Un saber inseparable de la ignorancia, que no se afirma como posesión sino como deseo de lo desconocido.

Para Blanqui, cada Tierra-sosia alberga una historia cuyo destino no está decretado por ley alguna, ni prefigurado por alguna fatalidad, sino por las variaciones contingentes de sus humanidades. Estas variaciones son afectadas por la intervención de las pasiones, la voluntad y la fantasía, distintos factores que explican por qué en cada momento y encrucijada se sigue una posibilidad y no otra (Blanqui, 2000, p. 50-51). Estos elementos si bien no se sustraen de la materialidad de las leyes cósmicas, sí operan en el mundo humano, introduciendo en el tiempo actual discontinuidades y modulando ramificaciones del curso histórico (Hamel, 2000, p. 52). Entonces, si bien existen infinitas alter-humanidades en otros sistemas planetarios similares al nuestro, con las mismas circunstancias, contextos y personajes que aún repiten las mismas situaciones, eso no implica que los desenlaces sean idénticos en todos los mundos. Lo cual se debe a que, en cada momento, en cada “actualidad eternizada” no deja de abrirse un campo de posibles, donde el entramado de pasiones, razones y fantasías inclina la voluntad hacia una elección, bifurcando la historia en un sentido u otro. Así, por ejemplo, en cada mundo donde Blanqui continúa escribiendo el opúsculo en la Fortaleza de Taureau (acción que desde nuestra perspectiva finita sería un pasado consumado), esa actualidad tiene una facticidad propia, y ahí mismo se está poniendo *aún* en juego qué palabras utilizar. Con lo cual lo que en nuestro mundo es un pasado cerrado -las palabras utilizadas en la conclusión del opúsculo-, puede tomar otro rumbo en un mundo-copia, generando nuevas versiones del escrito y otro futuro en esa historia específica. En este punto, la cosmología de Blanqui libera a las repeticiones de replicar la misma historia una y otra vez y abre a la posibilidad de que el pasado, el presente y el futuro vuelvan a pasar entranando otras posibilidades.

Ahora bien, ¿cómo explica y fundamenta Blanqui que los mundos que repiten historias, situaciones y personajes puedan tener desenlaces distintos? ¿De dónde surge la condición de posibilidad de esta contingencia? Entendemos que en sus “hipótesis astronómicas” hay un intento de articular la necesidad de las leyes cósmicas con la contingencia como marca de la historicidad. En definitiva, el “capítulo de las

bifurcaciones” no encuentra su condición de posibilidad en la voluntad humana,⁷ sino en la concepción de tiempos heterogéneos que mantiene la hipótesis cósmica. En efecto, si las Tierras-sosias no estuvieran distribuidas en espacios-tiempos diferentes, sino que la repetición se diera en términos de sucesión de una misma Tierra, o si todas las Tierras estuvieran absolutamente sincronizadas y compartieran una temporalidad homogénea, no se podría dar la posibilidad de que cada presente se preste a la bifurcación del curso histórico. De modo contrario: en cada momento se deberían repetir exactamente los mismos cursos de acontecimientos, las mismas historias y desenlaces. Es, justamente, porque existe una distribución en el espacio, pero también en el tiempo de los mundos repetitivos, porque existe una a-sincronicidad, un desfase y desacople, aunque sea mínimo entre sus temporalidades, lo que hace posible que cada momento presente resulte actual y singular, abriendo así la oportunidad de otras voluntades y bifurcaciones.

Por eso, entendemos que esta ontología de la coexistencia no jerárquica de tiempos heterogéneos (una igualdad de los tiempos) es también la condición de posibilidad de que cada momento actual se preste a la contingencia, al corte y nuevos posibles. A nuestro modo de entender es esto lo que explicaría por qué para Blanqui la mundos-sosias no son un calco exactamente igual a otros dado que muchos de ellos actualizaron y actualizan posibles en nuestra Tierra no realizados, dando lugar a nuevas historias. Lo cual lo conduce a un concepto de historia singular dado que en otras Tierras-sosias:

Los grandes acontecimientos de nuestro globo tienen su contrapartida. Tal vez

⁷ A nuestro entender, esta lectura se desprende de los textos de Pisano y Hallward. Ambos sostienen que la idea de bifurcación es clave para escapar de la ‘tragedia’ del eterno retorno (Pisano) o de la ‘visión infernal’ que advertía Benjamin (Hallward), pero la fundamentan en el voluntarismo de Blanqui, estableciendo así un dualismo irreductible entre la historia humana y el tiempo cósmico. Hallward afirma que ‘simplemente no hay una medida común entre la necesidad cósmica o natural, por un lado, y el dominio restringido de las libertades humanas, por el otro’ (2014, p. 42). Nuestra hipótesis, en cambio, busca articular ambos dominios sin confundirlos, entendiendo que la bifurcación no puede sustentarse únicamente en la voluntad humana sin caer en un argumento circular: se apela a la voluntad contingente para explicar la bifurcación, y a la bifurcación para explicar la contingencia.

los ingleses han perdido muchas veces la batalla de Waterloo en los globos donde sus adversarios no hayan cometido la equivocación de Grouchy. Fue por poco. Por el contrario, Bonaparte no logra siempre la victoria de Marengo que fue pura casualidad. (Blanqui, 2000 p. 45).

Como puede apreciarse esta visión se opone diametralmente a la linealidad histórica del positivismo y a la fatalidad retrospectiva con que leía los hechos consumados. Vemos que nuestro pasado histórico no solo se repite siendo presente en alguna otra Tierra, sino que también se abre allí la posibilidad de que los cursos de los acontecimientos hayan seguido o sigan una chance negada en la nuestra. Estas *alter-historias*, multiplicadas en una infinidad de variables co-presentes, niegan tajantemente cualquier necesidad de lo que ha sido en cada una de ellas. Ponen en evidencia su carácter contingente de un modo radical: la concepción de Blanqui no solo afirma el hecho de que los acontecimientos *pueden* ser de otro modo, sino que *pudieron* y *podrán* seguir otros caminos.

Por otra parte, el peso dado a la *actualidad* esboza una concepción que rechaza pensar la historia como el despliegue de una racionalidad, orientada de un principio a un fin y también a cualquier linealidad causal-cronológica. La coexistencia de tiempos plurales desliga a cada actualidad de ser un momento serial, la emancipa tanto de seguirse causalmente del momento pasado como de algún trazado teleológico. Cada actualidad, en este sentido, guarda la potencia de discontinuar, de desviar, aunque sea de un modo ínfimo el devenir histórico con el momento precedente y abrir hacia un futuro no previsto: “Cada segundo comportará su bifurcación, el camino que se tomará, el que se podría haber tomado” (Blanqui, 2000, p. 45). Se ponen en juego allí, según Blanqui, dos bifurcaciones fundamentales:

¿Qué hombre no se encuentra a veces en presencia de dos senderos? Ése, del que se aparta, le daría lugar a una vida muy diferente, aun dejándole la misma individualidad. Uno lo conduce a la miseria, a la vergüenza, a la servidumbre.

El otro lo llevaría a la gloria, a la libertad. (Blanqui, 2000, p. 45).

La historia no es sino el eterno retorno de este juego de posibles. Es aquí, justamente, donde intervienen las “mil perturbaciones” que distinguen la historicidad de las leyes inexorables de la naturaleza, a saber, las pasiones, las voluntades y las fantasías humanas que dirimen los cursos de los acontecimientos en la aceptación de lo dado o su desvío, en el coraje de la libertad o la vergüenza de la servidumbre.

Así, pues, el momento actual no es un mero punto en el *continuum* del tiempo, sino que implica una detención y una encrucijada: la posibilidad de un trastocamiento de ciertos equilibrios, la interrupción de cierta trayectoria y la instauración de otros cursos del tiempo. El tiempo histórico así se va ramificando en senderos que se bifurcan y estos quiebres lejos de mantenerse aislados pueden ir conectándose, entretejiéndose, abriendo los umbrales de lo posible. En este movimiento, Blanqui despoja a la historia de cualquier sentido teleológico, reemplazando la idea de una progresión necesaria por una lógica de ramificaciones complejas donde los quiebres y desvíos pueden extenderse, redireccionarse, retrotraerse, conectarse de modos imprevistos, etc. En este punto, su pensamiento desafía cualquier visión paralizante de la historia y que circunscriba lo posible a alguna figura del tiempo. La historia es un campo de tensión donde lo posible no está dado, sino que en el momento cualquiera puede ser puesto en disputa.

A modo de conclusión

El materialismo cosmo-histórico que Blanqui esboza en *L'éternité par les astres* hace un doble juego: por un lado, sostiene la eternidad y fatalidad en los procesos cósmicos a la vez que rechaza cualquier tipo de necesidad y sentido en la historia humana, entrelazando repetición y bifurcación. Como hemos intentado mostrar, esta contingencia encuentra su condición de posibilidad en la a-sincronicidad de las repeticiones cósmicas. La coexistencia de tiempos heterogéneos permite que cada

actualidad se abra a caminos alternativos, donde las pasiones, la voluntad, los intereses en conflicto y el azar intervienen como fuerzas que modulan la marcha de la historia y sus desvíos.

Ahora bien: ¿por qué esta concepción puede entenderse como un recurso de defensa y un arma de combate? Si nuestros sosias futuros no pueden advertirnos, ni nosotros podemos hacerlo con nuestras copias pasadas ¿qué utilidad tiene saber que en otros mundos las conspiraciones y la Revolución han triunfado cuando aquí el desierto crece? ¿Se trata solo de ganar este pequeño consuelo? Quizá el materialismo de las bifurcaciones encierre una apuesta más moderada respecto a cualquier perspectiva optimista o pesimista de la Historia. Justamente al rechazar cualquier sentido o dirección del devenir histórico, desarma cualquier concepción que señale la necesidad de lo que ha sido y lo que es. Esto habilitaría un vínculo diferente respecto a nuestras derrotas pasadas y presentes que no se funda en la resignación o la claudicación. En efecto, si el fracaso de las luchas pasadas no fue necesario, hay aún algunos posibles latentes, huellas, prácticas e ideas que pueden recuperarse y reconectarse con las líneas de nuestro presente para abrir nuevas temporalidades futuras.

Respecto al presente, como vimos, la repetición cósmica en Blanqui no anula la posibilidad de lo nuevo. Si bien todas las Tierras-sosias repiten una humanidad condenada a la recurrencia de sus luchas, esta recurrencia no implica una identidad absoluta entre los mundos: en cada “actualidad eternizada”, la historia puede discontinuarse y tomar otro rumbo. La única esperanza se inscribe en la insistencia materialista de las bifurcaciones, la persistencia de la posibilidad de desvío en cada presente. Lo cual, menos que afirmar que en cualquier momento todo es posible, sostiene que en cualquier momento -aún en el más sombrío- otra cosa es posible. Su concepto de lo actual mantiene el campo lo posible siempre abierto, aunque sea mínimamente, al desvío emancipatorio. Quizá se trate menos de la confianza en esa ruptura que en el juego de proliferaciones, en las ramificaciones que puede ir abriendo y en la voluntad y el coraje de extender esa precaria libertad conquistada conectándolas con otros quiebres y otros desvíos.

El cosmos blanquiano en su Infinito vuelve a tensionar lo actual y lo virtual, lo dado y lo posible con una única certeza: la eterna apertura de todas las posibilidades, muchas de las cuales sabemos que no se realizarán en nuestra Tierra y su historia, pero de ello no se sigue razón alguna para cerrarlas de antemano. Esto, lejos de llevarnos a la resignación o el consuelo puede movilizar los afectos de confianza y coraje. Quizá la poética de Blanqui busque menos persuadir mediante la argumentación que compartir, en el registro afectivo, la experiencia de que en cada “actualidad eternizada” se abre una pausa, una detención que reclama la fantasía, la voluntad y el azar para que se nos dé una bifurcación favorable y la convicción que esas apuestas e intentos, así como el Cosmos, no tienen principio ni fin.

Referencias bibliográficas

- Abensour, Miguel (2013). *Les passages Blanqui: Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*. Sens & Tonka.
- Abensour, Miguel, & Pelosse, Valentin (2002). Posfacio: Liberar al encerrado. En A. Blanqui, *La eternidad por los astros* (M. Martínez, Trad., pp. 101-149). Ediciones Colihue.
- Benjamin, Walter (2002). Paris capital del siglo XIX (Introducción y conclusión). En A. Blanqui, *La eternidad por los astros* (C. Ferrer, Trad., pp. 195-199). Ediciones Colihue.
- Bensaïd, Daniel & Löwy, Michael (2006). August Blanqui, communiste hérétique. En P. Corcuff & A. Maillard (Eds.), *Les socialismes français à l'épreuve du pouvoir*. Textuel.
- Bernstein, Samuel (1975). *Blanqui y el blanquismo*. Siglo XXI editores.
- Blanqui, Auguste (1868). *Fatal, fatalisme, fatalité* [Manuscrito inédito]. NAF 9592 (1), f. 132-302. Recuperado de : <https://blanqui.kingston.ac.uk/manuscripts>
- Blanqui, Auguste (1869). Contre le positivisme. En M. Abensour & V. Pelosse (Eds.), *Instructions pour une prise d'armes, L'Éternité par les astres et autres textes*. Sens & Tonka. Recuperado de : <https://blanqui.kingston.ac.uk/manuscripts>
- Blanqui, Auguste (2000). *La eternidad a través de los astros*. (L. Block de Behar, Trad.). Siglo XXI editores.
- Blanqui, Auguste (2002). *La eternidad por los astros* (M. Martínez, Trad.). Ediciones Colihue.
- Blanqui, Auguste (2003). Instrucción para tomar las armas (D. Tatián, Trad.). *Nombres*, 18.

- Blanqui, Auguste (2009). *L'éternité par les astres*. Éditions Slatkine.
- Block de Behar, Lisa. (Comp.). (2009). *De l'éternité à nos jours. L'hypothèse astronomique de Louis-Auguste Blanqui*. Éditions Champion.
- Claro, Andrés (2019). Blanqui: la topologie infinie. En L. Block de Behar (Ed.), *De l'éternité à nos jours. L'hypothèse astronomique de Louis-Auguste Blanqui* (pp. 121-148). Éditions Champion.
- Hamel, Jean-François (2000). Rien de nouveau sous les soleils. Répétition et origine de l'histoire dans *L'Éternité par les astres* de Blanqui. *Protée*, 28(1), pp. 45–58.
- Hallward, Peter (2014). Blanqui's bifurcations. *Radical Philosophy*, 185, pp. 36-44.
- Pisano, Libera (2019). Catastrophe de l'histoire et temporalité anarchique. L'hyperbole révolutionnaire de Louis-Auguste Blanqui. En L. Block de Behar (Ed.), *De l'éternité à nos jours. L'hypothèse astronomique de Louis-Auguste Blanqui* (pp. 59-70). Éditions Champion.
- Rancière, Jacques (2002). Prefacio. En A. Blanqui, *La eternidad por los astros* (M. Martínez, Trad., pp. 9-27). Ediciones Colihue.
- Saal, Aaron (2003). Cosmología, política y filosofía de la historia. *La eternidad por los astros. Nombres*, 18.
- Villacañes de Castro, Luis (2013). El eterno retorno en Borges, Blanqui, Whitman: retornos de la filosofía a partir de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, 13, pp. 119–134.

Aby Warburg y Walter Benjamin, aportes para un método de trabajo con imágenes

Aby Warburg and Walter Benjamin: Contributions Toward a Method for Working with Images

Federico Ignacio Fort *

Fecha de Recepción: 20/02/2025

Fecha de Aceptación: 03/06/2025

Resumen: *El presente artículo propone un posible método de trabajo para la investigación con materiales visuales en las ciencias sociales: la construcción de paneles/láminas. En este sentido, uno de los principales referentes es Aby Warburg y su Atlas Mnemosyne: en donde la noción de Pathosformel brinda una orientación metodológica posible a la hora de investigar con imágenes. A partir de ello, presentaremos una lámina de imágenes y explicitaremos ciertas operaciones metodológicas para su construcción, compuestas a partir de la producción audiovisual del autodenominado Estado Islámico de Iraq y Siria (2014-2017). Luego de ello, articulamos, de forma exploratoria, la perspectiva warburguiana con la noción de “constelación” e “imagen dialéctica” benjaminiana: brindando, para ello, otro ejemplo de lámina. A esta última la hemos construido a partir de un particular universo de imágenes parte de la cultura visual boliviana entre el siglo XIII y XXI.*

Palabras clave: *Warburg — Benjamin — Pathosformel — imagen dialéctica — metodología visual*

Abstract: *This article proposes a possible working method for researching visual materials in the social sciences: the construction of image panels. In this regard, one of the main references is Aby Warburg and his Atlas Mnemosyne, where the notion of Pathosformel provides a potential methodological orientation for image-based research. Based on this, we will present a panel of images and outline certain methodological*

* Licenciado y Profesor en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magíster en Comunicación y Cultura (UBA). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Profesor del seminario de posgrado “Pensar la Imagen” en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLZ). ORCID: 0000-0003-4905-4002. Correo electrónico: federicoignaciofort@gmail.com

operations for its construction, drawing from the audiovisual production of the self-proclaimed Islamic State of Iraq and Syria (2014–2017). Following this, we explore the articulation of the Aby Warburg's perspective with Walter Benjamin's notions of "constellation" and "dialectical image," providing another example of a panel. This latter panel has been constructed from a specific universe of images belonging to Bolivian visual culture.

Keywords: *Warburg — Benjamin — Pathosformel — Dialectical Image — Visual Methodology*

En el presente artículo proponemos una particular forma de trabajo con imágenes que hace hincapié en su aspecto eminentemente relacional, así como también en su potencia de argumentación: la construcción de paneles/láminas. En este sentido, uno de los principales referentes es Aby Warburg y su *Atlas Mnemosyne* (2010): en donde la noción de *Pathosformel* brinda una orientación metodológica posible a la hora de investigar con imágenes. A partir de ello, presentaremos una lámina de imágenes y explicitaremos ciertas operaciones metodológicas para su construcción, compuestas a partir de la producción audiovisual del autodenominado Estado Islámico de Iraq y Siria¹ (EIIS), material que sirvió de análisis para nuestra tesis de maestría (Fort, 2022c). Luego de ello, articulamos, de forma exploratoria, la perspectiva warburguiana con la noción de “constelación” e “imagen dialéctica” benjaminiana: brindando, para ello, otro ejemplo de lámina. A esta última la hemos construido a partir de un particular universo de imágenes parte de la cultura visual boliviana, material utilizado en nuestra investigación doctoral en curso.

¹ El EIIS llegó a controlar un territorio del tamaño de Gran Bretaña entre Irak y Siria, prestar algunos servicios básicos de salud a las poblaciones bajo su territorio, controlar el monopolio de la violencia, cobro de impuestos, el intento de establecimiento de una moneda propia y el restablecimiento de la *sharía* no sólo en su sentido “abstracto” sino a través de tribunales de justicia. Pese a que, luego de las derrotas militares sufridas por el actor en 2017, dicha “morfología” que dotaba al EIIS de cierta originalidad y especificidad ha sido extinguida, el actor —lejos de haber desaparecido— parece haber mutado hacia otras formas organizativas, fundamentalmente, a través de distintas células interconectadas gracias a la infraestructura comunicacional y redes de contactos construida durante los años de expansión del califato (Bornsztajn & Fort, 2021; Fort, 2022a).

Ahora bien, nuestra aproximación al trabajo con imágenes se enmarca en las discusiones en torno al giro icónico y pictórico diagnosticados, hacia la década de los ochenta y noventa, por autores como Boehm (2006) y Mitchell (2009), respectivamente. A partir de allí, han surgido nuevos campos —con críticas hacia la semiótica o la historia del arte— para el estudio de la visualidad. Sin embargo, como han debatido varios teóricos y teóricas (Elkins, 2009), es dificultoso enumerar y, asimismo, clasificar las distintas áreas en las que se despliegan las teorías de la imagen. Las mismas están íntimamente interrelacionadas y, además, varios de los desarrollos existen desde mucho antes de la emergencia del giro pictórico e icónico: justamente la obra de Aby Warburg y Walter Benjamin, en sus críticas hacia la historiografía tradicional, y hacia la historia del arte en particular, son ejemplo de ello.

No obstante, corriendo el riesgo que toda enumeración y clasificación conlleva, por solo citar algunos autores y áreas de estudio, desde hace más de 30 años encontramos una gran emergencia de textos que plantean una “vuelta” al problema de la imagen. Por ejemplo, la cultura visual (Jenks, 1995; Mirzoeff, 2003; Mitchell, 2009, 2016, 2017), los estudios visuales (Brea, 2005; Moxey, 2013), la *Bildwissenschaft* (Boehm, 2006; Bredekamp, 2017), la antropología de la imagen (Belting, 2012), los aportes para una filosofía e “historia de las imágenes” (Didi-Huberman, 2011; Fleckner, 2020; García Varas, 2011) o la —aunque con menos diálogo con dichas perspectivas— sociología de la imagen de Rivera Cusicanqui (2015), entre muchos otros enfoques.

Sin embargo, pese a los ricos y variados análisis que estos textos plantean, es difícil encontrar métodos explícitos para el estudio de lo visual. Incluso tomando en cuenta los esfuerzos reflejados en la obra de Gillian Rose (2016),² es complejo exponer los procedimientos empleados a la hora de abordar un corpus de imágenes. En otras palabras, si bien muchos de estos autores ofrecen reflexiones epistemológicas sobre la imagen y la visualidad, resulta complejo hallar —cuando no se trabaja desde la

² El caso del texto Gillian Rose es bastante sintomático respecto a la gran heterogeneidad de perspectivas que trabajan con materiales visuales o que se interrogan por dicho campo. La autora no menciona a varios de los autores que mencionamos aquí y ubica, por ejemplo, a la “cultura visual” al interior de su capítulo sobre el “psicoanálisis” (2016, pp.147-185).

semiología o desde la historia del arte— siquiera un método precario para abordar este tipo de material en una investigación en ciencias sociales.

Por supuesto que sería ingenuo esperar el arribo a un método consensuado entre tantas perspectivas que, si bien se agrupan en una generalidad —como lo es el abordaje de la imagen y la visualidad—, suelen diferir en varios supuestos filosóficos así como también en la construcción de sus objetos de estudios y problemas de investigación. Pero, aun considerando todo ello, estos autores —aquí nos referimos, sobre todo, a aquellos textos que presentan abordajes sobre casos concretos— no suelen explicitar una cuestión central: ¿cómo *trabajan* con las imágenes? ¿qué operaciones se realizan con los materiales visuales para arribar a determinadas conclusiones? Entendemos que responder esas preguntas no conlleva, necesariamente, a una mejor o peor investigación: sin embargo, explicitar el método de nuestros trabajos puede salvar, de antemano, varios mal entendidos con nuestros lectores.

En definitiva, Aby Warburg y Walter Benjamin pueden guiarnos en esta empresa. El primero, pensador hamburgués, que a partir del mencionado *Atlas Mnemosyne* (2010), proyecto siempre inacabado, propuso una particular forma de trabajo en la cual las imágenes se montan en diversas láminas, a la vez que se relacionan y producen sentidos más allá de las diferencias entre sus soportes y de los tiempos históricos en las que fueron producidas. Por otro lado, Walter Benjamin quien, a partir de su noción de “constelación” (2005, p. 30) e “imagen dialéctica” —entendida esta última no necesariamente como una “imagen visual” sino como un determinado “choque” entre tiempos históricos (p.478)—, también ha propuesto una determinada forma de trabajo con diversos materiales que se acercan a la propuesta warburgueana (Consorcio del Círculo de Bellas Artes, 2010).

Entre Aby Warburg y Walter Benjamin

Paralelamente a la emergencia del giro pictórico e icónico hacia fines de los ochenta y principios de los noventa, varios autores se han propuesto rescatar la obra de Walter

Benjamin y Aby Warburg. En lo que hace a la problemática de la imagen,³ ejemplo acabado es la conocida obra de Didi Huberman (2009, 2011, 2015) quien revisita categorías centrales de ambos pensadores. Por otro lado, Agamben también dedica parte de su obra a trabajar con nociones de ambos pensadores, como en su conocido texto *Ninfas* (2010) en donde relaciona, entre otras cosas, dos nociones centrales para nosotros: *Pathosformel* e imagen dialéctica. Retomaremos dichas apreciaciones más adelante.

Otros autores, como Rampley (2000), se han propuesto, aunque no centrándose en el problema específico de la imagen, explorar las afinidades epistemológicas y metodológicas entre la obra de Benjamin y Warburg. Rampley afirma, al comienzo de su libro *The remembrance of things past: on Aby M. Warburg and Walter Benjamin*, que “es bastante sabido que Walter Benjamin sentía una particular afinidad por Aby M. Warburg” (2000, p. 11). Asimismo, otras publicaciones como Consorcio del Círculo de Bellas Artes (2010), plantean que “las imágenes del *Atlas Mnemosyne*, del revolucionario historiador Abu Warburg (1866-1929), están relacionadas de forma aún más inmediata con la teoría del conocimiento benjaminiana” (2010, p. 18).

La relación entre estos intelectuales también ha sido abordada en torno a cuestiones como la problematización de la memoria histórica. Autoras como Cantinho (2016) han estudiado, por ejemplo, problemas en torno a la “legibilidad de la memoria” en el pensamiento de Warburg y Benjamin. A ella se suman los aportes de Losiggio (2017), no solo para los estudios sobre la memoria sino también sobre la actualidad de ambos pensamientos para la teoría política contemporánea. Asimismo, otras académicas, como Fuks (2023), Losiggio (2017) o Taccetta (2012, 2021), han revelado y problematizado, desde diversos enfoques y problemas, las múltiples relaciones existentes entre el pensamiento de los dos pensadores alemanes.

³ Es ineludible mencionar que uno de los autores que sea ha interesado fuertemente en el rescate de la obra de Aby Warburg, no tanto en función del problema de la imagen, sino de la historia, es Carlo Ginzburg (2010, 2013). Por otro lado, también respecto a la obra del pensador hamburgués, Emilio Burucúa (2003) tiene importantes e imprescindibles trabajos que revisitan su obra. Por otro lado, también recomendamos explorar el texto de Weigel (1996), que gira en torno a una reflexión entre las nociones de cuerpo, imagen y espacio en la obra de Benjamin.

Por último, es importante destacar la obra de Urueña Calderón (2015), la cual es una de las pocas que se pregunta específicamente por el uso de un método compartido entre Aby Warburg y Walter Benjamin en torno a la noción de “montaje”. El autor afirma que su trabajo busca

esbozar un modo de disposición y exposición del material visual basado en la noción de montaje, con el que se sugerirá la posibilidad de realizar construcciones interpretativas de los acontecimientos históricos que no estén guiados por un modo predestinado de entender la historia. Dicha alternativa metodológica se planteará teniendo en cuenta las dificultades —o imposibilidades— que diferentes puntos de vista críticos han atribuido a las imágenes como vehículos de representación. (2015, p. 12).

A partir de una reflexión sobre la cuestión de la temporalidad, las relaciones entre lo particular y lo general y el montaje, el autor indaga en la obra de Warburg y Benjamin para poder arribar a un “método”. El mismo le permite analizar y rastrear cierta iconografía patética de la violencia en Colombia “que da cuenta de las diferentes técnicas de desmembramiento y mutilación, en las cuales el cuerpo humano es sometido a una serie de transformaciones [...]” (Urueña Calderón, 2015, p. 86). Más allá del rico análisis teórico y de las especificidades del caso elegido por Urueña Calderón y aunque sí se aportan importantes lineamientos metodológicos, el autor no llega a explicitar una serie de pasos operativos que hacen al trabajo con las imágenes. Es nuestra intención detenernos, justamente, en esa serie de “pasos” que ayudan a trabajar con un determinado corpus de imágenes. No obstante, antes de ello, reconstruyamos sucintamente nuestras nociones centrales: *Pathosformel*, constelación e imagen dialéctica.

Pathosformel

La noción de *Pathosformel*, establecida por Aby Warburg, tiene una vasta trayectoria en los estudios sobre la imagen, así como también en otras disciplinas tales como la historia del arte. No es nuestra intención aquí reconstruir los debates teóricos respecto a dicho concepto, de los cuales hay innumerables aportes como los de Didi Huberman (2009, 2011), Agamben (2010), Ginzburg (2003, 2013), Burucúa (2002), Santos (2019) entre muchos otros. Específicamente, nos interesa entender a la noción como determinadas “fórmulas de la emoción” que retornan, insisten y perviven a lo largo de la historia y a través de diversas imágenes. Tal como expresa Felisa Santos: “fórmula, por un lado, que no forma, como queriendo recalcar algo que no es de la índole de la creación sino más bien de la institución, y *páthos* que claro está es del territorio incierto de lo sentido o, mejor, de lo padecido” (2019, p. 14). Es decir, la imagen, a través de los *Pathosformeln*, puede reactualizar una “historia de las emociones figuradas” (Didi-Huberman, 2016, p. 43), desplegando flujos de gestualidades y afectos que perviven en ella. En su supervivencia, la imagen se abre a temporalidades heterogéneas: condensa un tiempo pasado que irrumpe en el presente y, a la vez, se proyecta hacia el futuro, desbordando así cualquier linealidad cronológica.

Es dicha insistencia la que permite a la imagen sobrevivir a través del tiempo, dando cuenta ello no de su atemporalidad sino de su permanente historicidad. Por ejemplo, cuando aplicamos esta forma de proceder a nuestro trabajo con las imágenes del EIIS (Fort, 2022c), sostenemos que dichas producciones visuales no eran solo “producto” de un código comunicacional contemporáneo —de imágenes hiperestilizadas y producidas profesionalmente— sino que también expresaban una particular relación con una historia de las imágenes mucho más amplia.

No obstante, como hemos mencionado, las *Pathosformeln* no operan solo como una particular “noción” sino que hacen al método warburgiano: son una forma de trabajo. Tal como destaca Emilio Burucúa (2002), Warburg se vio influenciado por nociones de la psicología fenomenológica de principios del siglo XX:

sobre todo, con la noción de engrama: un conjunto estable y reforzado de huellas que determinados estímulos externos han impreso en la psique y que produce respuestas automatizadas ante la reaparición de esos mismos estímulos. Warburg creía que las formas artísticas objetivaban tales exteriorizaciones, que las condensaban en mecanismos sensibles —los *Pathosformeln*— aptos para evocar, en un discurrir opuesto al del procedimiento habitual de la memoria, los engramas originales y suscitar con ello el recuerdo de experiencias primarias de la humanidad. (2002, pp. 28–29).

Más allá de que Warburg nunca dio una definición cerrada de las *Pathosformeln*, es interesante observar lo fructífero que resultan a la hora de aplicarlas a investigaciones con imágenes. A partir del rastreo de estas “fórmulas”, las cuales no sólo se expresan y objetivan en la experiencia sensible de múltiples obras “artísticas”, sino en todo el universo de soportes o medios de las imágenes —sean estas consideradas canónicas o no—, hallamos una suerte de “arqueología de las imágenes” para arribar a un posible método de trabajo.

De las *Pathosformeln* a las constelaciones e imágenes-dialécticas

Como hemos mencionado, algunas de las cuestiones que hacen al pensamiento de Aby Warburg pueden articularse con ciertos aportes de Walter Benjamin, como por ejemplo, sus nociones de “constelación” e “imagen dialéctica”. En ese sentido, entre el *Atlas Mnemosyne* de Warburg y las propuestas epistemológicas y metodológicas del pensamiento de Benjamin, no hay una gran distancia: “Benjamin admiraba profundamente el trabajo de Warburg, al que de algún modo remiten los esquemas que Benjamin utilizaba en sus propios cuadernos para reunir conceptos diversos” (Consortio del Círculo de Bellas Artes, 2010, pp. 18–19).

Siguiendo a Jameson, Benjamin denomina “constelación” a la construcción de

una “pseudototalidad” en donde varios elementos (pueden ser fragmentos textuales, o en nuestro caso, imágenes) se unen en función de

vínculos sistemáticos y referencias cruzadas [...] mientras que el funesto hechizo del sistema mismo queda tajantemente exorcizado al advertirse que el orden de presentación no es vinculante, que ese orden podría concretarse de una forma por completo diferente, de manera que, como en un enunciado profético, todos los elementos estén presentes, pero la forma de su yuxtaposición, el modo de su disposición sea puramente ocasional. (2010, p. 87).

En otras palabras, la constelación es un instante de cognoscibilidad histórica en donde, a partir de un choque de tiempos históricos se produce una “imagen dialéctica”. Citamos la conocida nota de Walter Benjamin, en su *Libro de los Pasajes*, en donde se expresa de forma más acabada esta concepción:

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir. Sino una imagen, en discontinuidad. Solo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas). (2005, p. 464).

La tarea del investigador es, entonces, la “creación” de estas imágenes dialécticas, las cuales operan como una “metodología histórica” (Fuks, 2023, p. 4) que expresa el punto de choque y conjunción de lo que “ha sido” y el “ahora”. Es en este sentido que, si entendemos a las *Pathosformeln* como fórmulas patéticas o emotivas (Didi-Huberman, 2016) y a las imágenes que las expresan como “cristalizadoras” de las mismas, vemos que la aproximación tanto de Warburg como de Benjamin al problema de la

temporalidad histórica es similar. Tanto para el caso de la “imagen-dialéctica” como para las *Pathsoformeln*, se trata de entender al documento histórico, o bien a la imagen, en tanto conjunción de tiempos superpuestos.

Emprender una investigación desde esta forma de trabajo permite relacionar ciertos materiales que, desde otras perspectivas, no serían pasibles de vincularse. En el caso del trabajo con imágenes, las perspectivas de Benjamin y Warburg nos permiten poner en relación imágenes surgidas en distintos tiempos históricos. Además, es posible establecer asociaciones entre imágenes materializadas en diversos soportes, como lo evidencia Warburg en sus paneles. En estos, no solo vincula fotografías, pinturas y fragmentos textuales, sino que también interviene en la escala de las imágenes, reduciendo grandes cuadros a fragmentos o disminuyendo la dimensión de extensos lienzos hasta equipararlos con el tamaño de pequeñas fotografías.

Proceder metodológico

En lo que sigue, explicitamos ciertos “pasos” que, aunque no sucesivos, implican tomar algunas de las consideraciones del pensamiento benjaminiano y también del proceder metodológico warburgueano en lo que hizo a la construcción de sus paneles.

Explicitación de posibles relaciones diferenciales

La construcción de la lámina/panel no implica una tarea de “develamiento” sino de explicitación de posibles relaciones entre materiales de distinta índole. Consecuentemente, ello conlleva a no subsumir a nuestras imágenes a clasificaciones genéricas que impedirían la conformación de una visualidad híbrida: es decir, si sólo analizáramos, por ejemplo, a las fotografías del periodo en función de su género no podríamos nunca componer relaciones entre las mismas y otros soportes visuales. Lo mismo vale para el caso de las obras pictóricas o cinematográficas. O, al mismo tiempo, si consideramos a las imágenes en su “pura visualidad”, es decir, como solo pasibles de

ser encarnadas en soportes visuales se dificultaría su relación con otras materialidades textuales. Tal como expresa Mitchell (2019, p. 121), no existen medios puramente visuales: lo que implica, desde el comienzo, una aprehensión siempre mixta al acercarnos a la imagen, siendo que esta no se restringe únicamente a “lo que vemos” (Bal, 2004). En definitiva, componer una lámina, a la manera quizás no de un “universo” sino de un “micro-universo”, implica romper con el pensamiento clasificatorio, tal como se desprende de la misma crítica benjaminiana a la “filosofía del arte” (Benjamin, 2013).

Relaciones contingentes

En ese sentido, no debemos confundir a las relaciones que establecemos entre nuestras imágenes como naturalmente dadas. No es la función del investigador/a ir al “encuentro” de estas relaciones que operarían de forma subterránea entre las imágenes para exponerlas. Por el contrario, las relaciones compuestas son, en cierta forma, arbitrarias. Justamente, esas ideas o esas imágenes, en rigor, no guardan necesariamente ningún tipo de relación:

así como la armonía de las esferas estriba en el rotar de unos astros que jamás se tocan mutuamente, así la existencia del *mundus intelligibilis* estriba en la siempre insalvable distancia entre las puras esencialidades. Cada idea es un sol y se relaciona con sus semejantes como los soles se relacionan entre sí. (Benjamin, 2013, p. 233).

Construcción de una pseudototalidad

Asimismo, la lámina es una forma posible para la construcción de una pseudototalidad (Jameson, 2010, p. 86): lo que es opuesto a una “unidad” o a un sistema cerrado de referencias. Se trata de la mostración de relaciones contingentes, dado que la lámina de

imágenes, como las constelaciones, son siempre inacabadas. En este sentido, así como a las láminas warburgueanas siempre es posible agregarle una imagen más, a las constelaciones benjaminianas también es posible agregarles un fragmento nuevo. A su vez, el “orden” o el posicionamiento que adquieren las imágenes —así como los textos en las constelaciones de Benjamin— son pasibles de ser intercambiadas. En otras palabras, “ese orden podría concertarse de una forma por completo diferente, de manera que, como en un enunciado profético, todos los elementos estén presentes pero la forma de su yuxtaposición, el modo de su disposición, sea puramente ocasional” (Jameson, 2010, p. 87).

Cuestión temporal

Por último, otro aspecto a destacar tiene que ver con la dimensión temporal: este movimiento, o proceder metodológico, no tiene que ver con ir a la búsqueda de esos documentos del pasado para que los mismos iluminen su propia “época”. No se trata de buscar en ellos una iluminación de nuestro presente. Es en este sentido en el cual se puede entender a la constelación como una “imagen dialéctica”, aspecto no del todo destacado en Jameson (2010), entendiendo que el momento relampagueante es el instante de la cognoscibilidad o legibilidad histórica (Didi-Huberman, 2015, p. 20), en donde lo que “ha sido” se conecta con el “ahora” en la constelación.

En lo que sigue veremos una posible aplicación de este proceder en los dos casos antes mencionados: en la producción audiovisual del autodenominado Estado Islámico de Irak y Siria (2014-2017) y en varias imágenes que han circulado en torno a los imaginarios nacionales en Bolivia entre el siglo XIII y XIX.

*El EIIS y las *Pathosformeln* identitarias*

El EIIS, durante el 2014 y 2017, tuvo una fuerte presencia en redes sociales y la web en general, destacándose por sus profesionales producciones audiovisuales. Durante

nuestra tesis de maestría nos propusimos analizar la producción de las imágenes audiovisuales del actor, su vínculo con la construcción de sus identidades políticas y, de la mano de ello, la edificación de una determinada iconografía del Estado (Bredekamp, 2000), en virtud de la reactualización de ciertas *Pathosformeln*.

Como hemos mencionado, el método empleado para trabajar con las imágenes del EIIS ha sido la construcción de láminas, en donde pudimos observar juntas distintas imágenes, provenientes de diversos actores, contextos históricos y soportes. A tal fin también nos hemos servido de los aportes de Carlo Ginzburg (2003), quien utiliza la noción de Warburg para el estudio de la iconografía política. El estudio de las imágenes desde esta perspectiva permite, justamente, visualizar ciertas “invariantes morfológicas” (Joschke, 2012) en visualidades que, en apariencia, pueden resultar totalmente disímiles. En lo que sigue, mostraremos y comentaremos solo una de las tres láminas que oportunamente⁴ (Fort, 2022c) hemos construido en función de la identificación de una particular *Pathosformel* en la producción audiovisual del EIIS, a la cual llamamos “identitaria” (Fig. 1).

Como mencionamos, Carlo Ginzburg (2003) estudia, a partir de la noción de *Pathosformel* de Aby Warburg, la supervivencia de cierta gestualidad en la iconografía política, puntualmente en afiches del siglo XX. En específico, el autor se refiere al famoso gesto del conocido afiche de Lord Kitchener en el cual se ve a este militar apuntándonos con su dedo índice. Según Ginzburg, esta gestualidad se ha repetido en distintas etapas de la historia de la iconografía política —siendo la imagen del “Tío Sam” una de las más emblemáticas—, utilizada incluso en la propaganda nazi y soviética. El autor sostiene que este tipo de afiches está relacionado con dos dispositivos pictóricos previos: figuras que miran de frente, dando la sensación de observar al espectador desde cualquier punto en el que este las mire, y figuras que apuntan con el dedo hacia adelante. Ambos están vinculados a pinturas religiosas, como retratos de Cristo, y comparten con el afiche de Kitchener un propósito común: ser imágenes que

⁴ Las otras tres láminas giraron en torno a lo que hemos denominado “*Pathosformeln* iconoclastas” y “*Pathosformeln* patrimoniales”.

interpelan directamente al espectador.

En esta dirección, cuando nos dispusimos a ver la producción audiovisual del EIIS entre el 2014 y el 2017, notamos cómo esa particular fórmula gestual se repetía en varias de las imágenes. A partir de ello, pensamos que distintas imágenes del EIIS se podían agregar a la larga lista que Ginzburg rastrea de esta particular *Pathosformel*. Con esa finalidad es que recurrimos al armado de una lámina (Fig. 1), dado que entendimos que sería dificultoso, tanto para nosotros como para los posibles lectores, articular imágenes tan particulares y contemporáneas como las del EIIS con afiches políticos del siglo XX o bien imágenes pictóricas de la tradición judeo-cristiana. Pese a que nuestra tesis no se restringió a la mostración de la lámina y recurrimos también a una vasta argumentación textual, intentamos que las imágenes no se restrinjan ni oficien como meras ilustraciones del texto. Por el contrario, entendimos a las láminas como una forma de argumentar con las imágenes: permitiendo al lector observar “de un vistazo” cómo esta particular fórmula gestual se desplazaba entre imágenes que provienen de diversas tradiciones y tiempos históricos.

No obstante, reflexionar sobre una fórmula específica del *pathos* no se reduce a la simple identificación de continuidades a través de semejanzas gestuales entre distintas imágenes. Además, el ejercicio de yuxtaponer imágenes creadas en contextos históricos diversos permite examinar dos aspectos clave: por un lado, cómo es posible la emergencia histórica de una imagen determinada y, por otro, las transformaciones de sentido que esta introduce, a pesar de la persistencia de una misma fórmula gestual. Tal como señala Greta Winckler (2019): “lo fecundo de las *Pathosformeln* es que efectivamente hay una tensión entre lo que permanece y lo que se modifica —incluso a veces se invierte— (...) y la pregunta de análisis siempre debe recaer en ese intervalo que se crea.”

En el caso que nos ocupa, ¿qué implicó formular la pregunta dentro del “intervalo” generado por la diferencia entre distintos regímenes de imágenes? ¿Qué nos permitió descubrir la conexión entre imágenes propias de un fenómeno del siglo XXI —marcadas por las lógicas contemporáneas de producción digital en un mundo

hiperconectado— y afiches de propaganda de guerra característicos de la sociedad de masas del siglo XX? Justamente, a partir de la construcción de la lámina, pudimos ver cómo la fórmula del *pathos* se “reactualizaba” en la producción audiovisual del EIIS y cómo la misma adquiría nuevos sentidos. Según nuestro análisis, en los videos, los *yihadistas* no sólo usaban la fórmula como un “llamado a la acción” sino que, a través de la misma, amenazaban de muerte a los espectadores no creyentes en el islam.

Asimismo, mientras que los afiches del Tío Sam o el de Lord Kitchener se basaban en su poder de convocatoria al espectador (bajo el slogan “*Your country needs you*”), la inversión de la fórmula, en el caso del EIIS, termina en lo opuesto: no se trata solo de que el califato “necesite” a los individuos, sino de que estos, independientemente de su fe, necesitan al califato. En última instancia, el mensaje del EIIS se presentaba como el llamado de Alá, ofreciendo la posibilidad de salvación a quienes respondan a su convocatoria.

En definitiva, a esas conclusiones —las cuales son solo algunos puntos de un análisis más complejo que realizamos oportunamente— hemos llegado a partir del rastreo de esta *Pathosformel*. No se trató, por tanto, de “analizar” imágenes sino de construir nuestro análisis junto con ellas: trabajando entre ellas. De esta forma, el armado de la lámina y las imágenes que la componen no operan tanto como un “objeto de estudio” sino que muestran el mismo proceder metodológico que nos guía en el análisis.



Fig. 1. Lámina “*Pathosformel* identitaria” [Elaboración propia]

Constelaciones: imaginarios bolivianos entre el siglo XIX y XXI

Ahora bien, aunque no guiados por la identificación de una *Pathosformel* en particular, en lo que sigue mostraremos una derivación de nuestro trabajo con un corpus de imágenes correspondiente a la investigación doctoral en curso. En la misma investigamos la producción visual de la estatalidad boliviana entre el Centenario de la entonces llamada “República de Bolivia” (1925) y la guerra del Chaco (1932-1935). Allí trabajamos con un gran corpus de imágenes que van desde fotografías, películas y pinturas. No obstante, aunque la investigación y los alcances del análisis se reducen al periodo aludido (1925-1935), hemos detectado que cierta visualidad de ese periodo reemerge posteriormente en la historia boliviana (por ejemplo, en la revolución

boliviana de 1952 o en las asunciones presidenciales de Evo Morales). Y que, además, también se remonta al pasado. Nos referimos, puntualmente, a la pervivencia del imaginario Tiwanaku.

Este imaginario, que se construye en torno a la civilización preincaica —que se remonta hasta el 1500 a.C.—, ha permeado tanto a diversas obras de artistas bolivianos —en la pintura, cine y fotografía del siglo XX—, a producciones visuales alentadas por la estatalidad boliviana —en el siglo XX como en el XXI—, como también a distintas misiones de naturalistas y antropólogos que han construido discursos racializadores en torno a Bolivia. Es decir, el imaginario y la alusión a Tiwanaku, como una civilización que dota de grandeza al porvenir boliviano, ha sido utilizada con múltiples fines, que van desde el interés “científico” positivista, propio de los siglos XVIII y XIX, hasta su reactualización bajo el imaginario del Estado plurinacional en la narrativa y visualidad encarnada por Evo Morales en el siglo XXI.

En este contexto, nuestra lámina (Fig. 2) pone en relación fotografías, algunas ilustraciones, obras pictóricas y referencias cinematográficas, componiéndose de materiales que cuya datación va desde el siglo XVIII hasta el XXI. No obstante, la intención no es ver una progresión lineal respecto a los imaginarios en torno a Tiwanaku sino ver cómo esta “imagen” pervive, a la manera del *Nachbelen* warburgueano (Didi-Huberman, 2009; Warburg, 2019): es decir, a la manera de un cristal que sintetiza y condensa capas “arqueológicas” de tiempos heterogéneos.

En este sentido, la lámina puede entenderse también como una imagen dialéctica en el sentido benjaminiano: una constelación en la que diferentes tiempos históricos entran en contacto y chocan recíprocamente, haciendo visible la persistencia y las resignificaciones de Tiwanaku en la historia visual boliviana. En otros términos, como afirma Agamben: “las imágenes dialécticas son definidas por su índice o marca históricos que las remite a la actualidad” (2010, p. 29). Justamente dicha heterogeneidad se expresa tanto en los materiales como en los sentidos que adquiere Tiwanaku en los diversos tiempos históricos: a veces, articulado con mecanismos eminentemente racializadores pero también, por momentos, expresión del indigenismo sin el cual es

difícil pensar la historia y la actualidad de la sociedad boliviana. En lo que sigue nos gustaría explicitar algunos de los posibles flujos que se articulan entre las imágenes de la lámina. Veremos que se pueden trazar ciertas líneas entre los materiales, aunque el camino propuesto por nosotros no sea el único posible.

Las imágenes 5, 7 y 10 de la lámina son parte del *Álbum del Centenario* (R. Alarcón, 1925), el cual fue una gran obra conmemorativa publicada en 1925, financiada y alentada por el gobierno boliviano y que contiene más de 2000 fotografías. Observamos en su portada (imagen 7) una fotografía de la Puerta del Sol junto a un poblador que reposa en la misma (imagen 10) y una fotografía del Illimani (imagen 5), una montaña emblemática que se observa desde La Paz. La imagen de la Puerta del Sol es una de las imágenes que más ha migrado a lo largo de los imaginarios bolivianos. En nuestra lámina, la misma se conecta directamente con la fotografía de Evo Morales (imagen 6), enmarcada en un posteo realizado por él mismo en su cuenta de Facebook. Allí, el ex-mandatario expresa:

Tiwanacu por naturaleza es la capital político-espiritual de los pueblos indígenas: es el faro que por siglos ha iluminado los procesos de cambio en el continente y hoy emerge vigoroso para alumbrar y tejer armónicamente el horizonte de las próximas generaciones. (Morales Ayma, 2020).

Esta cuestión de ver a Tiwanaku como la “puerta de entrada” a Bolivia y como su centro neurálgico es algo que atraviesa a gran parte de la historia boliviana durante, al menos, los siglos XX y XXI.

Ahora bien, volviendo a las imágenes del álbum, las mismas se conjugan, en dicho material, con una gran variedad de vistas andinas así como también otras fotografías que apuntaban a mostrar la “modernidad” boliviana (industrias, ferrocarril, dependencias estatales, etc.). Se trataba de construir, visualmente, una Bolivia moderna y andina pero también “reencantada” por la alusión a Tiwanaku. En todo el álbum se manifiesta, justamente, una gran ausencia de retratos de los diversos grupos étnicos

bolivianos, que son “homogeneizados” e invisibilizados, justamente, por las alusiones al imaginario tiwanacota. No obstante, la visualidad del álbum contrasta con la violencia de otras producciones, gran parte de ellas “antropométricas”, realizadas por naturalistas franceses en años anteriores, como se observa en la imagen 12. En esas publicaciones se aprecian una gran cantidad de retratos, fundamentalmente de aymaras y quechuas. Pero, además de ello, varios de esos retratos fueron tomados a trabajadores indígenas explotados en las primeras excavaciones del sitio arqueológico. Es decir que “detrás” de lo que a la postre será uno de los grandes imaginarios retomados por la generación del Centenario, que apuntaba justamente a la homogenización racial de Bolivia, se encuentran los rostros de los indígenas explotados. En definitiva, el *Álbum del Centenario* fue, en parte, una “contra visualidad” (también racial) de dicho universo de imágenes antropométricas.

Pero, a su vez, el álbum encuentra algunas continuidades con imágenes realizadas por Alcide d'Orbigny, otro naturalista francés, anterior a Chervin. En la imagen 10 vemos una ilustración realizada por el naturalista en sus *Viajes por la América Meridional* (1839-1847), la cual reza, en su pie: “vista de las ruinas de antiguos monumentos de Tiaguanaco”. Es decir, d'Orbigny hace de las ruinas uno de los primeros “paisajes” modernos de lo que a la postre será el sitio arqueológico. En conjunto con ello, aparte del proceso de “paisajización” de Tiwanaku realizado en el álbum, otros materiales visuales contribuyeron a tal fin, como se observa en el fragmento textual de la imagen 13. Dicho texto es parte del argumento del film perdido *La Gloria de la raza* (1926), de Arthur Posnansky.⁵ Allí el director, a partir de diversos efectos especiales y la utilización de maquetas, reinventa cinematográficamente a Tiwanaku, siendo una de las películas del periodo que da una visión acabada de dicha civilización.

Ahora bien, junto con la producción del paisaje tiwanacota, como hemos mencionado, el *Álbum del Centenario* también reprodujo la identidad andina como base para la nación. Como reza el fragmento textual, que se encuentra por debajo de la

⁵ Ingeniero austro-húngaro, una de las personalidades que más impulso le dio a Tiwanaku en la década de 1920, considerando a dicha civilización como “la cuna del hombre americano”.

imagen 5, extraído del mismo álbum: “luego, todos los departamentos de Bolivia tienen la cabeza y el alma en la Montaña. La rica vestidura se despliega sobre el Oriente... Y como la soberbia Montaña, íntegra e indestructible, es y ha de ser la nacionalidad” (Sánchez Bustamante, 1925, p. x). Es decir, a la par del paisaje tiwanacota, el álbum produjo un paisaje andino: el cual será “reencantado” por el primero. Ello se observa, particularmente, en las obras pictóricas de Cecilio Guzmán de Rojas (imágenes 2 y 8), en donde se produce una suerte de antropomorfización de la naturaleza (como se ve en específico en la imagen 8, *El beso del idolo*): uno de los monolitos tiwanacotas del fondo, que parte también de la montaña, cobra vida y, a través de un beso, insufla de “hálito vital” a la mujer del primer plano.

En esa dirección, la imagen de la mujer también marca otras de las posibles líneas entre las que transcurren estos imaginarios bolivianos. A partir de esas imágenes se encarna a la misma nación: siendo la mujer el cuerpo “gestador” de la nacionalidad (Fort, 2022b; Sánchez Canedo, 2014). También la imagen de la mujer, encarnada en la Virgen María, permite el sincretismo, característico del periodo colonial, en donde el culto mariano fue central para la introducción del cristianismo al mundo andino: como lo demuestran, por ejemplo, algunas obras del periodo colonial, en las cuales las imágenes marianas se funden con los cerros (imagen 4). Asimismo, como vemos en la xilografía de la imagen 9,

se destaca la figura de Cristóbal Colón, a la izquierda, de espalda y con los brazos abiertos, quien, en gesto de homenaje o plegaria, dirige la mirada a una Virgen, del otro lado del mar [...]. El artista hace que el motivo que una América con España sea un arcoíris con franjas con símbolos inspirados en Tiwanaku. (Paz Moscoso, 2019, p. 122).

Esto significa que en los años del centenario boliviano, la imagen de la virgen María, permeada ahora por el imaginario Tiwanaku, fue una forma de “reinterpretar” la conquista, cuestión que se observa, al mismo tiempo, en uno de los films del periodo,

como *Wara Wara* (1930) de José María Velasco Maidana. Dicha película es en sí misma expresión del proceso de mestizaje colonial-andino, dado que marca la llegada de los españoles al Collasuyo y narra cómo, luego de la guerra, surge el amor entre Wara Wara y un capitán español. En la imagen 3 podemos ver un fotograma del film, en donde el rostro de la joven princesa incaica no solo remite al de María sino que, con la forma triangular dada por su aguayo, se alude tanto a las figuras marianas como a la forma triangular de las montañas.⁶

Para finalizar, el último de los posibles flujos que podemos trazar en nuestra lámina se relaciona entre el jarrón tiwanacota que sostiene la mujer de la pintura de Cecilio Guzmán de Rojas (imagen 2) y el “Museo de la Revolución Nacional” de la imagen 1. Este último fue diseñado por el escultor y arquitecto Hugo Almaraz e inaugurado en 1964, durante el tercer gobierno de Víctor Paz Estenssoro. La forma de la misma edificación guarda relación —más allá de varios motivos hechos en piedra que remiten a Tiwanaku, como las serpientes en las paredes de la fachada— con una vasija tiwanacota: es decir, una estructura que parte de un pequeño pedestal sobre el cual se asienta un volumen más grande, tal como lo detalla Jason Figueredo (La Paz Culturas, 2021).

⁶ Esta equiparación entre las formas triangulares de algunas representaciones de la virgen María fue fundamental para su simbiosis con las montañas.

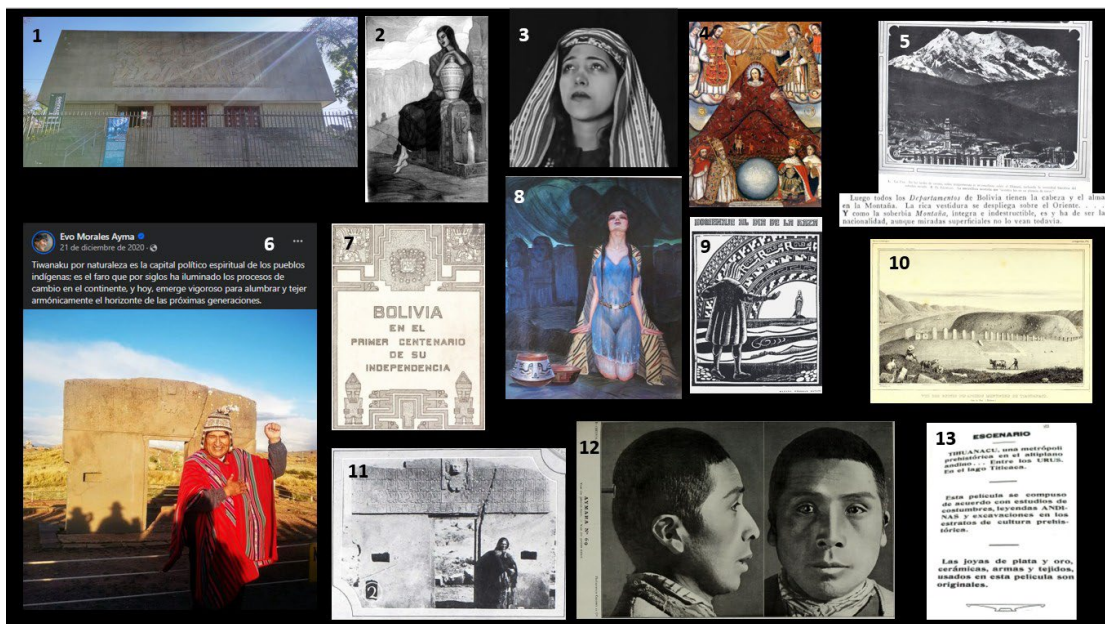


Fig 2. Lámina “Imaginarios bolivianos” [Elaboración propia]⁷

Conclusiones

Como expresamos, los caminos propuestos por nosotros para la visualización y lectura de las láminas no son únicos. No hay una forma unívoca de leer la constelación benjaminiana ni los paneles warburgueanos, dado que las direcciones trazadas entre las imágenes se “reenvían” entre sí, a modo de flechas de doble sentido. Como afirma Agamben en su reflexión sobre el panel de Aby Warburg dedicado a la *Pathosformel* de la ninfa,

7 Referencias: 1) “Museo de la Revolución Nacional”, La Paz, Bolivia; 2) Cántaro blanco [Pintura] (Guzmán de Rojas, 1927-1929); 3) Rostro de Wara en *Wara Wara* [Film, min. 40:58] (José María Velasco Maidana, 1930); 4) “Virgen-cerro” (Anónimo, siglo XVIII), Museo Casa de la Moneda, Potosí; 5) “El Illimani, ‘la maravillosa montaña que enciende luz en su pulmón de nieve’” [Foto] (Alarcón, 1925, p. 16), junto a fragmento escrito por Daniel Sánchez Bustamante del Estudio preliminar del Álbum del Centenario (Alarcón, 1925); 6) Evo Morales Ayma (2020) [Posteo de Facebook]; 7) Portada del Álbum del Centenario (Alarcón, 1925); 8) El beso del ídolo [Pintura] (Guzmán de Rojas, 1926); 9) “Homenaje al Día de la Raza” [Xilografía publicada en La Razon] (Román Katari, 1929); 10) Vista de Tiwanaku [Dibujo] (d'Orbigny, 1839-1847); 11) Puerta del Sol [Foto] (Alarcón, 1925); 12) “Aymara N° 69, Vue de pleine face — Vue de profil droit” (Chervin, 1908); 13) Fragmento del argumento de la película *La gloria de la raza* (Arturo Posnansky, 1926).

¿Dónde está la Ninfa? ¿En cuáles de sus veintiséis epifanías reside? Se malentiende la lectura del *Atlas* si se busca entre ellas algo así como un arquetipo o un original del que las otras derivarían. Ninguna de las imágenes es el original, ninguna es simplemente una copia. (2010, p. 19).

Es decir, cuando trabajamos con estas perspectivas, no encontramos un “comienzo” o un “final”, dado que se puede empezar la “lectura” de la lámina por cualquier imagen y, a su vez, agregar una imagen más al “terminar”. O, incluso, también es posible volver a comenzar una vez finalizado el recorrido (es decir, podemos realizar una suerte de “rodeo” a partir de entradas múltiples). Por ejemplo, considerando nuestra segunda lámina, si entendemos que el monumento/museo de la Revolución es expresión de la articulación entre Tiwanaku y su reapropiación por parte del Estado, podríamos ir desde esa imagen a la portada del álbum (imagen 7) —esta obra es también considerada como un “monumento de papel” (Martínez, 2013)— y así comenzar nuevamente el recorrido.

En definitiva, en lo que hace a nuestros intereses en el presente trabajo, el enfoque permitió interrelacionar fructíferamente materiales de índole heterogénea, aspecto que es dificultoso de abordar desde otros enfoques. Al mismo tiempo, el método aludido puso ciertos reparos a la periodización de la investigación. Dando cuenta que, al intentar reponer el imaginario de una “época”, también debemos considerar a las materialidades que la componen como sintetizadoras de capas temporales previas pero también futuras: “ante una imagen —tan reciente, tan contemporánea como sea— el pasado no cesa nunca de reconfigurarse, dado que esta imagen solo deviene pensable en una construcción de la memoria, cuando no de la obsesión” (Didi-Huberman, 2011, p. 32).

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio (2010). *Ninfas*. (Antonio Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos.
Alarcón, Ricardo (1925). *Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia*. The

- University Society Inc.
- Bal, Mieke (2004). El esencialismo visual y el objeto de los estudios visuales. *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, 2, pp. 11-50.
- Belting, Hans (2012). *Antropología de la imagen*. (Gonzalo María Vélez Espinosa, Trad.). Katz Editores.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los Pasajes*. (Luis Fernández Castañeda, Trad.). Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (2013). *Origen del trauerspiel alemán*. (Miguel Vedda & Carola Pivetta, Trans.). Gorla.
- Boehm, Gottfried (2006). *Was ist ein Bild?* [¿Qué es una imagen?]. Fink.
- Bornsztein, Maia. & Fort, Federico (2021). El Estado Islámico de Irak y Siria: del “proto-estado” hacia la reactivación descentralizada y atomizada. *Anuario en Relaciones Internacionales del IRI*, pp. 1-12. Recuperado de: <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/129216>
- Brea, José Luis (ed.). (2005). *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Ediciones Akal.
- Bredenkamp, Horst (2000). Iconografía del estado: el Leviatán y sus secuelas. (Felisa Santos, Trad.). *Kritische Justiz. Vierteljahresschrift für Recht und Politik*, pp. 395-411.
- Bredenkamp, Horst (2017). *Teoría del acto icónico*. (Anna-Carolina Rudolfg Mur, Trad.). Ediciones Akal.
- Burucúa, José (2003). *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. Fondo de Cultura Económica.
- Cantinho, María (2016). Aby Warburg e Walter Benjamin: a legibilidade da memória. *História Revista*, 21 (2), pp. 24-38.
- Consortio del Círculo de Bellas Artes (2010). *Atlas Walter Benjamin Constelaciones*. Círculo de Bellas Artes.
- Didi-Huberman, Georges (2009). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. (Juan Calatrava, Trad.). Abada.
- Didi-Huberman, Georges (2011). *Ante el tiempo. Historia del Arte y anacronismo de las imágenes*. (Antonio Oviedo, Trad.). Adriana Hidalgo editora.
- Didi-Huberman, Georges (2015). *Remontajes del tiempo padecido: el ojo de la historia*, 2. (Marina Califano, Trad.). Editorial Biblos.
- Didi-Huberman, Georges (2016). *¿Qué emoción! ¿Qué emoción?* (Víctor Goldstein, Trad.). Capital Intelectual.
- Elkins, James (2009). Un seminario sobre la teoría de la imagen. *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, 7, pp. 131-173.
- Fleckner, Uwe (2020). *Imágenes que hacen historia. Acontecimientos históricos en la memoria del arte*. (Felisa Santos, Trad.). Ubu Ediciones.
- Fort, Federico (2022a). El Estado Islámico: ¿del gran Leviatán a la Hidra de Lerna? Breves apuntes sobre la reciente muerte de Abu Ibrahim al-Hashimi al-Qurashi.

- Opiniones en el IRI*, pp. 1-3. Recuperado de: <https://www.iri.edu.ar/index.php/2022/03/31/el-estado-islamico-del-gran-leviatan-a-la-hidra-de-lerna-breves-apuntes-sobre-la-reciente-muerte-de-abu-ibrahim-al-hashimi-al-qurashi/>
- Fort, Federico (2022b). El rostro de la nación, el rostro de la mujer: retratos y “galerías sociales” en el Álbum del Centenario (Bolivia, 1925). *Revista Sociedad*, 45, pp. 205-225.
- Fort, Federico (2022c). *¿Solo imágenes de propaganda? La construcción de las identidades políticas del Estado Islámico en su producción audiovisual*. TeseoPress.
- Fuks, Ludmila (2023). Walter Benjamin y Aby Warburg: de la imagen dialéctica a la imagen espectral. *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación*, 8 (1), pp. 1-15.
- García Varas, Ana (2011). *Filosofía de la imagen*. Universidad de Salamanca.
- Ginzburg, Carlo (2003). “Tu País Te Necesita”: un estudio de caso sobre iconografía política. *prohistoria*, 7 (7), pp. 11-36.
- Ginzburg, Carlo (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. (Luciano Padilla López, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Ginzburg, Carlo (2013). *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*. (Verónica Trentini, Raúl Lavallo & Mónica Padró, Trans.). Prometeo Editorial.
- Jameson, Frederic (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. (María Julia de Ruschi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Jenks, Chris (ed.) (1995). *Visual Culture [Cultura visual]*. Routledge.
- Joschke, Christian (2012). À quoi sert l’iconographie politique? [¿Para qué sirve la iconografía política?] *Perspective*, 1, pp. 187-192.
- La Paz Culturas (2021). *Datos sobre el Museo de la Revolución*. Recuperado de: <https://www.facebook.com/watch/?v=251539146657427>
- Losiggio, Daniela (2017). *Historia y estetización: actualidad de Warburg y Benjamin para la teoría política contemporánea [Tesis de doctorado]*. Universidad de Buenos Aires.
- Martínez, Françoise (2013). Monumentos de papel. Las obras conmemorativas publicadas en México y Bolivia en el primer centenario de su independencia. *Revista Boliviana de Investigación*, 10, pp. 47-90.
- Mirzoeff, Nicholas (2003). *Una introducción a la cultura visual*. (Paula García Segura, Trad.). Ediciones Paidós.
- Mitchell, William (2009). *Teoría de la imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual*. (Yaiza Hernández Velázquez, Trad.). Ediciones Akal.
- Mitchell, William (2016). *Iconología. Imagen, texto, ideología*. (Mariano López Seoane, Trad.). Capital Intelectual.
- Mitchell, William (2017). *¿Qué quieren las imágenes? Una crítica de la cultura visual*. (Isabel Mellén, Trad.). Sans Soleil.
- Mitchell, William (2019). *La ciencia de la imagen. Iconología, cultura visual y estética de los medios*. (Remedios Perni, Trad.). Ediciones Akal.

- Moxey, Keith (2013). *Visual time. The image in history* [Tiempo visual. La imagen en la historia]. Duke University Pres.
- Paz Moscoso, Valeria (2019). Tiwanaku: una lectura desde las vanguardias. *Revista Ciencia y Cultura*, 23 (43), pp. 120-142.
- Rampley, Matthew (2000). *The remembrance of things past: on Aby M. Warburg and Walter Benjamin* [El recuerdo de las cosas pasadas. Sobre Aby M. Warburg y Walter Benjamin]. Harrassowitz.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Sánchez Bustamante, Daniel (1925). Estudio preliminar. En J. Alarcón (Ed.), *Bolivia en el Primer Centenario de su Independencia* (pp. 10-17). The University Society Inc.
- Sánchez Canedo, Walter (2014). Patriarcas, mujeres e imágenes de la nación y de la patria/matria. En A. Ramírez (Comp.), *Mujeres. Poblando el pasado* (pp. 11-46). Centro de Estudios Superiores Universitarios de la Universidad Mayor de San Simón / Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón.
- Santos, Felisa (2019). Prólogo. En A. Warburg, *La pervivencia de las imágenes* (pp. 11-24). Miluno.
- Taccetta, Natalia (2012). Supervivencia e imagen: Agamben-Warburg-Benjamin y la historia. *Revista Lindes. Estudios sociales del Arte y la Cultura*, 5, pp. 1-11.
- Taccetta, Natalia (2021). Anacronismo, dialéctica y sublevación. O de cómo pensar la imagen a contrapelo. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, 53 (151), pp. 54-94.
- Urueña Calderón, Juan (2015). *El montaje en Aby Warburg y en Walter Benjamin. Un método alternativo para la representación de la violencia* [Tesis de maestría]. Universidad del Rosario.
- Warburg, Aby (2010). *Atlas Mnemosyne*. (Joaquín Chamorro Mielke, Trad.). Ediciones Akal.
- Warburg, Aby (2019). *La pervivencia de las imágenes*. (Felisa Santos, Trad.). Miluno.
- Weigel, Sigrid (1996). *Body-and image-space: Re-reading Walter Benjamin* [Cuerpo-y imagen-espacio. Releyendo a Walter Benjamin]. Routledge.
- Winckler, Greta (2019). Un modelo perturbado(r). Reflexiones sobre la iconografía política peronista. *E-imagen Revista 2.0*, 6.

Uma Cidade Imaginária na Amazônia: duas dimensões do onírico em Walter Benjamin

An Imaginary City in the Amazon: Two Dimensions of the Oneiric in Walter Benjamin

Ricardo Araujo Dib Taxi*

Fecha de Recepción: 15/03/2025

Fecha de Aceptación: 10/06/2025

Resumen: O presente ensaio tem como objetivo discutir ambivalência do conceito de sonho em Walter Benjamin. Como ocorre tantas vezes no pensamento desse filósofo, os sonhos aparecem ora como mistificação ora como alargamento da realidade e imaginação de outro mundo possível. A primeira dimensão fica clara quando o autor diz que com o capitalismo a Europa mergulhou em um sonho, bem como no modo como Benjamin desenvolve o conceito de fantasmagoria, que possui conexão com a ideia de fetiche da mercadoria. Já a segunda dimensão aparece na influência que Benjamin tem do surrealismo, bem como em seu texto a respeito do olhar das crianças e na leitura que o autor faz do romantismo como possibilidade de imaginação de outro mundo possível. Tal ambivalência será aqui trabalhada a partir de uma discussão a respeito da cidade de Belém na Amazônia, mostrando como essas várias perspectivas podem iluminar a história e a sociologia de uma cidade que luta até hoje para se enquadrar em uma dimensão de progresso que sempre a excluiu.

Palabras clave:

Amazônia – onírico – Walter Benjamin – Belém

Abstract: *This essay aims to discuss the ambivalence of Walter Benjamin's concept of dreams. As is so often the case in this philosopher's thinking, dreams sometimes appear as mystification and sometimes as an expansion of reality and imagination of another possible world. The first dimension becomes clear when the author says that with capitalism, Europe plunged into a dream, as well as in the way Benjamin develops the*

* Mestre e Doutor em direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA, Brasil). Período como pesquisador visitante na Birkbeck College – University of London. Professor adjunto do curso de direito e do programa de pós-graduação em direito da UFPA. Coordenador do grupo de pesquisa Filosofia Crítica do Direito e Literatura. ORCID: 0000-0002-4950-6112. Email: ricardoadt@gmail.com

concept of phantasmagoria, which is connected to the idea of commodity fetishism. The second dimension appears in Benjamin's influence on surrealism, as well as in his text on the gaze of children and in the author's reading of romanticism. This ambivalence will be explored here based on a discussion of the city of Belém in the Amazon, showing how these various perspectives can illuminate the history and sociology of a city that has struggled to fit into a dimension of progress that has always excluded it.

Keywords: Amazon – Oneiric – Walter Benjamin – Belém

Quem visitar no começo de 2025 a cidade de Belém, localizada no norte do Brasil, na Amazônia, verá um canteiro de obras que se prepara para receber a Cop 30 no fim do ano, importante evento que discute a emergência climática e alternativas para retardar o que parece hoje uma catástrofe irreversível.

Localizada na periferia do capitalismo, a cidade de Belém está claramente sufocada pela tentativa de construir uma imagem que honre aquilo que nós de Belém imaginamos que seja a expectativa de quem vem conhecer a Amazônia. Ao ver os projetos, as maquetes, ou seja, as expectativas, somos invadidos por um curioso sentimento de *deja vu*. Parece que nossos sonhos de futuro possuem um traço curioso de passado. Não de um passado real, mas do resgate de um passado imaginado, onírico, no qual Belém foi a esplendorosa “Paris n’América”, durante o ciclo da Borracha que durou da segunda metade do XIX até o começo do XX.

Ao mesmo tempo em que nossa cidade tenta mostrar sua face “moderna” para o olhar dos visitantes, o preço dessa modernização é pago pelas populações tradicionais e comunidades indígenas, que precisam ser novamente destroçadas e esquecidas para construir o nosso panorama internacional. Mais uma vez é curioso que, ao lutar para ser o que acreditamos que os europeus e norte-americanos esperam que sejamos, destruímos justamente as formas de vida de cuja preservação parece depender hoje a própria existência de uma vida sustentável no Planeta.

Nesse ensaio, meu objetivo será pensar a cidade de Belém e a Amazônia nesse momento histórico, lendo-as a partir de duas dimensões em que o onírico aparece no pensamento Walter Benjamin. Em diálogo com o filósofo judeu alemão, buscarei mostrar como os sonhos podem ao mesmo tempo ser o campo da violência mítica, da culpa, do fetiche da mercadoria, e também o espaço de reencantamento¹ do mundo, da crítica surrealista, da imaginação das crianças e de uma narrativa que recupere a dimensão de experiência coletiva em oposição à vivência individual.

Um dos maiores desafios que se impõem a quem busca penetrar no pensamento de Walter Benjamin consiste justamente nessas tensões que trespassam alguns dos campos fundamentais de seu estudo. Na primeira parte deste estudo, serão mencionados brevemente alguns momentos nos quais aparece essa tensão entre aspectos positivos e negativos de certos campos de análise como a técnica, a narração e a memória. Como se verá, todos esses campos já geraram mal-entendido na medida em que foram compreendidos de modo unilateral por leituras posteriores que, apesar de bem-intencionadas, acabaram deixando passar algumas nuances importantes do texto benjaminiano.

O sonho é um elemento especialmente complexo no pensamento benjaminiano, pois aparece em diversos momentos e em diálogo com assuntos diversos como surrealismo, capitalismo, fotografia, concepção marxista de mercadoria etc. Embora haja entre eles uma série de interligações, é ao mesmo tempo difícil precisar o sentido em que o termo aparece em cada contexto.

De início, há a clássica concepção mistificadora, que fica evidente no livro *K* das “Passagens”, quando o autor afirma que “O capitalismo foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas” (Benjamin, 2019, p. 664).

¹ Tal expressão, que tem aparecido em várias obras contemporâneas como por exemplo “Reencantando o Mundo” de Silvia Federici, precisa ser compreendida em diálogo com o famoso desencantamento “Entzauberung” do mundo de que falava Max Weber (Federici, 2022). É igualmente nesse sentido que a Montanha mágica “Zauberberg” de Thomas Mann ganha também uma chave interessante de leitura. Zauber que poderia também ser traduzido como encantada (Mann, 2016).

Há também a conhecida crítica ao “eterno retorno do mesmo” nietzscheano. Como lembra Ernani Chaves, embora Benjamin tenha se aproximado de Nietzsche no que diz respeito à crítica da modernidade, o filósofo judeu alemão critica o conceito de eterno retorno do mesmo como mítico, como ainda distante da dimensão da história enquanto oposição ao mito, tal como aparece desde “Destino e Caráter” (1919).

Ao mesmo tempo, há momentos em que o sonho aparece em Benjamin de um modo distinto. Basta pensar no mundo das crianças, em Proust, no surrealismo ou mesmo em alguns momentos de Kafka. Menos óbvia, essa segunda acepção na qual os sonhos aparecem como um campo distinto da visão puramente instrumental do mundo administrado capitalista.

Na literatura política e sociológica mais recente sobre a Amazônia e mais especificamente sobre Belém como cidade fundamental da Amazônia Brasileira, há uma série de tentativas² de aproximar a perspectiva benjaminiana para realizar uma crítica social e uma história social que incorpore não apenas os discursos explícitos, mas toda essa dimensão onírica que existe como uma espécie de sonho (ou delírio) coletivo a respeito da própria região.

Em todo caso, tais obras abordam mais o que chamei aqui de dimensão crítica do sonho, quando o papel fundamental é uma espécie de encobrimento de uma história que restou silenciada frente às fontes oficiais. Especialmente no caso da Amazônia, isso se compreende quando se leva em conta que a região apareceu para o mundo a partir de discursos construídos pelo outro, seja esse outro os europeus ou mesmo as regiões centrais de poder no Brasil, que se localizada no Sudeste, sobretudo São Paulo e Rio de Janeiro.

Desse modo, somos invadidos a todo momento por essa ânsia de corresponder a um olhar externo. Quem visitar Belém hoje verá como estamos curiosamente personificando a conhecida frase psicanalítica que diz que “amar é dar o que não se tem a alguém que não o quer”.

² Para citar dois exemplos emblemáticos, posso citar “Cidade Sebastiana” de Fábio de Castro, Relivaldo Pinho

Por outro lado, sobretudo em uma região tão rica em influência da cultura indígena, de elementos sociais e culturais também da América Central, há um outro campo onírico a ser explorado, o qual em termos benjaminianos corresponde ao que Michel Lowy nomeia como a dimensão romântica do autor, um romantismo que não é precipuamente nostálgico, mas anti-capitalista, que tenta imaginar e resgatar no passado os resquícios de possibilidade de um outro mundo, de uma outra forma de lidar com a natureza.

Ao contrário do progresso que tentamos vender ao mundo como cartão postal falso, talvez a contribuição que possamos dar esteja justamente nesses sonhos que, tal como os sonhos Yanomami, não apenas preveem a queda do céu, mas também fazem despertar as centelhas de uma ancestralidade ainda não totalmente destruída.

O ensaio será então composto de duas partes, nas quais buscarei pensar Belém e a Amazônia articulando essa ambivalência do sonho benjaminiano. Embora o objetivo por assim dizer material esteja em pensar hoje a realidade brasileira e Amazônica, creio que o estudo pode também contribuir aos estudos do pensamento de Walter Benjamin, tornando-o vivo e em diálogo com o tempo de agora.

Metodologicamente, ao invés de fazer algo mais esquemático, apresentando primeiro os conceitos de Benjamin e depois “aplicando” aquelas noções ao objeto de análise, buscarei cruzar desde o início as imagens da Amazônia com as quais quero trabalhar e os elementos do pensamento benjaminiano. Embora esclarecimentos conceituais venham a ser necessários, trata-se mais de pensar no horizonte da crítica benjaminiana do que puramente em fazer exegese do autor.

O elemento mítico dos sonhos

Embora tenha sido muito influenciado pelo surrealismo e pela inserção da dimensão onírica no mundo supostamente transparente e maquinal da modernidade, Benjamin manteve ao mesmo tempo uma distância crítica com relação a certos elementos que constituem o mundo onírico.

Para os objetivos desse ensaio, o principal elemento crítico a ser articulado é o conceito de mito, pois é importante mostrar como a dimensão mítica dos sonhos pode realizar um papel tanto de obscurecimento da realidade quanto passar a falsa e trágica sensação de inevitabilidade da realidade.

Em escritos de juventude como “Destino e Caráter” (1919) e “Para a crítica da violência” (1921), Walter Benjamin critica a noção de mito como algo oposto à história enquanto espaço da liberdade, isto é, como campo no qual temos a possibilidade de fazer com que as coisas não sejam sempre do mesmo jeito, modificando nosso próprio devir histórico³.

Como dito na introdução com a menção ao estudo de Ernani Chaves, a própria ideia nietzscheana de eterno retorno do mesmo aparecerá a Benjamin como mítica nesse exato sentido de a-histórica, isto é, de supostamente necessária.

Quando se volta a manifestações sociais desse elemento mítico, o campo fundamental explorado pelo autor é o do direito. É no direito, com sua mobilização constante da culpa e do destino, com a afirmação constante de sua própria necessidade, de sua própria legitimidade, que a dimensão mítica da sociedade se manifesta mais claramente.

O direito é mítico em dois pontos simultâneos, sendo que ambos me são aqui fundamentais. Em primeiro lugar, as grandes narrativas jurídicas, porquanto se apresentem como racionais, recorrem constantemente a elementos míticos para a construção de um *nomos*, isto é, de um universo simbólico que lhe dê sentido. Assim, o recurso a um passado mítico – cuja existência verdadeira torna-se uma questão secundária – aparece como um elemento fundamental de legitimação da própria narrativa triunfalista que os juristas contam para si mesmos.

Em segundo lugar, o direito precisa defender a violência que exerce como

³ Embora seja possível e bastante produtivo associar essa concepção à crítica do capitalismo, ressoando a frase de Mark Fischer de que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo, é importante enquanto análise histórica do texto ter em conta que “Destino e Caráter” e “Para a crítica da violência” são textos anteriores à “descoberta” do marxismo por parte de Benjamin. Assim, embora tal relação possa ser feita, os motivos fundamentais naquele momento eram teológicos e metafísicos, mais do que uma crítica social no sentido materialista.

legítima, isto é, precisa a todo momento nos convencer da inevitabilidade da coercitividade como mecanismo de controle social. Desse modo, a historicidade precisa ser apresentada de forma mítica no sentido de algo necessário e incontornável. Veja-se que uma dimensão funciona ligada à outra. Para usar aqui o exemplo fundamental, o passado mítico da vingança privada que foi substituído pela figura do terceiro imparcial e que representa a emergência da Justiça é a justificativa para a aceitação da violência estatal, posto que tal violência é – supostamente – imposta pelas leis e não pelo arbítrio dos seres humanos.

Para além do campo jurídico, Benjamin enxerga seu próprio tempo enquanto uma espécie de mitologia da modernidade. Como afirma Willi Bolle, o importante conceito de imagem dialética aparece em Benjamin pela primeira vez justamente no contexto do elogio ao surrealismo como ferramenta crítica à mitologia da modernidade (Bolle, 2022, p. 71).

Nesse caso, o papel do mundo onírico é mostrar as imagens que restam ocultas pela modernidade. Nesse ponto, é importante precisar um pouco mais a expressão “modernidade”, pois me parece que há mais de um sentido em jogo. Em primeiro plano, talvez o sentido que venha à tona seja o de modernidade no sentido de mundo burocratizado e maquinal, no qual a maioria das pessoas adotou uma vida um tanto robotizada que as impede de observar uma grande parcela do mundo que as circunda. Em um plano mais amplo, que se liga obviamente a esse, a crítica de Benjamin ao modo como a modernidade compreende a noção de experiência vai ainda mais longe e remete a Kant e sua tentativa de restringir na “Crítica da razão Pura” a realidade passível de ser experienciada.

Posteriormente, o conceito de mito e de sonho passam a ser articulados por Benjamin a partir do conceito marxiano de fetiche da mercadoria. Para isso basta lembrar do jogo dialético presente já na primeira frase do “Capital”, quando Marx afirma que as sociedades capitalistas aparecem como um amontoado de mercadorias. Veja-se que Marx não diz que a sociedade capitalista é um amontoado de mercadorias, mas que parece, ou seja, que o que vemos não é a realidade, pois o fetichismo é

justamente o movimento de apagar do nosso olhar o trabalho humano que constrói nosso mundo circundante.

Para Benjamin, uma história material precisa incorporar esse mundo que é escondido de nosso olhar, o que implica, tal como no caso do surrealismo, uma alteração das condições de nossa percepção de mundo.

Embora não seja o objeto central desse ensaio, é crucial mencionar que Benjamin vê na arte⁴ e mais especificamente na literatura um potencial de trazer à tona esse outro mundo e, ao fazê-lo, revelar o caráter onírico do que chamamos de realidade.

Em síntese, o que se mostra aqui é que aquilo que conhecemos como realidade e como mundo real é um sonho do qual precisamos despertar. O caráter mítico desse sonho, seguindo a oposição já delineada entre mito e história, está justamente no fato de que essa falsa realidade se apresenta de modo totalitário, relegando ao campo da fantasia tudo o que tenta desafiar o seu direito tirânico de ser a única visão possível do mundo. É justamente por se voltar contra essa redução da realidade que escritores como Kafka e Proust encantaram tanto a Benjamin. Cada um a seu modo, esses dois autores mostraram seja a presença das sobreposições temporais seja a presença do elemento teológico naquilo que se considera como realidade.

Belém, a cidade imaginária

Na obra “A cidade Sebastiana” (Castro, 2010), o sociólogo Fábio de Castro buscou compreender a história social da cidade Belém, uma cidade situada no coração da Amazônia brasileira, a partir do tipo de mosaico imagético que constitui as “Passagens” benjaminianas. Embora distante sob outros aspectos, especialmente o materialismo histórico que quase não aparece, a ideia de produzir imagens dialéticas, de escavar o elemento onírico tanto no aspecto social quanto no campo da pré-compreensão que

⁴ Essa é uma das grandes distinções de Benjamin com relação ao marxismo ortodoxo, pois enquanto lá a arte aparece como mero reflexo da infraestrutura, Benjamin considera – nesse sentido mais próximo de Adorno – uma via de não dupla entre arte e realidade, e vê o mundo da produção literária como um campo fundamental de compreensão mais alargada da realidade.

torna visível a cidade como tal, isto é, enquanto um imaginário, tudo isso perfaz o livro de Castro e o torna bibliografia fundamental para compreender a história de Belém e mesmo da Amazônia.

Como dito na introdução, a memória coletiva de Belém perpassa ainda hoje pelo apogeu econômico ocorrido no ciclo da borracha, entre a segunda metade do século XIX e o começo do século XX. Vinda de uma guerra civil que dizimou milhares de vidas, a reconstrução da cidade viria a ser acelerada por esse evento que, entre 1860 e 1920, fez de Belém a base logística de comércio do látex, um elemento de importância industrial crucial para os Estados Unidos e para a Europa (Castro, 2010, p. 24).

Em sua investigação Fábio de Castro mostrou que “até 1880 a Amazônia foi o único fornecedor mundial de látex”. A derrocada final viria em 1912, quando despontou a produção da Malásia. A partir de então, o sonho de apogeu econômico desmoronou vertiginosa e rapidamente, levando a classe média e a elite que lucrava com o látex a uma melancolia que em certa medida existe no ar de nossa cidade de Belém mesmo agora enquanto escrevo esse ensaio.

No chamado ciclo do extremo norte, composto por 10 romances que acompanham a vida de Alfredo desde a infância na Ilha do Marajó até a vida adulta na cidade de Belém, o escritor paraense Dalcídio Jurandir tornou essa melancolia palpável ao analisar, no volume intitulado “Belém do Grão-Pará, a atmosfera de Belém nos meses que seguiram a derrocada do ciclo da borracha (Jurandir, 1960).

Comunista, Jurandir chegou a visitar a União Soviética e a adotar o realismo soviético como estética literária inicial, até que, após ter contato com “Grande Sertão: Veredas” de Guimarães Rosa, entendeu – num sentido curiosamente próximo à relação de Benjamin com a estética marxista – que o realismo não era capaz de captar os sonhos, o universo simbólico que rodeava a realidade e a corporificava.

Assim, “Belém do Grão-Pará” foi escrito na década de 1960 retratando justamente os anos 20 e incorporando aquele sonho de modernidade que então acabava de evaporar e deixar a classe média absorta na já citada melancolia.

Em obra dedicada a analisar os romances de Dalcídio, o pesquisador alemão

Willi Bolle, que trabalhou por anos na Universidade Federal do Pará e mais especificamente no Naea – Núcleo de altos estudos amazônicos, comenta como a cidade de Belém fora durante boa parte do século XX uma cidade que se envergonhava de seu lado ribeirinho, de seu lado mais propriamente amazônida, razão pela qual a cidade foi construída fundamentalmente de costas para enorme rio Guamá que à cerca.

Foi apenas em momento posterior que as habitações com vistas para o rio e para as ilhas fluviais que cercam Belém começaram a ser mais valorizadas. Hoje, quando nos aproximamos da Cop 30, essas ilhas têm sido um alvo cada vez maior de modernização⁵ “turística” e as promessas de resgate do paraíso moderno perdido novamente vêm à tona.

A partir de um motivo proustiano fundamental, a saber a distinção entre a memória do passado e o passado como tal, Fábio de Castro dirá que aquele tempo do látex “só se torna era da borracha quando precisamos definir e projetar nossos sonhos e nossas melancolias de fausto, apogeu e queda” (Castro, 2010, p. 28). Vendo a realidade como uma espécie de dialética na qual concretude material e delírio fantasmagórico se fundem, Castro dirá então que a “era da borracha é um lugar de fala que instala socialmente um mito (Castro, 2010, p. 205).

As citações a Benjamin feitas por Castro vão na direção desse motivo que remete a Proust, a saber a atualização do passado pelo presente, o papel que o passado exerce em mostrar aquilo que falta ao presente, a medida em que cada geração sonha com a posterior. É para isso que funciona aqui a dimensão do resgate onírico, do ato de abrir os olhos para enxergar o mundo de sonhos nos quais até hoje vivemos.

Essa perspectiva é muito oportuna, especialmente em uma região como a Amazônia que foi por tanto tempo narrada pelas vozes dos outros, dos estrangeiros. Nesse sentido, não apenas nos encontramos em repetição cíclica de nosso passado

⁵ Todavia, novamente é curioso perceber a dialética dessa modernização. Recentemente, o governador do Estado do Pará, após realizar um contrato com a Starlink, editou uma lei para abolir o ensino presencial nas comunidades ribeirinhas e indígenas e trocar pelo ensino 100% online. O que esse grupo político não contava é que os indígenas ocupariam por quase 1 mês a secretaria de educação do Estado do Pará e fariam uma mobilização de repercussão nacional pela revogação da lei.

imaginado, como vivemos algo semelhante ao que se vê no conhecido filme *“Inception”* de Christopher Nolan, pois alguns de nossos sonhos nos foram inseridos pela voz dos outros, por aqueles que narraram para nós o que nós somos.

A essa perspectiva, gostaria de somar, tal como delineado no tópico anterior, o conceito de mito tal como trabalho pelo jovem Benjamin⁶. Lembre-se que, no período do fim da década de 1910 e começo da década de 1920, o mito apareceu em Benjamin como oposição à histórica, como suposta condenação a um eterno retorno. Assim, dizer que o passado opulento e moderno de Belém e da Amazônia no auge da Borracha é um mito significa não apenas que aquilo não existiu como tal, mas também que nos encontramos numa repetição mítica daquele sonho, arquitetando nossos planos de futuro com base nessa memória.

Em breve parêntese, vale ressaltar que esse mesmo tipo de relação acontece também em outras cidades brasileiras, como por exemplo o Rio de Janeiro, que fora capital do Brasil e que até hoje é invadido por lembranças melancólicas dos tempos de suposto esplendor.

Todavia, lembrando a perspectiva das teses sobre o conceito de história, esse sonho imaginário foi o pesadelo de muita gente. Caberia perguntar a partir de qual imaginário se construiu essa visão? Para quem aquele período foi opulento e esplendoroso? Nas costas de quem foi sustentado aquele progresso?

Essa pergunta remete diretamente à conhecida afirmação de Benjamin no livro *N das Passagens* segundo a qual “a superação dos conceitos de progresso e de época de decadência são apenas dois lados da mesma moeda” (Benjamin, 2018, p. 765).

Por óbvio, só fala em decadência quem viveu um período de esplendor, de progresso, e agora se recorda melancólico e amargurado do paraíso perdido. Nesse sentido, para o povo humilde que não fez parte do sonho econômico da “era da borracha”, não há decadência justamente porque não houve nenhum progresso anterior.

⁶ Tal perspectiva aparece também em escritos mais tardios, como por exemplo no seguinte trecho das *“Passagens”*: “Enquanto em Aragon permanece um elemento impressionista – a “mitologia” – e a esse impressionismo se devem muitos elementos vagos do livro – trata-se aqui da dissolução da mitologia no espaço da história” (Benjamin, 2018, p. 761).

Como mostra Willi Bolle, a obra “Belém do Grão Pará” de Dalcídio Jurandir consegue trazer à tona essa perspectiva benjaminiana de maneira muito clara, na medida em que foca os anos de 1920 em Belém a partir da perspectiva de uma família tradicional da cidade e também das pessoas mais humildes que com eles conviviam (Bolle, 2019, p. 152).

A família dos Alcântara, que antes vivia em uma grande residência na estrada de Nazaré, decai ao mesmo tempo econômica e moralmente, o que faz com que Bolle diga que “com esses elementos, a obra de Dalcídio filia-se à tradição do romance social realista, notadamente ao tema da decadência de uma família, descrita em *Os Buddenbrook*⁷ de Thomas Mann” (Bolle, 2019, p. 152).

Para além dessa família invadida pela melancolia, “há vozes de outros personagens: a costureira Isaura, com sua família e seus amigos, todos pertencentes à classe trabalhadora. Nenhum deles fala em decadência nem em período áureo” (Bolle, 2019, p. 152).

A importância do trecho acima destacado dificilmente pode ser superestimada para os propósitos desse ensaio, uma vez que destaca justamente como o período tipo como áureo e esplendoroso o era apenas da perspectiva de uma elite que não representada a maior parte da cidade.

Uma cidade que, como as cidades da Amazônia em geral, foi construída sob os ombros da escravidão negra e indígena, que era e ainda é excludente para a maior parte de sua população, que é demarcada socialmente por linhas invisíveis que a separam em universos incomunicáveis, tudo isso só vêm à tona quando se muda o horizonte a partir do qual a história é contada, quando se incorpora as narrativas silenciadas dos grupos oprimidos.

A ambivalência dos sonhos

⁷ A menção a Thomas Mann aqui não deixa de ser oportuna, visto que a decadência no seu romance tem uma ambivalência. Lá, na medida em que a família decai financeiramente, surge novamente a sensibilidade poética em uma criança que acaba morrendo precocemente. Assim, chamar de decadência puramente é uma visão unilateral que passa despercebida a muitos leitores e leitoras de Mann.

Apesar de todos os esforços feitos por nós para destruir a herança indígena de nossa cidade, para sufocar tudo aquilo que não nos venda para os de fora como a cidade do progresso, como a “metrópole da Amazônia”, a cidade de Belém permanece embebida de uma multiculturalidade que a enriquece mais do que podemos perceber com o olhar.

Não apenas os nomes das ruas, os temperos alimentícios e mesmo o sotaque, elementos nos quais a influência da cultura indígena se faz muito presente, mas também a música e mesmo o manejo com a natureza que nos cerca.

Em Arrabalde, João Moreira Salles lembra como a ideia romântica que os estrangeiros têm da Amazônia como “mata virgem”, como floresta inexplorada, parte de um equívoco que consiste em diferenciar natureza e cultura, como se uma cidade fosse o produto da criação humana e uma floresta fosse a natureza em seu estado puro (Salles, 2022). Ao contrário, ao menos no que tange à floresta Amazônica, é imperioso perceber que sua existência é fruto de um manejo e de uma vivência dos povos tradicionais que sempre foi ativa, isto é, modificativa.

De modo semelhante ao que fez Aldous Huxley em “A situação Humana” (Huxley, 2016), quando mostrou como as várias comidas e animais que consideramos hoje como universais foram na verdade intercambiados pelo ser humano em diferentes épocas, a floresta Amazônica, tanto quanto a cidade de Belém que jaz em seu coração, são produtos (também) culturais.

Tal equívoco não esteve restrito aos de fora, mas perpassou mesmo o imaginário que nós, habitantes da Amazônia, sob ela tivemos durante muito tempo. Como já mencionei antes, não é por acaso que a cidade de Belém cresceu por muito tempo de costas para o rio e para a floresta. Trazendo novamente João Moreira Salles, “a civilização brasileira não formulou uma ideia da floresta. Não a incorporou à imaginação coletiva, não a transformou em imagem compartilhada. Como diz o fotógrafo Luiz Braga, nascido em Belém: a Amazônia é o que se esquece do Brasil. É resto, arrabalde” (Salles, 2022, p. 15).

Nos tópicos anteriores, foi explorado o elemento por assim dizer negativo dos

sonhos. Negativo certamente não é a melhor palavra, pois passa uma imagem de que aquilo que não tem existência concreta e material é só por isso uma mentira. Ao contrário, embora Belém nunca tenha sido a Paris n'América que nossos antepassados acreditaram, embora mesmo agora não estejamos prontos para entregar à Cop. 30 a metrópole moderna que estamos a vender, o mundo de significações simbólicas que criamos ao nosso redor faz parte e pauta nossa vida mesmo que não tenha uma existência material.

Diferentemente da explicação feita nesse ensaio sobre o fetiche da mercadoria, quando Marx diz que algo é apagado de nosso olhar, nossos sonhos e esperanças sobre a cidade conduzem de certo modo o universo simbólico e assim, mesmo quando “mentirosas”, precisam fazer parte daquilo que Benjamin nomeou como história social e que era o seu projeto das Passagens que nunca foi concluído.

Gostaria, por fim, de apontar para outro caminho, para um elemento dos sonhos que se pode pensar a partir do filósofo alemão e que representa não a mentira ou os enganos, mas sim a capacidade de imaginar e de devolver o encanto a um mundo no qual ressoa apenas o ritmo do aço, para usar a expressão de Adorno.

Para compreender como esse elemento se articula em Benjamin e como pretendo trazer para uma discussão sobre Amazônia, Belém e modernidade, é importante inicialmente resgatar a dimensão redentora da história benjaminiana.

Jeanne Marie Gagnebin afirma que em Walter Benjamin a história se vê também no futuro do pretérito, isto é, incorpora não apenas a dimensão do que foi, mais do que *poderia ter sido* (Gagnebin, 2018). Apesar de judeu, há nesse aspecto a presença da apokatastasis cristã, isto é, a reunião de todas as almas no paraíso perante Deus. Trata-se, no autor, da perspectiva redentora que pode advir quando as vozes silenciadas do passado puderem finalmente ter sua justiça, o que como se sabe depende de nosso agir messiânico no presente. Apesar de manejadas teologicamente, são categorias políticas e não religiosas. É também Gagnebin quem mostra a importância fundamental de separar teologia e religião em Benjamin.

Para resgatar a dimensão crítica e positiva do sonho em Benjamin, é importante

justamente voltar agora os olhos aos sonhos não cumpridos da Amazônia, não à Belém que foi ou que se acredita tenha sido, mas àquela desconhecida, aquela que poderia ter sido.

Essa perspectiva tem sido explorada nos estudos amazônicos contemporâneos resgatando, por exemplo, as histórias não contadas das revoltas populares, dos movimentos sociais e lideranças que foram fundamentais e ficaram posteriormente apagadas da historiografia oficial.

pode redimensionar a dimensão daquilo que compreendemos como realidade. Outro elemento que tem sido incorporado e que, embora não seja o objeto da presente pesquisa, pode ser um caminho interessante é a leitura do chamado perspectivismo ameríndio, isto é, da tradição indígena Yanomami que tem sido estudada cada vez mais desde a publicação do monumental “A queda do Céu” (Kopenawa & Albert, 2015). Caberia pensar como os sonhos coletivistas dos povos indígenas e especialmente dos povos Yanomami que habitam a Amazônia pode redimensionar a nossa relação com a natureza, com nosso próprio povo e com a cidade.

Apesar de localizada na Amazônia, Belém é uma das cidades menos arborizadas do Brasil. Não por acaso também é uma das mais quentes, sendo vítima daquilo que tem sido denominado racismo ambiental, pois as pessoas mais afetadas são obviamente as pessoas negras e indígenas que vivem nos lugares mais quentes e inóspitos da cidade.

Apesar disso, existe ao mesmo tempo uma espécie de promessa, de sonho não realizado de cidade no qual a cultura viva de nosso povo de fato possui preponderância. Um sonho de que o projeto de modernidade que nos enreda possa finalmente dar lugar à nossa própria dimensão de progresso.

Para dar um exemplo interessante no campo da cultura, vale a pena citar a peculiaridade musical de Belém. Localizada bem ao norte do Brasil, a cidade de Belém por décadas teve dificuldade ou impossibilidade de acessar as frequências das rádios de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, onde se desenrolava o cenário musical brasileiro de modo mais pulsante. Aqui, quando se tentava sintonizar a rádio o que se ouvia eram as frequências caribenhas da América Central. Isso se torna palpável quando

se ouve o ritmo paraense chamado Guitarrada, muito popular aqui na cidade de Belém e que possui uma influência direta da música da América Central.

Ocorre que, querendo por muito tempo fazer parte da “nação”, nossa classe média rejeitava com vergonha essa singularidade, buscando afirmar-se brasileira nos moldes do que se ouvia lá do outro lado do País, como choro, bossa nova etc. Apenas as classes populares valorizavam aquilo que agora se tornou *cool*, que é reconhecer as origens caribenhas de nossa música.

Tal como esse exemplo pode mostrar, há uma história não contada de nossa cidade, uma história por assim dizer encantada, mas aqui a dimensão do sonho é a dimensão das memórias imateriais de um povo que já estava aqui há milhares de anos.

Sob esse prisma, talvez a questão do sonho possa ser aproximada com a dimensão do “encantado” não enquanto feitiço que obscurece a realidade – como está aqui sendo feito com obras milionárias que escondem a pobreza e a real cidade – mas como o olhar ao qual Benjamin se referia ao falar das crianças, ao falar sobre a habilidade de perder-se em uma grande cidade e saber observá-la com a atenção que as condições da modernidade impediram, reduzindo a *Erfahrung a Erlebnis*.

Nesse sentido, a dimensão de encantamento pode ser também aproximada com a dimensão de uma experiência coletiva do espaço. Não é por acaso que também a filósofa Silvia Federici, ao escrever sobre feminismo e a política dos comuns, tenha usado o título “Reencantando o mundo” (Federici, 2022).

Embora não no sentido da dimensão coletiva, também é dessa dimensão de encantamento que trata a Montanha Mágica de Thomas Mann. A questão do encantamento pode ser vista já no título (Zauberberg), lembrando que Zauber, que pode ser traduzido como mágico ou encantado é a mesma palavra usada por Max Weber para falar do desencantamento (Entzauberung) do mundo.

Nesse livro, há um personagem que expressa o lugar do iluminismo no século XX. Um Sujeito cheio de confiança, porém que traja roupas ridículas e pretende escrever um Manual para a cura de todos os males físicos e morais. Seu nome, Setembrini, é uma ironia de Thomas Mann, visto que setembro é o mês do outono

européu, quando as folhas caem. Assim, defender ingenuamente a razão empiricista no século XX tem algo de decadente.

Como dito na introdução, uma grande dificuldade ao se penetrar no pensamento de Walter Benjamin é essa ambivalência com a qual os temas centrais são trazidos. No caso dos sonhos, apesar de o elemento produtivo da dimensão onírica ficar bem claro com a influência do surrealismo no filósofo, tal dimensão acaba ficando obscurecida por outros trechos das “Passagens” e de outros ensaios como “Capitalismo como religião” nos quais os sonhos já aparecem como sinal de obscurecimento, fantasmagoria.

Com esse pequeno ensaio, espero ter contribuído para a discussão acerca dessa ambivalência no pensamento do autor e, ao mesmo tempo, ter contribuído com o pensamento sobre Belém e sobre a Amazônia nesse momento em que, aparentemente, não nos resta muito tempo para evitar uma catástrofe derradeira.

Referências bibliográficas

- Benjamin, Walter (2011). *Escritos sobre mito e linguagem*. (Ernani Chaves, Trad.). Duas Cidades.
- Benjamin, Walter (1987). *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política; ensaios sobre literatura e história da cultura*. (Sérgio Paulo Rouanet, Trad.). Brasiliense, 1987.
- Benjamin, Walter (2018). *Passagens*. (Irene Aron & Cleonice Paes Barreto Mourão, Trads.). Editora UFMG.
- Bolle, Willi (2019). *Boca do Amazonas. Sociedade e cultura em Dalcídio Jurandir*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo.
- Bolle, Willi (2022). *Fisiognomia da metrópole moderna – representação da história em Walter Benjamin*. Editora da Universidade de São Paulo.
- Castro, Fábio Fonseca de (2010). *A cidade Sebastiana – Era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade*. Edições do Autor.
- Federici, Silvia (2022). *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*. (Coletivo Sycorax, Trad.). Elefante.
- Gagnebin, Jeanne Marie (2013). *História e Narração em Walter Benjamin*. Perspectiva.
- Gagnebin, Jeanne Marie (2018). *Walter Benjamin e os cacos da história*. N1-edições.
- Huxley, Aldous (2016). *A situação humana*. Biblioteca Azul (Globo Livros).
- Jurandir, Dalcídio (1960). *Belém do Grão-Pará*. Martins.

- Kopenawa, Davi & Albert, Bruce (2015). *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. (Beatriz Perrone-Moisés, Trad). Companhia das Letras.
- Mann, Thomas (2016). *A Montanha Mágica*. (Herbert Caro, Trad.). Companhia das Letras.
- Salles, João Moreira (2022). *Arrabalde. Em busca da Amazônia*. Companhia das Letras.
- Seligman-Silva, Márcio (2023). *Walter Benjamin e a guerra de imagens*. Perspectiva.

Estética de la imagen de la violencia: crítica a la violencia de género y la aparición de una imagen dialéctica

Aesthetics of the Image of Violence: Criticism of Gender Violence and the Emergence of a Dialectical Image

Francisco Hernández Galván*

Fecha de Recepción: 25/03/2025

Fecha de Aceptación: 27/05/2025

Resumen: *La aparición y la problematización de las imágenes constituye una de las constelaciones epistémicas en todo el pensamiento de Walter Benjamin. A lo largo de su obra, la imagen se articula en torno a fugas que atraviesan el arte, la historia y la experiencia estética, iluminando sus vinculaciones materiales con la memoria histórica y los afectos inscritos en una lectura de lo visual. En este ensayo, nos proponemos trazar una reflexión sobre la estética de la imagen de la violencia como un mecanismo de territorialización del pensamiento estético-conceptual benjaminiano. Concebida como una impresión historizada, la imagen de la violencia se encuentra a la vez naturalizada e inscrita en los acontecimientos de formación social y cultural.*

Palabras clave: *imagen – estética – violencia – visual*

Abstract: *The emergence and problematization of images constituted one of the epistemic constellations throughout Walter Benjamin's thought. Throughout his work, the image is articulated around fugues that traverse art, history, and aesthetic experience, illuminating its material connections with historical memory and the affects inscribed in the reading of the visual. In this essay, we propose to reflect on the aesthetics of the image of violence as a mechanism for territorializing Benjamin's aesthetic-conceptual thought. Conceived as a historicized impression,*

* Doctor en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y magíster en Antropología Social (BUAP). ORCID: 0000-0003-2963-9644. Correo electrónico: franckhg93@gmail.com

the image of violence is simultaneously naturalized and inscribed in the events of social and cultural formation.

Keywords: Image – Aesthetics – Violence – Visual

La aparición y la problematización de las imágenes constituyó una de las constelaciones epistémicas en todo el pensamiento de Walter Benjamin. La imagen en su pensamiento siguió las líneas de fuga sobre el arte, la historia y la experiencia estética para mostrar sus vinculaciones materiales con el carácter histórico-afectivo en la lectura de esas apariciones visuales. Este texto considera un cruce epistémico entre la reflexión de la violencia social y la producción de imágenes como gérmenes subjetivos de esa fuerza. Por lo tanto, nos preguntamos, ¿cómo se configura la estética de la imagen de la violencia en el pensamiento de Benjamin? Para responder tal cuestión, partimos de un doble ejercicio de localización epistémica. Iniciamos con una postal que trata de concentrar nuestra discusión teórica ubicándose en una ciudad específica de la República Mexicana para condensar la reflexión no solamente en términos abstractos, sino también en su operatividad contextual –es decir como un gesto empírico para la inmersión a la construcción del problema. Siguiendo este hilo expositivo trazamos una discusión, en sus marcos generales, sobre la reflexión de Benjamin en su texto *Crítica a la violencia* [*Zur Kritik der Gewalt*] (1921), para asentar o formarnos un suelo epistémico desde donde localizar la producción de la violencia y, posteriormente, seguimos la noción de «imagen dialéctica» en *Tesis sobre el concepto de historia* [*Über den Begriff der Geschichte*] (1940) y luego *El libro de los pasajes* [*Das Passagen-Werk*] (1982) para distribuir una discusión sobre la estética de la imagen de la violencia.

En lo siguiente, estructuramos el ensayo bajo el despliegue y el diálogo entre estética, historia y política. En la primera parte, reivindicamos la imagen como una constelación epistémica central en la obra de Walter Benjamin, donde problematizamos algunos fundamentos entre estética e historia. Seguidamente, retomamos la tesis sobre el concepto de historia, donde examinamos la concepción benjaminiana de la imagen y

la violencia, entablando un diálogo con teorías de poder y algunos aportes entre la filosofía y la sociología para entablar una crítica de la violencia de género. En el tercer apartado retomamos el concepto de imagen dialéctica para analizar cómo se construye la representación de la violencia contra los cuerpos feminizados y profundizar su papel en la percepción de la historia de la violencia. Finalmente, el cuarto apartado exploramos la estetización del cadáver feminizado: no únicamente como experiencia vivida sino también, y, sobre todo, como su posible realización, es decir, entendiendo la imagen no únicamente como reflejo de la realidad sino como fuerza material que da forma y figura a la historia.

Walter Benjamin dirige su mirada a Puebla de los Ángeles

La ciudad se alza entre sus ornamentos abigarrados y contrapuestos. Las calles se agrietan en direcciones uniformes. La ciudad de Puebla oscila entre la simetría y su quiralidad; se difumina entre el alfeñique de sus cúpulas y la tonalidad fría de sus casonas. Arriba, las fachadas se agitan en un mar de galimatías y su naturaleza ornamentada predispone a que cierto sincretismo óptico se haga carne. Esta ciudad luminosa avanza entre destellos azulados y la espuma blancuzca de su talavera. El movimiento de la luz genera correspondencia entre la figuración y la sombra, entre el contraste y la alegoría. Un *leitmotiv* antagónico y dialéctico que deviene barroco —en su proximidad o su alejamiento— donde su propia fuga de vanguardia y de conservadurismo se atenúan, se ensamblan juntos: se contestan, se corresponden y, por último, se sedimentan. Esa competencia y choque de sus conjuntos direcciona luz y sombra provocan que el claroscuro aparezca en todas las temporalidades.

Nos localizamos en el centro cultural y de sincretismo de la ciudad: 19°02'16.6"N 98°12'12.5"W. Es aquí, en el zócalo de la ciudad, donde el baile abrumador de los signos aparece y emerge el punto de narración donde nos anclamos para pensar la fuga y el delirio. Hoy es 14 de octubre de 2019, son las 13:49 de la tarde. A unos

pasos, enhestada se encuentra la edificación católica que concentra el paisaje –la catedral de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción– que, bajo su investidura se distingue la novena marcha de las putas. La manifestación social se lleva una consigna en sus hombros: el no reconocimiento de la despenalización del aborto en el Estado de Puebla. En el aire aparecen y se combinan gases verdes y morados. Diversos cuerpos feminizados –transexuales, homosexuales, mujeres cis, lesbianas– se agrupan para visibilizar el enojo y el rechazo por las decisiones legislativas de la despenalización del aborto en este territorio y sin reconocer jurídicamente los matrimonios lesbo-y-homoparentales. La manifestación al unísono pide al Estado conservador poblano un alto al machismo, a los feminicidios, a los transfeminicidios y a los crímenes de odio por homofobia. Al llegar al zócalo, la multitud se encuentra con una cadena humana protagonizada principalmente por varones, tomados de las manos, alrededor de la catedral, para evitar que realicen pintas en el inmueble católico. Mientras gritan algunos cuerpos en la marcha «La revolución es trans, gay y feminista», la cadena humana reza: *santa María madre de Dios ruega por nosotros / santa María madre de Dios ruega por nosotros / santa María madre de Dios ruega por nosotros...*

El ornamento nos sirve como expresión y como reconocimiento de la velocidad de la figuración en nuestro pensamiento, como pretexto material de escritura. Consideramos, en efecto, que la ornamentación no es solamente un símbolo del pasado colonial de la ciudad, sino que, en sus múltiples vitalidades, es un signo estético de la contemporaneidad. La luz bucea en las sombras. Desciende al lugar de su potencia acentuando los contornos de las superficies. Intentamos mostrar ese límite visual, esa profundidad brumosa, describiendo a lo largo del ensayo el movimiento entre la imagen y la figura.

Este exceso barroco de la ciudad provoca un impasse en la epistemología de la violencia, ya que difumina los paisajes cruentos y satura algunos climas de sensación. Mientras tanto, los volcanes aparecen a lo lejos.



El abigarramiento del ornamento, el exceso de su yuxtaposición, no solamente se traza en el barroco, sino que, en toda la vectorialización del espacio del que iremos desplegando, traza zonas de confluencia estética y política donde se intensifica o acentúa la textura de la temporalidad de la violencia. Sobre lo anterior, recordamos uno de los pasajes más citados de Walter Benjamin sobre la incorporación estética de la pintura «Angelus Novus» de Klee, en donde él ve un ángel que, al momento de alejarse, su

mirada se direcciona y se clava sobre un tiempo. Con las alas extendidas y los ojos desorbitados, Benjamin, sugiere que *esa* debe ser la figura del ángel de la historia.

Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, el cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Benjamin, 2008, p. 46-47).

Nos parece incauto que el pasaje más reproducido de Benjamin se encuentre en la figura de un ente que registra la crueldad y que, carente de agencia no puede girar la cabeza hacia el horizonte. Si Benjamin estuviese parado en el zócalo de la ciudad de Puebla, si pasara a las afueras de la catedral y caminara sobre la 16 de septiembre en la temporalidad de la que hablamos arriba, quizá, comprobaría que la crítica a la violencia debe seguir engrosando en su barroquismo, sometiéndose a la contradicción, poniendo en duda sus premisas. Y, sin embargo, Benjamin seguiría insistiendo en observar las ruinas. El ángel –cuyo cuerpo se encuentra suspendido ante nuestro presente y en la cuadrícula de la ciudad de “Puebla de los Ángeles”– sobrevuela las ruinas (o lo que pronto será ruinizado). Él observa el recorrido de la violencia, pero no puede hacer nada.

Ese ángel tiene la composición de una fantasmagoría. Se parece más a un ángel de la muerte. Y, sin embargo, más que la descripción de la figura de la historia, Benjamin describe el trazado de la violencia. La violencia que, girando y girando, se convierte en huracán. La violencia en sus formaciones generales conjura a la ruina en tanto una organización de la violencia sedimentada. El horizonte de la violencia se extiende y no podemos recurrir a una figura *voyeur*; a una figura inmanente, un fantasma intransigente

que filma desde un plano cenital. ¿Qué esperanzas podríamos tener en un ángel que, aunque quiera, no puede hacer nada?

Ángel de la muerte ruega por nosotras.

Trazar una tarea crítica sobre la violencia de género

Este tiempo *nuestro* conforma una coagulación cultural de la violencia que –territorializada en nuestros cuerpos– nos parece inefable un mundo compartido sin los brazos tentaculares de la violencia por eso apostrofar es resemantizar signos, iluminar espacios, dilatar tiempos. Una de las tareas críticas de la violencia de género es revisar nuevamente sus herramientas conceptuales, intentar increpar las narrativas comunes de la violencia, sus ritmos, los afectos subterráneos que lo sostienen. Pensar-hacer un mundo contra la violencia –para nosotras– que hemos visto sus múltiples rostros, que sentimos su respiración agitada, que concebimos su propagación ríspida nos parece inconcebible. Por eso imaginar, indagar, colocar apóstrofes nos parece un ejercicio hermenéutico en el orden de la crítica. Ordenar de otra manera nuestra caja de herramientas, maquetar conceptos, por supuesto, es una tarea crítica.

Reflexiona Benjamin que de ser la violencia un medio “bastaría considerar si la violencia, en casos precisos, sirve a fines justos o injustos” (2001, p. 23). Cuya relación tendría que ver más con un registro moral que con un registro ético de la violencia. La violencia no es una producción natural. Lo violento no se limita al territorio de lo orgánico, sino que habita en otras zonas opacas –la estética, la teoría, la praxis, *el deseo ardiente de transformarlo todo*–. Es sobre esta línea que Benjamin, bajo un espíritu spinozista, considera:

Para que las personas puedan renunciar a la violencia en beneficio del Estado, de acuerdo con la teoría del Estado de derecho natural, hay que asumir (tal como lo hace expresamente Spinoza en su tratado teológico-político) que antes de la

conclusión de dicho contrato regido por la razón, el individuo practica libremente toda forma de violencia *de facto* y también *de jure*. (Benjamin, 2001, p. 24).

El Spinoza que cita Benjamin aclara que en un Estado democrático –que a juicio de Spinoza es el que más se aproxima a un estado natural– estaría escindido por dos modalidades de operatividad, una organización del poder. Para Spinoza (2010), siguiendo muy de cerca a Hobbes, plantea en su tratado teológico-político que parece que cada cuerpo ha encontrado en el poder soberano (Estado) algún derecho natural para gobernarse (poder divino). Es de tal manera que entenderá al Estado como una configuración ‘natural’ de los cuerpos sociales. Y esa es la base del naturalismo y el contractualismo moderno que Spinoza critica.

Dicho lo anterior, la distinción entre el derecho natural y el derecho positivo insiste en zanjar la dicotomía entre una violencia legítima y una ilegítima. Por tales razones, “si la violencia no fuera más de lo que aparenta, a saber, un mero medio para asegurar directamente un deseo discrecional sólo podría satisfacer su fin como violencia pirata” (Benjamin, 2001, p. 28). Incluso, en los términos de cierto aparato de Estado, la concepción de la violencia se encuentra ensimismada por la polarización de los términos «guerra» y «paz», nomenclaturas que indican solamente una temporalidad específica de enunciación: tiempos de respiro o tiempos de incertidumbre. Pueden existir –y existen– zonas violentas en momentos donde suponemos que todo se encuentra en un tiempo de sosiego.

La violencia de género es una territorialización intensificada que trabaja sobre una pulsión necrótica que algún aparato de Estado no percibe como tal y cuya fuerza se dirige de forma diferenciada entre los cuerpos. La evidente génesis contaminada del término «violencia de género» indica sobre los términos del derecho enraizándose en ella, inmovilizándose y otorgándole una aparente praxis legal. Entonces, ¿se preguntan por qué violencia y no guerra, o femigenocidio? Porque no queremos concentrar cierta energía en esos conceptos, incluso nos parece que abrir de nuevo la epistemología de la

violencia nos puede ayudar a entender cómo una fuerza se mueve y se expande entre los cuerpos feminizados.

Ciertamente existe una relación evidente entre guerra y genocidio, pero no entraremos en esa ruta analítica ya que consideramos que esos términos refieren a procesos históricos y culturales distintos sobre una población que podría pensarse en términos homogéneos. La violencia –como la vamos a ir desplegando– es una pura potencia de fuerza que rodea tanto a objetos como a cuerpos en un flujo de continuidad intensiva. Esa violencia que tratamos de conceptualizar escala la objetualización y reificación de los cuerpos, por eso esa fuerza desdibuja lo orgánico y lo inerte: cuerpo, ruina y cadáver aparecen como posibles catalizadores. La violencia no es una materia, pero se materializa; no es el afecto, pero solamente actúa por afección, no es el virus, pero su consistencia se expande y contagia todo. Sobre esto nos adentraremos un poco más tarde.

Ahora bien, volviendo al nudo benjaminiano sobre el concepto de violencia, es este vector donde una lógica lineal piensa al sujeto constreñido por los marcos del derecho y, solamente inmerso en ese encuadre legal/jurídico, lo vincula directamente a tal lenguaje y una nomenclatura de sujeción y restricción en los límites de *sujeto de derecho*. Es por esta razón que un derecho que trate de someter a los cuerpos sociales a una gramática de su reconocimiento solamente indica que son cuerpos formados a partir de un aparato de matriz de inteligibilidad patriarcal y “tal aparato es precisamente el tipo de derecho cuyas fuerzas constrictivas deberían ser contrarrestadas y resistidas hasta hacerlas colapsar” (Butler, 2014, p.74).

Por supuesto, la crítica que realiza Benjamin es fundamentalmente una crítica de la violencia legible dentro de los marcos del discurso legal. Valdría decir que su encuadre entiende, primero, una violencia que *produce* derecho y, segundo, una violencia que trata de *preservar* el mismo derecho. En estos términos Benjamin propone, como punto inicial, que para pensar las condiciones ligadas a la violencia de Estado tendríamos que dividirla en un tipo de violencia que produce el derecho y otra que la preserva: violencia mítica y violencia divina. Las críticas principales al ensayo de Benjamin vienen de dos lados: el primero de Jacques Derrida en su texto “Fuerza de ley”

(2018) y, en segundo lugar, “Sobre la violencia” de Hannah Arendt (2018). Señalamos que, si bien los dos discrepan, la que más se disocia del planteamiento de Benjamin es Arendt al no seguir una noción dialéctica de la violencia, incluso “lejos de unir el *poder* a la *violencia*, los disocia y propone una tipología diferente, en el fondo más académica que realmente dialéctica” (Didi-Huberman, 2020, p. 147).

En este punto de inflexión, Mariana Dimópulos dirá que Benjamin agota la discusión sobre el procedimiento del derecho, al menos en términos clásicos direccionándola en dos líneas, la primera, “el Derecho-Estado interviene allí donde el derecho natural del individuo parece ponerlo en riesgo al aplicar la violencia” (2017, p. 146) y, la segunda, “el Estado hace en la ejecución del derecho su propia investidura —como en la pena de muerte—” (2017, p.146). Es decir: el derecho como fundamento de la violencia en el pensamiento de Hume. Incluso, sobre el esquema clásico liberal sobre la visión de Weber del Estado “como «detentador del monopolio de la violencia legítima», [mientras que] «el uso de la violencia [frente al Estado] conduce inevitablemente a una desnaturalización y a una perversión del combate» político propiamente dicho” (Didi-Huberman, 2020, p. 144).

Es sobre esa imposibilidad de tensar las tramas del derecho a las dinámicas de implosión de la violencia —en los términos de sus procedimientos legales y burocráticos— que consideramos que ningún «acontecimiento en las redes semánticas de la justicia» es suficiente para formar reparación a las experiencias y subjetividades conformadas e interpeladas por las tramas y las dinámicas de la violencia. Sobre la aseveración de Benjamin decimos que la violencia excede su propia dinámica de contención, reactivación y figuración de política estética. Decir, entonces, “que los acontecimientos no puedan comprenderse sin su historia no significa que el análisis histórico sirva de justificación moral de los actos. Sólo entonces seremos capaces de llegar hasta la “raíz” de la violencia, para empezar a ofrecer otra visión de futuro” (Butler, 2006, p. 43).

Por supuesto, al tiempo que Benjamin abre la pregunta por la posibilidad de negar las formas de obediencia a ciertos regímenes enfatiza la interrogante: ¿qué se-

mantización se posiciona en la crítica sobre la iluminación de *una crítica de la violencia*? Una respuesta de tantas posibles la de Judith Butler en la reconstrucción crítica del ensayo de Benjamin: “una crítica de la violencia es una investigación sobre las condiciones de la violencia, pero también una pregunta por cómo la violencia está de entrada circunscrita por el modo en que la interpelarnos” (2014, p. 65). Además, siguiendo esta lectura, consideramos que no solamente la crítica a la violencia es en sí misma una crítica sobre cierto marco jurídico sino, a su vez, “una teoría de la responsabilidad que tiene una lucha continua con la no-violencia” (Butler, 2014, p. 72). O, al menos, con la pregunta siempre abierta de interpelación y réplica. Por eso, Benjamin es claro al afirmar que, bajo ninguna forma, es posible trazar sobre el derecho alguna alternativa de la violencia, al menos no en los términos jurídicos de su naturalización.

Solamente como asentamiento, como instalación teórica del subsuelo diremos que la tarea de estos énfasis proviene de la filosofía política y la sociología, exudando distintos posicionamientos epistémicos sobre la violencia social. Podríamos pensar en Thomas Hobbes (2017), Georges Sorel (2016), Frantz Fanon (2009) y Walter Benjamin (2001) quienes han apuntado que la violencia adquiere un sentido particular en la activación de una lucha contra la explotación laboral de la clase obrera o, bien, como forma de actuar durante los procesos de descolonización.

La violencia localizada en las narrativas sociales, al menos como una de sus vías, actúa como una maquinaria ética de movilización social, la utopía revolucionaria, la aniquilación o toma del aparato de Estado, el reverso de la represión política. Ahora bien, en otro precepto de pensamiento, Durkheim (2016) considera que el territorio llamado «comunidad» despliega, cuando así se requiere, diversas figuras del castigo a quienes hayan transgredido los símbolos, los sentimientos y las prácticas sociales que se perciban como sagrados. Así, la violencia actúa, en esta explicación, como un registro de profanación. A decir de Weber (2013) la violencia se estratifica de tal forma que ruptura la historia de la sociedad y dará paso al nacimiento de una comunidad política que, bajo su forma, tendrá la capacidad sagrada de disponer los cuerpos, de su vida y

su muerte. Esta capacidad perdurará en todas sus formaciones, de la más antigua a la más moderna.

También, en el *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (1651), Thomas Hobbes explica que la existencia es un movimiento articulado y constante de los miembros de una sociedad en estado de guerra constante y mutua (estado de naturaleza). La teoría política que explicita Hobbes permanece directamente enraizada con la formación de un aparato estatal bajo la forma de un pacto contractual. El ejercicio del poder, entonces, se condensa en la noción de Estado. Para decir que la figura del Leviatán tiene la forma de “una república o Estado [...] que no es sino un hombre artificial” (2017, p. 39). Estas posturas son al menos una localización histórica-conceptual en la que aparecen las teorías del poder que siempre son traducibles a reflexiones sobre la violencia.

Las teorías clásicas de la violencia resultan por procedimientos específicos de la violencia como cualidad primigenia. Se encuentra en la represión o bien, sobre los usos de la ideología. Las tesis del poder como relación de fuerzas entenderían que toda fuerza es una relación de poder. Sin embargo, la violencia no se encuentra en otro plano. La violencia es una fuerza que se administra, por eso ella mantiene relaciones directas con otras fuerzas, y por esas vinculaciones puede trabajar sobre ciertas superficies: contra cuerpos y las estratificaciones de sus políticas del afecto. La violencia puede destruir a todo cuerpo precario posible, pero no es una relación del poder (al menos no, directamente). Las relaciones de fuerza se mueven bajo los verbos: incitación, suscitación, mezcla. Por eso el ejercicio del poder necesita la creación o la vinculación con dispositivos de praxis de fuerza. Con esto replicamos que, el derecho o la legalidad en tanto una manifestación de esas relaciones de fuerza, donde se ejerce la violencia y su dimensión conceptual, no alcanza para complejizar la producción afectiva de la violencia que estamos tratando. Necesitamos pensar en términos de distribución del espacio, en la nomenclatura de ordenamiento temporal y de su composición. Es decir, sobre los signos y superficies en donde hace aparición la violencia.

Entonces ante la pregunta qué es el poder, se podría hacer una tachadura y decir que la respuesta no viene de un frente sino de un desmigaje. Si el poder es una práctica de continuidad, esos principios de práctica son los que se usan para hacer resistencia ante el poder. Una estratificación del poder es aquel punto donde una política encuentra un paraje de ataque, de confluencia y de enfrentamiento: un enfrentamiento contra el poder. Un choque molar y molecular. Aquí, efectivamente, ya no hablamos abstractamente del poder, al contrario, hablamos de los cuerpos y la violencia. Faltaría aclarar que sobre la teorización del poder entendida como «relaciones de fuerza» no tienen nada que ver con la noción de violencia. En principio no son equiparables, y en absoluto son sinónimos. No se reduce, no se limita a la producción de violencia. A decir verdad, toda relación de fuerza excede a la violencia. Sin embargo, para nuestros fines nos interesa pensar la violencia como un conjunto de fuerzas que vienen directamente de una producción o ejercicio estratificado del poder. La discusión prolífica al respecto, que aquí no profundizamos, recae en los postulados de Foucault principalmente en sus textos *Microfísica del poder* (2019) y *¿Qué es la crítica?* (2018), así como el curso de Deleuze sobre la estratificación del poder: *El poder. Curso sobre Foucault* (2017) y *Foucault* (2016).

Ahora bien, la experiencia de la violencia no es una categoría abstracta sino, de forma más compleja, es un operador de figuración al servicio de formaciones sociales y subjetivas específicas. De tal forma, la territorialización de la violencia sobre los cuerpos feminizados produce un archivo de registro, de regulación, de ebullición, de nudos que codifican y recodifican las formaciones contemporáneas de poder. Esta territorialización no solo implica una inscripción material en los cuerpos, sino también una dimensión simbólica que activa un *continuum* de dominación y de control sociocultural sobre todos los cuerpos feminizados. La violencia de género, en este sentido, se convierte en una herramienta fundamental para la reproducción de conjuntos asfixiantes sistemáticos que se fijan sobre los cuerpos. Es necesario reconocer que esta violencia no opera en un *significante vacío* o *flotante* (Hall, 1997; Laclau, 2004), sino que está imbricada en una red enmarañada de relaciones de poder que incluyen distintas formas

de opresión. La interseccionalidad de ese conjunto nos obliga a pensar en términos de una forma de la crítica que abarque la complejidad de estas experiencias y sus manifestaciones. Frente a lo anterior, nos cuestionamos, ¿cuál es la tarea de la crítica frente a la violencia de género? La crítica debe, en primer lugar, desenmascarar las narrativas que naturalizan la violencia y exponer los mecanismos mediante los cuales se reproduce. Esto incluye la desarticulación de discursos hegemónicos que justifican la violencia y la aparición de las resistencias de los cuerpos feminizados.

Entonces, si la violencia contemporánea que se expresa y se forma en la cultura no es bajo el tropo jurídico de su naturalización, al menos no, en los términos conceptuales que nos atañen. Consideramos, otro camino, la violencia aparece por estratificaciones históricas, temporales y espaciales. Vamos ciñendo nuestro hilar, existen conceptos que se cruzan y que no pueden dejar de ser atendidos ante la crítica del poder que contiene y se forma en las figuras de la violencia. Quizá, lo primero en lo que pensamos es en ordenar abstractamente nuestra cartografía, comprender qué conceptos se cruzan para ver concretamente. Para usar los que Benjamin trata dialécticamente en su crítica son los que se unen en la palabra *Gewalt* que semánticamente reúnen las palabras fuerza, poder y violencia. Pero, si se convoca a la vez «violencia» y «poder», como apunta Didi-Huberman, “¿habría una violencia humana que pueda ser *potencia* y no de *poder*?” (2020, p. 146). ¿Qué significa el poder aquí? Una forma de subjetivación (de incorporación de políticas estéticas) sobre la violencia que sienten y experimentan los cuerpos feminizados.

Estética de la imagen de la violencia

Nos situamos en los planteamientos estéticos en Benjamin como una suerte de ajuste epistémico destellante sobre los cuales podemos explorar esas panorámicas que emergen al pensar la contextualidad social, emocional, histórica y cultural de una imagen de la violencia. Partimos de que en el pensamiento de Benjamin la imagen no solo tiene un tratamiento de representación paralizada o estática de la materia, sino que aparece

como un intervalo de visibilidad, es decir, como una línea de fractura entre las imágenes que encierran una temporalidad específica. Esta noción de imagen como un momento de suspensión cargada de tensiones entre lo inmóvil y el propio movimiento establece la *estampa* para comprender cómo una sensación violenta puede emerger a contrapelo de la intersección entre la historia y la imagen, entre el signo y la materia.

Para Benjamin: “la verdadera imagen del pretérito *pasa fugazmente*. Sólo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado” (2009, p. 77). Es una imagen que condensa un pretérito y que, en ese destello momentáneo, buscará volverse opaca. En este sentido, la imagen destellea o bien, ilumina un acontecimiento. Proyecta luz sobre una zona de lo acontecido, pero en tanto fenómeno relampagueante, se extinguirá esa iluminación. Por esas razones, aclara que:

La imagen del pretérito que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es, con arreglo a su determinación ulterior, una imagen del recuerdo. Se asemeja a las imágenes del propio pasado, que se le aparecen al hombre en el instante del peligro. Estas imágenes vienen, como se sabe, de manera involuntaria. La historia, en sentido estricto, es, pues, una imagen surgida de la remembranza involuntaria <,> una imagen que le sobreviene súbitamente al sujeto de la historia en el instante del peligro. (Benjamin, 2009, p. 72).

Es justamente, esa remembranza involuntaria –o montaje, podríamos decir– donde la imagen cobra esa dimensión de conjunción temporal. Incluso, menciona Benjamin, que esa imagen se asemeja a las funciones del recuerdo. Algo que previamente se encuentra aletargado, pero con posibilidades de ejercer su aparición. Con esta elaboración, mínimamente conceptual, de la estética de la imagen de la violencia; pensamos que ella avanza por remembranza. Sin embargo, como cualquier imagen inscrita en este orden no significa que acontezca de una manera específica, ni en el mismo orden conductual, ni con los mismos gestos estéticos. La estética de la imagen funciona por su aparición

y su temporalidad. Por lo tanto, intentar cualquier articulación histórica con el pasado “no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (Benjamin, 2009, p. 41). Entonces si seguimos el método del relámpago, “al materialismo histórico le concierne aferrar una imagen del pasado tal como ésta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro (Benjamin, 2009, p. 41-42).

La historia, apunta Benjamin, “tiene que ver con conexiones y con cadenas causales extendidas. Pero en cuanto que da una noción de la fundamental citabilidad de su objeto [...] El tiempo tiene que ser detenido en él (2009, p. 60). Seguimos, aquí, con el destello. Esa temporalidad suspendida en los ojos de la historia conforma una imagen. Una imagen dialéctica que depende de ese momento fragmentario y parcial de la iluminación, que deja entrever los momentos pretéritos y las posibilidades de su movimiento en el presente. Por un lado, entonces, “la imagen dialéctica es un relámpago esférico, que atraviesa el horizonte eterno de lo pretérito” (Benjamin, 2009, p. 60). Una imagen logra atravesar el horizonte temporal. Y, también, “la imagen dialéctica ha de definirse como el recuerdo involuntario de la humanidad redimida” (Benjamin, 2009, p. 60). Una fórmula entre iluminación y opacidad, ya que la imagen dialéctica contiene un carácter residual en los términos en los que la imagen puede mostrar una zona de posible exploración, pero no su posibilidad panorámica.

La imagen dialéctica despliega esa es la doble cualidad del trabajo de Benjamin, primero, como materialista histórico y, por el otro, su labor de alegorista que, en efecto, es una labor inminentemente estética. La mirada de Benjamin intenta reconstruir el pasado como un relámpago continuo. Así, la imagen dialéctica en tanto “concepto [del presente] crea entre la escritura de la historia y la política una conexión, idéntica al nexo teológico entre la rememoración y la redención. Este presente se traduce en imágenes que podemos llamar dialécticas” (Benjamin en Löwy, 2003, p. 72). Entonces, la imagen dialéctica posibilita un desbordamiento conceptual en tanto que ella implica la conjun-

ción porque la «intervención salvadora» “tiene por objeto tanto el pasado como el presente: historia y política y rememoración y redención son inseparables” (Löwy, 2003, p. 72).

Benjamin toma aquí el concepto de “dialéctica” del lenguaje hegeliano marxista: intenta explicar la naturaleza de una imagen “salvadora” que se propone como la sobresunción [*sursomption*] (*Aufhebung*) de las contradicciones entre el pasado y el presente, la teoría y la práctica. (Löwy, 2003, p. 72).

Esa dialéctica que constituye a la imagen, sin embargo, no contiene una fijación identitaria entre el sujeto y el objeto, sino una forma particular de preocupación vital o vitalista por rememorar el pasado e intentar por los medios del presente “salvarla”. Por esas razones, una de las advertencias de Benjamin es que “una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella” (2009, p. 41). Ahora bien:

Lo que diferencia a las imágenes de las “esencias” de la fenomenología es su índice histórico (Heidegger busca en vano salvar la historia para la fenomenología abstractamente, por medio de la “historicidad”.) Estas imágenes tienen que ser deslindadas completamente respecto de las categorías “histórico-espirituales”, del así llamado hábito, del estilo, etc. Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice que pertenecen a un tiempo determinado; dice sobre todo que vienen a ser legibles en una época determinada. Y este advenir “a la legibilidad” es un determinado punto crítico del movimiento en su interior. Cada presente está determinado por las imágenes que son sincrónicas con él: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo a reventar. (Este reventar no es otra cosa que la muerte de la *intentio*, que coincide, entonces, con el nacimiento del genuino tiempo histórico, del tiempo de la verdad.) No es así que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o

lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación. (Benjamin, 2009, p. 96).

La imagen dialéctica se opone, o es la contraposición, de aquellas imágenes atemporales. El pretérito se contrae sobre los instantes –destellando una imagen dialéctica–, y así pasará a formar parte del relámpago del recuerdo. Ahora bien, la imagen dialéctica conforma, también, “la representación de una historia universal está vinculada a la del progreso y a la de la cultura” (Benjamin, 2009, p. 60). Y esa, es una característica de imprecisión de la imagen. Las imágenes que acechan el presente son aquellas que siguen interpelando temporalmente a una sociedad en particular. Pensando en Aby Warburg (2010), las imágenes se activan y se desactivan en la memoria cultural por razones inmanentes, sin significados universales e inmutables. Por tales motivos, pensamos que la estética de la imagen de la violencia, como impresión historizada, pero naturalizada e inherente a cualquier conjunto social, se ve encausada en el tratamiento que tiene por sus agenciamientos sociales y culturales en el presente.

La historia se comporta como una imagen que late, que pulsa los ritmos de su narración. Apunta Benjamin que “si se quiere considerar la historia como un texto, vale a su propósito lo que un autor reciente dice acerca de [los textos] literarios: el pasado ha depositado en ellos imágenes que se podría comparar a las que son fijadas por una plancha fotosensible (Benjamin, 2009, p. 67). En este sentido, la imagen de la violencia contra los cuerpos feminizados no es un acontecimiento encapsulado en el pretérito, sino que permanece cruento e inscrito en la memoria colectiva y en sus representaciones visuales. Quizá, la forma en la que esas imágenes son plasmadas o capturadas reactivan su definición en el presente: su encuadre, su enfoque, su función.

No es así que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación. En otras palabras: [la] imagen es

la dialéctica en suspenso. Pues mientras la relación del presente con el pasado es una puramente temporal, continua, la de lo sido con él ahora es dialéctica: no es transcurso, sino imagen<,> [tiene la] índole del salto. —Sólo las imágenes dialécticas son imágenes genuinas (es decir: no arcaicas); y el lugar en que se las encuentra es el lenguaje. (Benjamin, 2009, p.94-95).

Sobre esa composición estética hablamos no solamente en los términos materiales y técnicos de su inscripción, sino que esas imágenes conviven en el sentido que hacen o provocan una visualización sensitiva que en este texto entendemos alrededor del gesto crítico de pensar el continuum de la imagen de la violencia.

El elemento destructivo o crítico en la historiografía se valida en el hacer saltar la continuidad histórica. La historiografía genuina no elige su objeto livianamente. No lo coge, lo hace saltar del curso histórico. Este elemento destructivo en la historiografía ha de concebirse como una reacción a una constelación de peligros, que amenaza *tanto* al transmisor *como* al receptor de la tradición. Esta constelación de peligros le hace frente a la historiografía; ante ella tiene que mostrar ésta su presencia de ánimo. En esta constelación de peligros cruza a la manera del rayo la imagen dialéctica. Es idéntica al objeto histórico; justifica el hacer saltar el *continuum*. (Benjamin, 2009, p. 71).

Esa insistencia benjaminiana trata de escindir una temporalidad narrativa de lo horizontal, justamente para permitir mirar entre las zanjias. Dentro de esas zanjias que estrían la historia se encuentran todas esos acontecimientos minorizados y marginalizados. Los contornos de la imagen dialéctica no indica que ha sido plasmada dentro de una determinada época, pero cuando se rememora socialmente siempre se tiene la sensación de que “siempre ha sido así”. Entonces, “sólo se le aparece como tal, en cada ocasión, a una época completamente determinada: esto es, a aquélla en que la humanidad, restre-

gándose los ojos, [re]conoce precisamente esta imagen onírica como tal. Es en este instante que el historiador se hace cargo de la tarea de interpretar el sueño” (Benjamin, 2009, p. 98). Desde esta posición, la imagen de la violencia contra los cuerpos feminizados se alinea con las gramáticas del “curso naturalizado” del orden cis-hetero-patriarcal-colonial. Sin embargo, intentar pensar la imagen que pervive sobre la violencia irrumpe en su mantenimiento de reproducción simbólico-material. La imagen de la violencia anuncia un conjunto de testimonios que por un largo tiempo estuvieron aletargados por el horizonte paralizante de la violencia.

Los fragmentos alegóricos de la violencia se hacen hueco en los espacios entre la crudeza del acontecimiento violento y su significación. Benjamin señala que las imágenes dialécticas emergen cuando el significado parece suspendido, ese signo estético escenifica a la imagen como *testigo* y como *enigma*. Una imagen de la violencia, entonces, genera una total indiferencia o puede convertirse en motor de recepción. Una suerte de sacudida que hace vibrar el presente por los acontecimientos del pasado. Elementos que, a fin de cuentas, resuenan.

Las imágenes dialécticas son constelaciones entre unas cosas alienadas y una significación que entra [en ellas], deteniéndose en el instante de la indiferencia de muerte y significación. Mientras las cosas son despertadas para lo más nuevo en la apariencia, la muerte transforma las significaciones en las más antiguas [Han] de tenerse en consideración, a propósito de estas reflexiones, que en el siglo diecinueve la cantidad de las cosas “ahuecadas” crece a una velocidad antes no conocida, debido a que el progreso técnico pone fuera de curso a cada momento nuevos objetos de uso. (Benjamin, 2009, p. 102).

La estética de las imágenes de la violencia se confronta por su sensación de saturación. En ese clamor entendemos la capacidad de la imagen de interpelar ética y políticamente a quien las observa. En ese “pasaje metafórico [...] acerca de la mirada del vidente que se enciende en las cimas del pretérito” (Benjamin, 2009, p. 113). Volvemos de nueva

cuenta: la imagen dialéctica relampaguea, “así como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad ha de aferrarse firmemente lo sido” (Benjamin, 2009, p. 113). Los elementos que saturan a la imagen se traducen en sensaciones estéticas, que no dejan de ser corporales y sujetas a interpretación. Por esa razón Benjamin afirma que las imágenes dialécticas revelan la opacidad de los procesos históricos en un determinado instante. Como si la luz fuera arrojada a un hueco de la historia que ha permanecido enmohecido.

Una imagen de la violencia puede contener muchas temporalidades que no logran sintetizarse narrativamente porque existen piezas que no han sido resueltas. Incluso, “la imagen dialéctica es aquella forma de objeto histórico” (Benjamin, 2009, p. 114). Entonces, “el objeto mismo construido en la exposición materialista de la historia es la imagen dialéctica. Es idéntico con el objeto histórico; justifica el que se lo haga saltar del *continuum* del curso de la historia” (Benjamin, 2009, p. 117). Una imagen de la violencia, en estos términos, intenta convertirse en un agenciamiento político donde un objeto histórico necesita ser desempotrado de la continuidad del tiempo histórico y puesto en tensión con el presente. La imagen de la violencia puede ser representada bajo la forma de un síntoma como sensación de crisis social y política. Quizá, hacer saltar esas imágenes del *continuum* necesitan ser tratadas como piezas de archivos contemporáneos. Las imágenes de la violencia operan como relámpagos que interrumpen la percepción y el sensorium cotidiano, obligando a desnaturalizar lo que previamente se ha asentado, como cualquier otra imagen. Sin embargo, para que esto ocurra, la imagen debe ser un documento a la vez que un gesto crítico que ponga en duda cierta inercia o indiferencia.

Benjamin sugiere que la imagen puede ser intempestiva. Exponiendo su propio carácter disruptivo como una ruptura en el *continuum* histórico. Quizá, al considerar la dialéctica de la imagen como un movimiento oscilatorio que expone tanto una derrumbamiento o irrupción —o bien, como una alteración de las cosas—, podemos entender cómo las imágenes pueden capturar y comunicar esas tensiones y contradicciones inherentes a la historia. Esta «dialéctica en suspenso», este momento de detención que

constituye la imagen, provoca un gesto crítico sobre cómo la violencia se manifiesta en la imagen y en la historia misma.

Metodológicamente lo que genera la imagen dialéctica es un punto de conexión o encuentro entre acontecimientos del pasado y del presente, donde no necesariamente conviven, sino que sostienen una tensión dialéctica. La imagen dialéctica arma la posibilidad de análisis entre los marcos de la estética y la cultura que cabalga sobre la recepción entre el pasado y el presente. La noción refiere a una imagen que emerge en el estallido de una interrupción temporal, donde temporalidades distintas se encuentran en una constelación significativa, revelando así tensiones históricas y sociales.

En otras palabras: [la] imagen es la dialéctica en suspenso. Pues mientras la relación del presente con el pasado es una puramente temporal, la de lo sido con el ahora es dialéctica: no de naturaleza temporal, sino imaginal. —Sólo las imágenes dialécticas son genuinamente históricas, es decir: no arcaicas. La imagen leída, vale decir, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad lleva en el grado más alto el sello del momento crítico, peligroso, que está en el fundamento de todo leer. (Benjamin, 2009, p. 96).

La imagen dialéctica toma distancia de las narrativas lineales y estructuradas del devenir de la historia. Benjamin propone una lectura donde el investigador identifica acontecimientos de choque o crispación entre diferentes temporalidades, permitiendo que proliferen imágenes que encapsulan esas tensiones. Valdría decir que, para Benjamin, esas imágenes no son solamente representaciones visuales, sino construcciones en la sociedad del conocimiento que tienden a iluminar gestos ocultos o fragmentos ensombrecidos, y que generan modalidades de la crítica en contextos históricos específicos. La reflexión sobre la estética y la política bajo las condiciones coaguladas de la modernidad. Por eso, la imagen dialéctica funciona como “la crítica [que] se asigna o se anexa un territorio endeble, volátil y movedizo, en cierta línea marginal o a un margen de los discursos... La crítica vive siempre en este estado de pasaje” (Uslenghi, 2010, p. 12).

Si para Benjamin “la historia se deshace en imágenes” (2016, p. 476). Las imágenes son una forma de representación de la cultura, pero también son un relámpago del pensamiento sobre el cual se despliega su crítica y su conformación. Así, un gesto crítico puede ser entendido como iluminar aquello que se encuentra transitando en la cultura de forma agazapada, bajo sus efectos de continuidad y discontinuidad.

Por eso decimos que la imagen de la violencia trabaja con distintos materiales, con descargas en el plano de la existencia, es decir: con *imágenes que piensan*, con la *forma-meteoro*. Entendemos que “en los terrenos que nos ocupamos, conocemos sólo al modo del relámpago” (Benjamin, 2005, p. 102). La imagen se acerca a la construcción de conocimiento, a saber, por ese resplandor que aparece en el destello de nuestro pensamiento, de nuestro *hacer*-afectivo. Hacer que las imágenes especulen tiene que ver con la búsqueda de crear sentido y figuración. Para Benjamin establecer constelaciones de pensamiento, es decir, *hacerlas hablar*; tiene que ver con la asociación de materiales divergentes. Partir de varios aparatos / dispositivos / artefactos / maquinarias culturales e imbricarse –a partir de algún montaje específico– crea una línea narrativa.

La imagen que nos mira

La constelación martilla una convergencia heterodoxa. Tratando de escapar de las lógicas unidireccionales, Walter Benjamin propone a través del concepto de constelación un procedimiento que avanza por acontecimientos (históricos, conceptuales, culturales) que se pueden agrupar e interactuar entre sí para explicar aquello que no siempre se encuentra en el orden de lo *evidente*. El acontecimiento es una forma de concebir el problema como un conjunto embrionario que se va uniendo o, mejor dicho, sobre el que se va trazando sus puntos de fuga y conexión, donde un sentido emerge de su latente progresión. Entonces, el destello deviene estruendo. Por eso, el trabajo escrito “es ese trueno que después retumba largamente” (Benjamin, 2009, p. 102). Eso que se vuelca

en eco se convierte en preocupación, en motor de indagación. Eso que se queda resonando, como las luces que se ramifican, tratamos de unirlo con premura. Al final, como escribiría Bécquer: *todo es noche/ y la vida es relámpago*.

Entonces, pensamos en imágenes de la violencia que pertenezcan a la forma-relámpago y que ordenen eso que se encuentra en constante montaje, eso que se eleva y crea maquinaria epistémica. Es cierto que “conocer el objeto con su constelación es conocer el proceso que se ha acumulado en el objeto” (Adorno, 2005, p. 39) y sobre el que se instala una reflexión hecha en y por múltiples imágenes. Entonces, pensamos en imágenes de la violencia que pertenezcan a la forma-relámpago y que ordenen eso que se encuentra en constante montaje, eso que se eleva y crea maquinaria epistémica. Es cierto que “conocer el objeto con su constelación es conocer el proceso que se ha acumulado en el objeto” (Adorno, 2005, p. 39) y sobre lo que se instala o se va formando en una reflexión hecha por múltiples imágenes de la violencia.

En Benjamin desencajamos algunas herramientas entre su caja de resonancia que pueden relacionarse o hacer aparecer dichas imágenes. Existe una estetización de la imagen del cuerpo feminizado muerto que advierte cómo la alienación de la necropolítica feminizada se incorpora en un *sensorium* de la violencia contemporánea. Y esa es una de las formaciones de la imagen que consideramos en esta reflexión.

La imagen dialéctica de la violencia, si podemos llamarla así, es un pasaje de sensación, de cambio y de modulación sensitiva. El devenir de esa imagen está inscrito en su proceso temporal de duración por esas razones depende de su continuidad, heterogeneidad o disrupción. Esa imagen es la sensación convertida en posibilidad de muerte violenta, entonces no solamente como experiencia vivida sino “experiencia ampliada, e incluso sobrepasada” (Gubern, 2004, p. 33). Ese devenir tampoco es un conjunto de impresiones, pero es necesario decir que estas actúan por el cuerpo como imágenes encarnadas culturalmente. En este sentido, el devenir cadáver es una imagen del cadáver, que aún no se ha realizado. Entonces: no es la muerte sino la potencia de ella. Una cristalización de la imagen de la violencia donde “la imagen del objeto: aun no

[han sido] realizadas (simplemente posibles), [sino que] son percibidas actualmente, al menos perceptibles” (Gubern, 2004, p. 37).

La dimensión material de la imagen, al menos en su configuración sensitiva, recae en una suerte de la misma virtualidad de la imagen (del objeto y no en el objeto). La imagen, esa virtualidad, se actualiza temporalmente en sus figuraciones. Por eso la imagen violenta se percibe en sus movimientos de actualización. Ese es el lugar del devenir de la imagen: regímenes estéticos sobre la aparición y la existencia de las imágenes. Ahora bien, ¿la violencia hace aparecer sus imágenes, o las imágenes forman sensitivamente la violencia?

La imagen de la violencia no se mueve bajo el sentido único, sino que hace pasar la imagen como un acontecimiento del pensamiento por distintos dispositivos sensibles. Dimensiones estéticas que entrelazan imágenes y pensamiento. Por esas razones la imagen de la violencia no es una estructura visible, o lo es en cierto sentido, pero actúa bajo estructuras perceptivas y sensoriales distintas. Vislumbramos el devenir cadáver en el mundo contemporáneo bajo los estratos de las imágenes de la violencia. Ahora: ¿bajo cuales andamiajes miramos esa imagen?, ¿cómo nos miran? Ese dispositivo de la mirada es la advertencia epistémica que realiza Didi-Huberman (2023), quien siguiendo a Benjamin, afirma que en la óptica estética se debe separar: *lo que vemos de lo que nos mira*.

Esa distinción epistémica entre *lo que vemos* y *lo que nos mira* abre una zona crítica para pensar la imagen de la violencia como un más allá del registro visual, ya que en el ensayo de Didi-Huberman (2023) parte de los postulados de Benjamin sobre la imagen dialéctica, sobre la que entenderíamos, que para trazar la ruta entre esa distinción, no basta con la descripción de la apariencia del cadáver o del propio paisaje de la violencia, sino sobre el límite donde el retorno de la mirada aparece, es decir, donde la mirada de la imagen ejerce un poder sobre nosotras, entonces, “debemos cerrar los ojos para ver cuando el acto de ver nos remite, nos abre a un vacío que nos mira, nos concierne y, en un sentido, nos constituye” (Didi-Huberman, 2023, p. 15).

La aparición de estas imágenes de la violencia es anacrónica para Didi-Huberman, a contrapelo Benjamin, de una modalidad de lo visible. Aquello que aparece bajo las diversas modalidades de las imágenes de la violencia constituyen una matriz cultural de esas imágenes. La economía de aquello que vemos y que nos mira es la fabricación de una imagen de una manera no solamente representativa (o alegórica), sino que esas imágenes trazan una ontología en la trama de la violencia. La función performativa de la imagen es imprescindible para pensar el movimiento y la aparición de la imagen, de su política de circulación. Animismo, el horizonte temporal se extiende y no acaba de disiparse ya que “las imágenes figurativas nacen de un compromiso inestable entre lo perceptivo y lo simbólico, entre lo óptico y lo cultural” (Gubern, 2004, p. 15), forjando horizontes visuales donde las imágenes figurativas producen gérmenes estéticos de subjetivación. Por ejemplo,

Cuando los teólogos sintieron la necesidad de distinguir del concepto de imagen (*imago*) el de *vestigum*: el vestigio, la huella, la ruina. Con ello intentaban explicar de qué manera lo que es visible ante nosotros, alrededor nuestro –la naturaleza, los cuerpos–, no debería verse sino como lo que lleva la *huella de una semejanza perdida*, arruinada. (Didi-Huberman, 2010, p.18).

En este sentido, “la imagen le preexiste la visión y es la experiencia de la visión, elaborada por la imaginación, la que es modelizada por las tradiciones y convenciones culturales de cada contexto social” (Gubern, 2004, p. 15). Siguiendo la anterior precisión, Benjamin anuncia que la imagen puede (y es) materia alterable. La cualidad de la imagen consiste en un conjunto social e histórico variable como un ethos de su ruptura y de su *continuum*. En este sentido, la dialéctica de la imagen distribuye movimientos de oscilación como un descenso que altera el orden de los acontecimientos. Así, las imágenes pueden capturar y comunicar tensiones y contradicciones inherentes quizá no a la historia cultural, sino al movimiento de la materia en distintas temporalidades. Eso podemos entenderlo como un *tempo* suspendido, pasmado. Esta dialéctica en suspenso,

este momento de detención que constituye la imagen, nos conduce a pensar cómo la violencia se manifiesta en el agrietamiento de la imagen.

La imagen como la lengua, apunta Walter Benjamin, se subordinan a la memoria para indicar que es el medio para intentar ensayar alguna teoría del pasado. Mientras que “la memoria es el medio de lo vivido, al igual que la tierra viene a ser el medio en que las viejas ciudades están sepultadas” (Benjamin, 2010, p. 89). Por eso *excavar*, esa acción de zanjar la tierra tiene algo de intuición y de método: develar una imagen sepultada. El exceso de escombros se vuelve real, no es algo que se va destruyendo y queda vedado, sino algo que inicialmente ya se percibe resquebrajado. Eso, lo liviano. No se percibe de la misma manera que el muro que su procedimiento es otro, se improvisa un lenguaje sonoro que roce menos al objeto.

Bajo la localización de las imágenes de la violencia enlazamos las imágenes del pasado que persisten en la contemporaneidad. Toda noción productiva de cultura se mide en la capacidad de iluminar aquello que es propio de la cultura. De nueva cuenta, Benjamin afirma que “la historia se deshace en imágenes, no en historias” (2016, p. 476). Entonces, la estetización de la imagen del cuerpo feminizado muerto advierte cómo la alienación de la necropolítica se incorpora en un *sensorium* de la violencia contemporánea. Y quizá,

Hoy más que nunca estas imágenes no solamente reflejan, sino que constituyen; la centralidad de la experiencia visual en la cultura contemporánea nos indica que las imágenes ya no pueden pensarse como reflejos del mundo en que vivimos, sino como una fuerza material que da forma a la historia como lo son las fuerzas económicas y sociales. (Uslenghi, 2010, p. 14).

La estructura retórica de las imágenes de la violencia (como la de la ruina y la del cadáver) que atraviesan esta reflexión pone en tensión la imagen como modo de representación y de representación del pensamiento contemporáneo de la violencia. Entonces,

¿Qué es lo que está en juego éticamente cuando las imágenes de la violencia nos devuelven la mirada? Residuos de un mundo agrietado, el vislumbramiento “[del] rostro verdadero –una imagen– de la historia” (Uslenghi, 2010, p. 21). Una imagen in/acabada. La imagen y la mirada de golpe se reúne en la palabra, en el pensamiento. La imagen hace convocar la sensación.

La imagen de la violencia, pensada desde la constelación teórica de Benjamin, es irreductible o reducida a un registro visual o a una representación. Sobre esa imagen opera una dialéctica detenida, una fina tensión entre lo visible y lo interrumpido que descompone la linealidad narrativa del progreso y revela, en su estallido, la temporalidad fracturada de la afectación histórica. Por esas razones, Benjamin sugiere que las imágenes son interrupciones críticas en el tiempo homogéneo y vacío del presente. Entonces, La imagen de la violencia aparece como una suerte de condensación epistémica, es decir, como una forma sensible que porta los restos y los despojos de las estructuras de poder.

Pensando en la ciudad de Puebla –como contrapunto de esta discusión– la imagen de la violencia contra los cuerpos feminizados se despliega bajo una secuencia espectral: es visible, pero se oculta en la normalización de sus lógicas; es reconocida, pero muchas de las veces permanecen impunes; circula como dato estadístico, a la vez que irrumpe en los murales o en las marchas. En eventos como la marcha de las putas o las manifestaciones feministas del 8 de marzo, la ciudad se transforma en un espacio alegórico, donde el adoquinado deviene palimpsesto, y la consigna pintada sobre la pared «Nos están matando» se convierte en imagen dialéctica: que no sólo denuncia una realidad social, sino que la hace estallar bajo el dislocamiento. Entonces, el espacio urbano poblano no es el mero telón de fondo de esta violencia, sino que es su superficie sensible. Los muros, sus monumentos, sus vitrinas rotas durante una protesta funcionan como soportes materiales de una estética de la interrupción. En cada estencil con el nombre de una mujer desaparecida, en cada mancha de pintura roja que simula sangre sobre las paredes, se actualiza aquello que Benjamin nombra como la imagen pretérita que “relampaguea en un instante de peligro” (2009, p. 41). En ese instante –el momento

de la protesta, de acontecimiento colectivo, del cuerpo presente en la calle— la imagen de la violencia deja de ser cifra y se convierte en estrategia política de aparición. Puebla, es una ciudad colonial atravesada por las tensiones entre tradición y rabia, ofrece en sus grietas, en sus umbrales y en sus plazas, una estética de esas imágenes de la violencia, misma que funciona como un archivo afectivo y político de la historia contemporánea de la violencia.

En términos conceptuales, la imagen de la violencia se define como una forma sensible y material de inscripción del conflicto histórico y social, en la que se condensan las huellas y las impresiones, operando como dispositivo de política estética que activa un archivo crítico que tensiona los regímenes de visibilidad. La imagen es un más allá de la representación, en tanto que es presencia. Tiene textura y tiene forma. Se enmarca y produce marcos de inteligibilidad. Como lo plantea Didi-Huberman (2009), la imagen es una *sobrevivencia*, un fragmento atraviesa el tiempo y se adhiere al cuerpo del espectador. Entonces, no sólo vemos a la imagen, sino que nos toca. Por eso, la imagen de la violencia afecta tanto como advierte.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Ediciones Akal.
- Arendt, Hannah. (2004). *Sobre la violencia* (Carmen Criado, Trad.). Alianza Editorial.
- Benjamin, Walter. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Roberto Blatt, Trad.). Editorial Taurus.
- Benjamin, Walter. (2005). *Atlas / Constelaciones*. Círculo de Bellas Artes.
- Benjamin, Walter. (2008). *Tesis sobre la historia* (Bolívar Echeverría, Trad.). UNAM / Ítaca.
- Benjamin, Walter. (2009). *La dialéctica en suspenso* (Pablo Oyarzun, Trad.). LOM Ediciones.
- Benjamin, Walter. (2010). Excavar y recordar. En *Obras. Libro IV, Vol. 1* (Jorge Navarro, Trad.). Abada.
- Butler, Judith. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Fermín Rodríguez, Trad.). Ediciones Paidós.
- Butler, Judith. (2014). *¿A quién le pertenece Kafka?* (Cecilia Bettoni, Trad.). Palinodia.

- Derrida, Jacques. (2018). *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad* (Patricio Peñalver, Trad.). Tecnos.
- Didi-Huberman, Georges. (2009). *Supervivencia de las luciérnagas* (Juan Calatrava, Trad.). Abada.
- Didi-Huberman, Georges. (2010). *Lo que vemos, lo que nos mira* (Horacio Pons, Trad.). Ediciones Manantial.
- Didi-Huberman, Georges. (2020). *Desear desobedecer. Lo que nos levanta, I* (Juan Calatrava, Trad.). Abada.
- Dimópulos, Mariana. (2017). *Carrusel Benjamin*. Eterna Cadencia.
- Gubern, Román. (2004). *Patologías de la imagen*. Anagrama.
- Hobbes, Thomas. (2017). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Manuel Sánchez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Löwy, Michael. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Uslenghi, Alejandra. (2010). *Walter Benjamin: culturas de la imagen*. Eterna Cadencia.
- Warburg, Aby. (2010). *Atlas Mnemosyne* (Joaquín Chamorro, Trad.). Ediciones Akal.

La teología judaica de Walter Benjamin y Leo Löwenthal: La búsqueda de salvación, entre la crítica y la estética

The Jewish Theology of Walter Benjamin and Leo Löwenthal: The Search for Salvation, between Critique and Aesthetics

Eugenia Fraga*

Fecha de Recepción: 21/03/2025

Fecha de Aceptación: 13/05/2025

Resumen: En este trabajo indago en el vínculo, muy poco estudiado, entre teoría crítica y pensamiento judío. Luego de revisar tal vínculo en algunos antecedentes de las ciencias y las letras desde el siglo XVIII hasta el XX -Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Heinrich Heine, Ferdinand Lassalle, Hermann Cohen y Sigmund Freud-, me detengo brevemente en algunos autores asociados a la Escuela de Frankfurt -Max Horkheimer, Theodor Adorno y Siegfried Kracauer-. Finalmente, me dedico, con mucho mayor detalle, a desplegar el vínculo entre teoría crítica y teología judaica en mi corpus central: algunos textos clave de Walter Benjamin y de Leo Löwenthal. Desarrollo, muy especialmente, los conceptos de revolución, utopía y mesianismo; teología positiva y negativa; continuo histórico y tiempo-ahora; esperanza y desesperanza; sufrimiento, salvación y redención; recogimiento y distracción; mimesis y profecía; juego y apariencia; aura y autenticidad. Asimismo, profundizo en figuras como las del marginal, el desposeído, el perdedor, el desviado, el exiliado, el explotado o la minoría, como símbolos de la promesa de un orden social y político alternativo.

Palabras clave: Walter Benjamin - Leo Löwenthal - teoría crítica - teología judaica - utopía

* Licenciada en Sociología por Universidad de Buenos Aires (UBA), magíster en Investigación (UBA) y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Correo electrónico: euge.fraga@hotmail.com

Abstract: *In this work, I investigate the understudied link between Critical Theory and Jewish thought. After reviewing this connection in some background works of the sciences and literature from the 18th to the 20th century - Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Heinrich Heine, Ferdinand Lassalle, Hermann Cohen, and Sigmund Freud-, I briefly focus on some authors associated with the Frankfurt School -Max Horkheimer, Theodor Adorno, and Siegfried Kracauer-. Finally, I devote myself, in much greater detail, to unfolding the link between Critical Theory and Jewish theology in my core corpus: some key texts by Walter Benjamin and Leo Löwenthal. I develop, most specifically, the concepts of revolution, utopia, and messianism; positive and negative theology; historical continuum and time-now; hope and despair; suffering, salvation, and redemption; withdrawal and distraction; mimesis and prophecy; play and appearance; and aura and authenticity. I also explore figures such as those of the marginalized, the dispossessed, the loser, the deviant, the exiled, the exploited, and the minority, as symbols of the promise of an alternative social and political order.*

Keywords: *Walter Benjamin - Leo Löwenthal - Critical Theory - Jewish theology - utopia*

Existe un vínculo íntimo entre la teoría crítica y la teología judaica que no siempre se ha remarcado. En un escrito anterior, me ocupé de detallar los elementos teológicos que formaban parte de la propuesta de "teoría crítica" del inventor mismo de tal concepto: el líder de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer. Quizás sea obvio para muchos que una propuesta teórica de carácter socialmente crítico -como es la de la Escuela de Frankfurt- se ocupe en realizar una crítica de la religión, del mismo modo que se ocupa de realizar una crítica de todas las demás instituciones sociales -desde la economía hasta la política, pasando por la psicología y la cultura-. Sin embargo, no es esta veta la que me interesa profundizar aquí, sino otra, a mi entender, mucho más interesante, menos obvia y más importante. Esta tiene que ver con lo que podemos llamar -y aunque pueda parecer sorprendente- un "giro teológico" o una dimensión propiamente teológica dentro de la propia perspectiva socialmente crítica.

Como mostré en el caso de Horkheimer (1970; 2000; 2002), la distinción básica,

en su caso, era entre una teología positiva y una teología negativa, siendo esta última la tendencia en la que su mirada se insertaba (Fraga, 2017). Así, el giro teológico-negativo horkheimeriano estaría constituido por siete elementos. A) Una primera herencia judía asociada a la prohibición de las falsas idolatrías, que ingresa luego en el idealismo alemán con la noción de negatividad como motor del pensamiento correcto. B) Una segunda herencia judía asociada a la irrepresentabilidad del dios, del bien supremo, y con ello también de la sociedad ideal, a la que no se puede dar contenido positivo, sino solo nombrar por la negativa -este sería, obviamente, el elemento negativo de la teología negativa-. C) El hecho de que teología y teoría crítica comparten preocupaciones vitales, existenciales u ontológicas de fondo. D) El señalamiento de la dimensión trascendental, que la teoría crítica comparte con la religión, relacionada con su elemento de fe y esperanza en un futuro más promisorio, en donde sean superados los terribles males de la sociedad presente. E) Un optimismo común a la religión y a la teoría crítica, vinculado al anhelo de un mundo más justo posible, al que Horkheimer nombra como el noúmeno. F) La concordancia entre el escolasticismo y el marxismo de buscar unir teoría y praxis, esto es, la realidad existente con su concepto ideal. Y G) la fundación de la teoría crítica en la doctrina judeo-cristiana del pecado original, puesto que para ella toda civilización es producto del horror, lo que genera un sentimiento de culpa que moviliza la necesidad de transformación social.

Más allá de estos siete elementos de la teología negativa de Horkheimer (1973; 1974), podemos señalar además las consecuencias que ella tiene para una toma de posición socialmente crítica. A) La necesidad de mantener una dimensión afectiva que la teoría comparte con la religión: un verse afectada por el mal del mundo, y por la necesidad de ponerlo en evidencia. B) El señalamiento de que el pensamiento racional también puede ocuparse de los llamados grandes temas de la humanidad -es decir, de sus objetivos últimos- poniendo así de relieve la dimensión valorativa que la teoría también comparte con la religión. C) La afirmación de que algunas ilusiones o creencias contrafácticas -es decir, no comprobadas empíricamente- pueden sin embargo ser defendidas como tendencias del presente orientadas a un futuro imaginado como

cualitativamente diferente del problemático presente. D) La constatación del rol reaccionario del escepticismo -es decir, de aquellas posturas que reniegan de cualquier tipo de creencia, por no estar estas fundamentadas empíricamente-: pues el escepticismo implicaría, en última instancia, una falta de compromiso con valores, lo cual lo conduce finalmente al nihilismo y la resignación. E) El anuncio de los valores fundamentales de la teoría crítica como siendo la solidaridad y la compasión humanas, los cuales muestran una clara herencia de la religión judeo-cristiana. F) La definición de la teoría crítica como heredera de la religión judeo-cristiana, en sus distintas variantes, por su común búsqueda de una reforma social humanista. Y G) la recuperación de la religión que, en tanto paradigma alternativo de racionalidad, es eminentemente normativa y comprometida, como pretende serlo la teoría crítica (Fraga, 2017).

Resumiendo -y para sentar las bases de lo que desarrollaré a continuación-, podríamos decir lo siguiente. Una perspectiva crítica realiza la crítica de las religiones entendidas en su sentido positivo -es decir, en su contenido religioso particular, sea este cual sea, y asociado a un "más allá celestial"-. Una teología negativa, en cambio, puede ser defendida sin contradicciones por una perspectiva crítica, en la medida en que lo que se busca realzar es su sentido negativo -es decir, su forma general, su lógica independiente de su contenido, que es común a cualquier religión, y que está asociada a su elemento afectivo, a su orientación valorativa, a su impulso trascendente-. Pues, en tanto pasible de laicidad y de un concepto de "más allá terrenal", constituye un rasgo central de toda teoría crítica que persigue la transformación de este mundo de "aquí abajo".

Dicho esto, quisiera avanzar ahora sobre estos mismos tópicos, pero a partir del punto de mira de otras dos figuras intelectuales asociadas a la Escuela de Frankfurt. Por un lado, de un autor mucho más marginal: el bastante menos conocido -y por cierto, injustamente- Leo Löwenthal (1986; 1989). Figura, sin embargo, bastante central de aquello que se conoce como sociología del arte -y, más específicamente, sociología de la literatura-. Por otro, de su contemporáneo -en tiempo y preocupaciones

existenciales-, el más aclamado, pero de corta vida, Walter Benjamin (1989; 2013), quien también penduló entre la crítica y la estética como vías de salvación de impronta judaica. Pero previo a esto, realizaré una introducción a la temática en algunos antecedentes importantes del llamado pensamiento judeo-alemán de los tres últimos siglos.

La teología judaica en el siglo XVIII

Como diría Löwenthal (1989: 3), para pensar la teología judaica es productivo centrarse en una serie de "figuras históricas". Pues si uno quiere entender lo social, estos personajes culturales son a la vez tanto los creadores como las criaturas de la sociedad que se intenta comprender. A continuación, entonces, pasaré revista a algunas de las figuras históricas estelares de la cultura judía de las ciencias y las letras de los últimos siglos. Empezaré con aquellos personajes que vivieron, pensaron y escribieron antes de la constitución de la llamada Escuela de Frankfurt, a saber: Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Heinrich Heine, Ferdinand Lassalle, Hermann Cohen y Sigmund Freud. Recién después me ocuparé de aquellas figuras intelectuales asociadas en mayor o menor medida a la Escuela de Frankfurt de teoría crítica como ser Theodor Adorno, Siegfried Kracauer, y, muy especialmente, Walter Benjamin y el propio Löwenthal, a partir de algunos de sus textos más importantes.

Mendelssohn fue un filósofo alemán del siglo XVIII (1729-1786), conocido por ser un férreo defensor de los derechos civiles de las minorías al interior de la sociedad. La obra de él que más nos interesa en este caso es *Sobre la evidencia de las ciencias metafísicas* (Mendelssohn, 1972). Allí despliega lo que se puede llamar una filosofía de aquel sano entendimiento humano orientado a satisfacer la necesidad de la gente de alcanzar la felicidad. El tono agradable del pensamiento de Mendelssohn es así la contrapartida del tono desagradable de la sociedad de su época, que excluye -en más de una manera- a la gente como él. Según Mendelssohn, las verdades más altas sólo pueden ser reconocidas como tales a partir de las herramientas de lo que él llama la

comprensión. En efecto, para el autor no existen fronteras entre el mundo del ser en su sentido más alto, y los objetos más simples que nos rodean. De acuerdo a su concepción de la inmortalidad, por ejemplo, el alma simplemente continúa existiendo como antes luego de la muerte, y más allá de la decadencia de los cuerpos -sean cuales sean-.

En este sentido, la duración de la vida terrenal no es más que un trozo limitado de la eternidad. En este marco, todo -incluyendo a los dioses, a la filosofía, y a la sociedad- tiene, como único sentido, el incremento de la felicidad humana. Y -podemos decir-, cuando las cosas no presentan esa orientación, es hacia allí hacia donde debemos reorientarlas. En la misma línea, el autor demanda del arte que haga bellas a esas grandes lecciones de verdad, con miras a maximizar su efectividad social, y la comprensión de la gente sobre ellas; en una palabra, su accesibilidad. En definitiva, Mendelssohn (1972) se ocupa en salvar la existencia de lo espiritual como algo probable -es decir, como algo factible de ser probado, incluso, mediante el razonamiento, además de mediante la experiencia compartida de la humanidad-.

Por su parte, Maimon fue un filósofo polaco-lituano del siglo XVIII (1753-1800), mejor conocido por haber combinado el pensamiento sistemático con la cabalística. Su obra principal para nuestros propósitos es su *Autobiografía* (Maimon, 2020). Allí podemos ver cómo su pensamiento está profundamente marcado por sus vivencias personales, partiendo ya desde su niñez. El autor vivía, como se sabe, en una época que, para los judíos, constituía un verdadero infierno -por la constante situación de rechazo e inferioridad a la cual eran sometidos él y los que lo rodeaban-. Estas fueron experiencias formativas decisivas, que despertaron en él, ya en la adultez, una especie de orgullo espiritual, que permitió retraducir el sufrimiento del presente desde una posición orientada al futuro.

Este mesianismo se funda en el amor de Maimon por la lógica sistemática de los escritos antiguos y medievales del judaísmo, incluida la *kabbalá*. Pero todo esto se combinaba también con un espectro más amplio de intereses, que iban desde los alfabetos modernos a los textos médicos. Uniendo todo esto de forma singular, sus reflexiones tienden a atribuir la máxima sustancia a aquello que se nos presenta, sin

embargo, como incognoscible. La meta era doble: por un lado, superar las limitaciones de una teoría del conocimiento tradicional -que se pretende neutral-, a partir de una metafísica sustantiva; por otro, y en simultáneo, superar las limitaciones de una sociedad -que también se pretende neutral-, a partir de la inclusión en ella de los elementos divergentes -y por ello, casi siempre, excluidos-.

La teología judaica en el siglo XIX

Heine fue un poeta y ensayista alemán del siglo XIX (1797-1856), conocido por ser -quizás- la última figura del romanticismo, como puede verse en la que -probablemente- sea su obra principal: el *Libro de canciones* (Heine, 2010). Las páginas de Heine rezuman un amor por la vida fuertemente pronunciado. Más específicamente, el amor por una vida valiosa para todas las personas; esto es, para que todas las personas puedan ser libres -incluidas las minorías-. Esto se encuentra tanto en sus poemas como en sus descripciones de viajes. En ellos se lee un deseo por quebrar todos los lazos históricos -confesionales, nacionales, culturales- que separan a las personas, para así poder cancelar las condiciones sociológicas que clasifican y compartimentan nuestras existencias. Se trata entonces, aquí también, de un impulso mesiánico, en el sentido de un anhelo por una vida bella, pura y real para todos. Un tipo de vida que, de hecho, el propio Heine apenas pudo experimentar -y durante muy poco tiempo-, y a la cual, por ello, anhelaba con un deseo encendido. Se trata también de un impulso mesiánico por relativizar todos los límites, todas las fronteras, todos los bordes que nos separan -y que lo separaban a él-, para ubicarse a sí mismo allí donde consideraba que la verdad y la libertad residían.

En pocas palabras, podríamos entenderlo como un deseo por la famosa "tierra prometida", tierra de origen de la cual los judíos habían sido expulsados por la fuerza. Por eso mismo, en Heine (2010) irrumpe una y otra vez cierta melancolía -o el carácter quebrado, típicamente asociado al poeta-, que no es sino un deseo de "volver a casa", que parte de la conciencia de carecer de hogar. Esta añoranza de una vida hermosa y

genuina le permitía la esperanza de encontrar la salvación vital, así como el sentido de la vida en formato artístico. Así va creciendo en él cierta concepción de una liberación nacional judía, que luego entendió más ampliamente, en términos de liberación humana. Con esto recuerda a los profetas, que formulaban el concepto de libertad como el concepto central del judaísmo, pero ubicándolo siempre como un concepto humano universal. Escribe entonces el propio Heine:

¿Cuál es la gran tarea de nuestro tiempo? Es la emancipación. No solamente la liberación de los irlandeses, los griegos, los judíos frankfurtianos, los negros de las indias occidentales, y tantos otros pueblos oprimidos, sino la emancipación del mundo entero [...], la cual ha alcanzado la mayoría de edad, y ahora se libera a sí misma de las cadenas de hierro de los privilegiados. (Heine, citado en Löwenthal, 1989, p. 22; esta y todas las demás traducciones son propias).

Por su parte, Lassalle fue un filósofo y político alemán, también del siglo XIX (1825-1864), conocido por ser el iniciador del movimiento socialdemócrata, tal como luego sería recordado. Quizás su obra principal en este sentido sea *La ley de hierro de los sueldos* (Lassalle, 1919). Lassalle conocía de cerca y en profundidad los sentimientos de un judío que recién emergía de las constricciones de los guetos. Las manifestaciones más claras de esto se daban en el misticismo típico del jazidismo oriental. En su deseo por elevarse -por achicar la brecha entre los límites externos e internos de los antiguos guetos, pero también en sentido metafórico-, el misticismo jazídico empujaba constantemente desde dentro para romper con la subjetividad de gueto. En este marco, la vida de Lassalle era prototípica del judío oriental, buscando superar las barreras que la sociedad le había impuesto históricamente.

Su experiencia formativa, entonces, es la de la subyugación social de su pueblo. En sus propias palabras, extraídas de su diario personal, Lassalle nos dice:

Yo podría [...] dedicar mi vida a la liberación de los judíos de la opresión de su

presente condición. [...] Cuando me permito soñar mis sueños de juventud, siempre era mi idea favorita estar del lado de los judíos, [...] restaurándolos a su independencia. (Lassalle, citado en Löwenthal, 1989, p. 26).

En pocas palabras, la experiencia de Lassalle lo condujo a tener como meta hacer de un pueblo al que se le había faltado el respeto, un pueblo respetado. Era esta una experiencia personal, y por eso fuertemente pasional, que surgía de la percepción subjetiva de la falta de respeto, que lo conducía al impulso de superar tal situación. Así, en el mismo diario, decía también unos meses más tarde: “¿Hubo alguna vez una revolución más justa que esta?” (Lassalle, citado en Löwenthal, 1989). Por esta vía es como el autor se va convirtiendo en un socialista: no a partir de un sofisticado conocimiento de la teoría económica, sino a partir de sus experiencias vitales. Se trata, como puede verse, de un socialismo con tono romántico, adquirido en la temprana infancia.

Cohen fue otro filósofo alemán de finales del siglo XIX (1842-1918), y uno de los fundadores de la escuela neokantiana. Su obra más importante para la temática que estamos tratando es probablemente *El concepto de religión en una filosofía sistemática* (Cohen, 2008). El carácter ecuménico con el cual Cohen consideraba a todas las religiones puede verse en su famosa frase, acerca de que "lo que la gente llama cristianismo" él lo llama "judaísmo profético". Es decir, básicamente, que una y otra cosa eran prácticamente lo mismo: religiones hermanas, variantes de una misma raíz. Del mismo modo, el autor consideraba al socialismo ético como aquella forma social -fundamentada filosóficamente, pero también de tono religioso- que podría unirnos a todos, más allá de los límites de las creencias personales.

El legado biográfico de haber sido judío en aquella época significó entonces para Cohen (2008) algo que él entendió siempre como un deber -o también como una misión, en el sentido religioso de un ordenamiento-: una obligación general, que partía de la responsabilidad moral de ser un ser humano. Desde su mirada, el deber al que conllevaba una postura ética, él lo veía como fundamentado en lo que llamaba las ciencias del hombre -que incluía, como ya hemos visto, desde la filosofía hasta la

religión-. Y esta ciencia, para él, encontraba su punto de partida en la apuesta por unas obligaciones éticas por las cuales, en verdad, toda religión aparece en la vida social.

Se ocupa así en realizar una historia de las religiones, pero tomadas no por sí mismas, sino como evidencias del nivel al cual la razón humana iba arribando a lo largo de la historia. Según Cohen (2008), todas las religiones participarían en igual grado en la "gran religión de la razón", la ciencia del hombre o socialismo ético. En este sentido, la razón -entendida comúnmente como algo distinto de la fe religiosa- no tendría ningún tipo de monopolio intelectual. Ni sería el monopolio intelectual de ningún pueblo específico, pues la razón -unida a la fe- constituiría el patrimonio de la humanidad entera. Las leyes de la razón irían siendo descubiertas, simultáneamente, por todos los pueblos del mundo. Pues cuanto más éticamente se comportan las personas, más se realiza la razón en la historia. Siguiendo por este camino, la realización completa de la razón sería alcanzar un estado de redención para toda la humanidad. Para el autor, conocimiento y ética no están escindidos.

Y volvemos así a su concepto de socialismo ético, el cual bien podría ser llamado una religión de la razón. Se trataría de la apertura hacia una ascensión más alta de cada uno de los individuos, hasta el punto en el cual cada uno de ellos pudiese adquirir la práctica recurrente de acciones éticas puras -en tanto carentes de culpa-. Esos serían los pasos hacia la redención humana. Una vez más, partiendo del hecho observado y vivido del sufrimiento del pueblo judío, se produce en Cohen (2008) una apertura hacia la comprensión y la búsqueda de superación -esto es, hacia la redención del sufrimiento de todos los pueblos del mundo-. Si el judío sufre entonces debe ser redimido, pero en esta necesidad se arrastra la redención hacia todas las esquinas del planeta, promoviendo un reclamo de que el bien se vuelva un bien universal, para el beneficio de todas las personas y de todas las civilizaciones.

Este es el tono del mesianismo de Cohen (2008): aquel en el cual la historia es liberada de su oscuridad. En esta tarea común de todas las personas y de todos los pueblos, el odio debe ser absolutamente excluido. En el lugar del odio mutuo debería aparecer la paz, pues la paz sería el único signo de la eternidad. Desde esta mirada puede

llegar a postularse que la felicidad iluminará un día a todos los pueblos de la Tierra. Pero solo una vez que la gente haya sido liberada, y con ello pueda volverse útil, en la medida en que todos formen parte de la teoría, de la ciencia, de la filosofía, y de una religión común, en la cual el trabajo esté socializado del mismo modo que el pan de cada día.

La teología judaica en el siglo XX

Como todos sabemos, Freud fue un médico austríaco que influyó en el siglo XX (1856-1939), conocido mundialmente por ser el fundador del psicoanálisis. Si bien su obra teórica es prolífica, la que más nos interesa en este escrito es *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 2014). Dicho muy brevemente, allí afirma que la conservación es una de las tareas de mayor importancia de toda cultura -y de la humanidad como conjunto-, puesto que la protección mutua es absolutamente indispensable en términos existenciales, especialmente en circunstancias difíciles. En este sentido, dice el autor, uno de nuestros más valiosos logros intelectuales es la promoción de una perspectiva humana, que favorezca una cultura humanista. De acuerdo a Freud, la razón por la cual el pueblo judío sobrevivió desde la antigüedad, a pesar de todos los vapuleos ejercidos en su contra, se debía a que sus miembros ponían como prioritarios sus tesoros espirituales -por sobre sus tesoros materiales, por ejemplo-.

Esta perspectiva -lejos de haber sido solamente una herramienta de supervivencia para un pueblo particular- provee, en verdad, un servicio a la humanidad entera. Aquí podemos ver a Freud (2014) en el rol de un científico que, sin embargo, no puede evitar orientar toda su acción -incluso su acción profesional- hacia la reforma de los modos de vida, en un modo que avance los intereses de cada vez más gente. Por eso se lo puede celebrar como un gran doctor, en el sentido de una persona que ayuda a aquellos que se encuentran en necesidad -por ejemplo, en necesidad psíquica, pero ya vemos que no solamente-. En otras palabras, alguien que ayuda a todos aquellos para los cuales, hasta el momento, no ha habido remedio posible. De algún modo, toda la

obra de Freud podría ser entendida como un intento de superar el caos de las diversas pasiones humanas, a través de algo tan ecuménico y universal como el diálogo.

Por su parte, Adorno, figura sobresaliente de la Escuela de Frankfurt de teoría crítica, fue un filósofo de origen alemán ya propio del siglo XX (1903-1969). También un autor prolífico, la obra que más nos interesa rescatar en este contexto es quizás su *Teoría estética* (Adorno, 2004). Del mismo modo, Kracauer fue un sociólogo alemán (1889-1966), más conocido por haber desarrollado lo que se conoce como una sociología del cine. Su obra principal, en este sentido, podría ser *Teoría del cine: La redención de la realidad física* (Kracauer, 1996). A continuación, tomaré a Adorno y Kracauer en conjunto, para nombrar algunos hechos significativos de la historia entrecruzada de ambos, que pone en escena de manera puntual, pero muy clarificadora, algunos de los mismos tópicos teológicos que he mencionado anteriormente.

En relación con la posibilidad de enamorarse que tiene un sujeto altamente intelectualizado -hoy le podríamos decir *nerd*-, como parece que era Adorno ya desde su juventud, su íntimo amigo Kracauer escribe la siguiente carta: “si Teddy un día llegara a hacer una declaración de amor [...], su declaración de amor sin dudas tomaría una forma tan difícil que la joven dama en cuestión tendrá que haber leído toda la obra de Kierkegaard (2006) para poder entender a Teddy aunque sea mínimamente; de otro modo, ella seguramente tendrá dificultades para entenderlo, y acabará rechazándolo” (...) (Kracauer, citado en Löwenthal, 1989, pp. 65-66), por lo difícil que será creer que alguien como Adorno, el filósofo, pueda en verdad estar enamorado. Más allá de la gracia que pueda generarnos conocer el lado íntimo de una figura intelectual tan seria, lo más importante es lo que sigue. No solo se trata de que para los filósofos y sociólogos de la teoría crítica, lo “duro” y serio no está aislado -sino íntimamente vinculado, como ya vimos con Horkheimer-, a la cuestión de los afectos, a la profundidad subjetiva, y a los saltos de misterio de diverso tipo. Aún más: esta carta escrita venía dentro de un sobre que ponía por dirección “Cuarteles Generales de la Oficina de Bienestar para los *Homeless* Trascendentales”. En la caligrafía del propio Adorno, el sobre estaba firmado “Kracauer y Adorno, Agentes de los *Homeless* Trascendentales”. Nuevamente, esto que

puede parecer un chiste no es más que una forma de traducir -en tono cómico- el sufrimiento existencial histórico de los miembros de un pueblo que experimentan, en su día a día y desde hace milenios, el no poder sentirse "en casa" en ningún lado.

La situación de *homelessness*, de verdadero exilio existencial, se encuentra así formulada tempranamente en un sobre humorístico, que adelantará todas las serias reflexiones de estos autores -y sus otros colegas frankfurtianos- de los años venideros. De hecho, las reflexiones socialmente críticas de la Escuela de Frankfurt fueron rubricadas por el propio Adorno, en su libro *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada* (Adorno, 1974, p. 209), como verdaderos “mensajes en una botella” [*Flaschenpost*]. Mensajes en una botella en un "mar de barbarismo": el de las sociedades modernas y capitalistas racionalizadas, utilitaristas y egoístas en extremo. En tal contexto, en efecto, la discursividad que presenta la posibilidad de un mundo alternativo -frente a la inundación del "mundo administrado"- solo puede ser entendido como una pequeña esperanza, que se enrolla en un papelito y se tira al mar para ver si algún día llega un futuro más promisorio.

La teología judaica en el pensamiento de Walter Benjamin

Luego de estos prolegómenos, arribamos finalmente a Benjamin, ensayista alemán del siglo XX (1892-1940), conocido especialmente por su combinación de marxismo y misticismo, y cercano asimismo a la Escuela de Frankfurt. En su caso, profundizaré en dos de sus obras más importantes para la temática en cuestión. En sus *Tesis de filosofía de la historia* es donde más aparece un claro tono teológico y mesiánico. Como señala Löwenthal, las obras y los pensamientos de Benjamin y del propio Löwenthal presentaban afinidades ya desde temprano. En los años '20, Löwenthal había escrito un texto con motivos profundamente mesiánicos -e incluso apocalípticos-. El título de tal obra era *Lo demoníaco: Proyecto de una filosofía negativa de la religión*, el cual, en un estilo que podríamos llamar expresionista, resuena con lo que dije más arriba acerca de la teología negativa en Horkheimer (Löwenthal, 1989, p. 64).

Por la misma época -y aunque Löwenthal y Benjamin aún no se conocían personalmente-, Walter estaba especialmente interesado en el pensamiento de Franz von Baader (2001), cuya filosofía religiosa presenta un tono de redención mística y de solidaridad con las clases más bajas de la sociedad, que nos remite de manera clara a las *Tesis de filosofía de la historia* benjaminianas (Benjamin, 1989). Así también, Löwenthal escribió su tesis doctoral, por los mismos años, sobre la filosofía de la sociedad del propio Baader. La filosofía de la sociedad baaderiana estaba construida desde una posición vanguardista, particularmente observable en su moralidad política de afinidad con aquellos que sufren en el mundo -a los que nombra ya como proletarios-. Esto, precisamente, era lo que había atraído tanto a Benjamin como a Löwenthal de Baader.

Sin embargo, según la mirada del propio Löwenthal (1989: 75), el contacto más profundo entre Benjamin y él mismo se ubicaba en la fascinación compartida por una dicotomía. Una dicotomía que, en verdad, nunca ha sido resuelta -y que más bien, podría decirse, se resiste a su auténtica resolución- entre una política radical secularizada, por un lado, y una utopía mesiánica de tintes religiosos, por otro. Esta dicotomía, en el caso de Benjamin, culmina en su concepto del "tiempo-ahora" [*jetzt-zeit*], el cual tenía la intención de explotar el continuo homogéneo de la historia, con su noción de un supuesto progreso ilimitado (Benjamin, 1989). En este dilema -que también es un dilema entre marxismo y judaísmo-, Löwenthal dice posicionarse desde el mismo ángulo que Benjamin. Pues, al igual que él, Leo ya había entrado en contacto, desde temprano, con la idea de una complementariedad entre los motivos estrictamente sociales y los motivos específicamente religiosos -esta vez, a través de la Escuela de Marburgo, a través del pensamiento del ya mencionado Cohen-. Sin embargo, poco después, tanto Löwenthal como Benjamin fueron separándose del pensamiento coheniano, en la medida en que, según ambos, su neokantianismo conduciría, en última instancia, a una "mala infinidad" -transmundana-, en vez de a una transformación social intramundana, como ambos pretendían (Löwenthal, 1989, p. 77).

Más específicamente, en la vida y la obra de Benjamin sobresale la temática del

sufrimiento de la especie, un sufrimiento que es constantemente reproducido a través de la historia de la humanidad. En el marco de las brechas sociales de la sociedad moderna y capitalista, Benjamin siempre se queda del lado de lo negativo, de lo marginal, de lo excluido: del lado de abajo. Así, desde la mirada de su colega Löwenthal (1989, p. 79-80), Benjamin se mantuvo siendo siempre exactamente aquello que un auténtico intelectual debería ser: un sujeto que adquiere su independencia de pensar y de sentir a partir de un exilio autoimpuesto -situación vital en la cual lo único que permanece es una búsqueda sin fin-. Y esto, porque la historia sigue siendo un continuo ininterrumpido, y por eso mismo represivo. Continuo sobre el cual únicamente una cesación mesiánica -es decir, en términos seculares, una revolución- puede llegar a irrumpir en lo que es, y a pasar juicio sobre lo que ha sido (Benjamin, 1989).

Estos motivos de un radicalismo político en la obra de Benjamin -propio del materialismo histórico- son entonces claramente combinados con ciertos elementos mesiánicos del judaísmo. Se trata de una constelación entre marxismo y judaísmo que es característica innovadora de este autor. Hay, de hecho, un pasaje muy específico en las tesis de filosofía de la historia, en las cuales Benjamin conecta la crítica recién mencionada al neokantianismo, con su crítica del pensamiento social democrático, vinculando a ambos con el concepto de un supuesto progreso ilimitado que llevaría, en última instancia, a la actitud quietista de un socialismo blando. En contraste con este socialismo blando, Benjamin defiende la esperanza -una llama que nunca debe apagarse-: esperanza en la presencia latente omnipresente de una ruptura mesiánico-revolucionaria. Veámoslo con sus propias palabras:

En la noción de una sociedad sin clases, Marx (2006) secularizó la noción de una era mesiánica. Y eso fue algo bueno. El problema surge en que la socialdemocracia elevó, en su pensamiento, esta noción a un ideal. Y ese ideal fue definido en la enseñanza neokantiana de una tarea sin fin. Y esa enseñanza fue la escuela filosófica del partido socialdemócrata. [...] Una vez que la sociedad de clases fue definida como una tarea sin fin, entonces un futuro vacío

y homogéneo fue transformado, por así decir, en una antesala en la cual uno puede esperar, sufriendo más o menos, para la aparición de la edad revolucionaria. En realidad, no hay ningún momento que no lleve consigo sus propias oportunidades revolucionarias (Benjamin, citado en Löwenthal, 1989, p. 82; traducción propia).

A lo político y a lo mesiánico se une un tercer elemento clave, que es lo propiamente judaico. Tanto Benjamin como Löwenthal, en su juventud, entraron en contacto con ciertas influencias judaicas, como resultado de su protesta en contra de sus propios padres. Benjamin, por medio de su encuentro con Gershom Scholem (1996), y Löwenthal, mediante su amistad con el rabino Nehemiah Nobel (1897), así como a través del círculo de Martin Buber (2002) y Franz Rosenzweig (2021), y de la Casa de Enseñanza Judía [*Jüdische Lehrhaus*].

El motivo utópico mesiánico, fuertemente arraigado en la metafísica y la mística judías, tuvo un rol significativo no solo para Benjamin, sino para otros autores de la Escuela de Frankfurt –como Herbert Marcuse (1968), sobre cuyo pensamiento he trabajado en otro lado (Fraga, 2022)–, y también en otras figuras como la de Ernst Bloch (2007), así como para el propio Löwenthal. En años posteriores a su juventud, Benjamin se aventuró incluso con más profundidad en el simbolismo religioso. Sobre esto, Horkheimer y Löwenthal opinaban que si uno se mantenía fiel a la doctrina judaica, lo positivo nunca puede ser nombrado y mucho menos escrito, aunque más no sea mediante símbolos. Una tendencia antagónica a la que mostró el Benjamin (2016) tardío, utilizando simbolismo religioso concreto, –es decir, de contenido positivo–, y saliéndose así de lo que más arriba nombré como teología negativa.

La cuestión es que, dado que “el nombre de Dios –es decir, la utopía– aún no ha sido realizado, y probablemente nunca lo sea del todo, entonces no podemos nosotros, los seres humanos sumergidos en el continuo histórico homogéneo, saber ni cuándo ni cómo se alcanzará esa redención –ni si es que lo hará–, y, por ende, no podemos darle un contenido concreto que vaya más allá de los límites de nuestra tarea. Pero es

precisamente esta noción de "algo" –quizás, en última instancia, inalcanzable, y sin dudas innombrable en su sentido profundo, pero que, sin embargo, mantiene las esperanzas mesiánicas de ser alcanzado–, el núcleo de lo judío. Ciertamente fue un motivo tanto en el pensamiento de Löwenthal como en el de Benjamin, quien puede ser considerado uno de los ejemplos más brillantes de compromiso irrevocable con esa esperanza, la cual es mantenida aún en el marco de los momentos históricos más desesperantes –como el genocidio judío del siglo XX, que ellos atravesaron–. Como diría Benjamin (1989), esa esperanza debe ser mantenida, aunque más no sea en nombre de los que no tienen ya esperanzas. Benjamin, entonces y en definitiva, puede ser considerado como un filósofo de la teología negativa –e incluso positiva–. En palabras de Löwenthal (1989: 84): como un arquitecto de la historia, entendida como un conjunto de ruinas, en un espacio que es a la vez temporal y atemporal.

En verdad hay otro texto de Benjamin que, aunque menos estrictamente teológico en su tono –y más bien un ensayo de teoría estética–, presenta sin embargo algunos elementos que resultan, desde mi mirada, complementarios de los anteriores. Me refiero a *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. Allí Benjamin afirma como actitud indispensable “tomarse el tiempo necesario para el recogimiento y la apreciación”, pues el recogimiento se opone a la distracción. En sus propias palabras, “el arquetipo teológico de ese recogimiento es la conciencia de estar a solas con su dios”, mientras que la distracción sería la actitud prototípica del sujeto frente a alguna pantalla, consumiendo algún objeto de la industria cultural de masas (Benjamin, 2013, p. 96). Si aplicamos esta dicotomía específicamente al campo del arte, Benjamin nos dice que “quien se recoge ante la obra de arte se sumerge en ella”, mientras que quien la consume como mero ocio vacío no hace más que distraer su mente de los temas importantes y de los problemas sociales de su época (2013, p. 99). Pues, en efecto, mientras que “el distraído puede acostumbrarse” a la más cruel de las realidades, quien se recoge reflexiva o contemplativamente no puede sino pensar y volver una y otra vez sobre esos dilemas de su tiempo (2013, p. 101). Benjamin construye así un paralelo entre el mundo de las artes y el mundo de las religiones, afirmando que “la historia del

arte es una historia de las profecías”. Más específicamente:

En la obra de arte no hay nada que esté más sujeto a transformaciones que ese espacio oscuro del porvenir que en ella fermenta, un espacio fuera del cual vemos surgir en el transcurso de los siglos, de entre cada una de las profecías que diferencian a las obras inspiradas de las obras malogradas, no una profecía única, sino siempre, aunque sea intermitente, una serie de ellas (2013, p. 120).

No solo entonces la sucesión de las obras de arte es una sucesión de representaciones de las profecías -en última instancia, de tono religioso-, sino que, además, la esencia de la obra de arte -cualquiera ella sea- es la referencia a algo que ella no es: a algo que no es en el presente, y que es el futuro abierto. En pocas palabras, la esencia de la obra de arte es la misma que la de las religiones, en la medida en que tanto arte como religión apuntan, mediante las profecías, al porvenir: a un porvenir que se espera sea mejor que el presente. Así, para Benjamín, el arte tendría dos funciones. Una de ellas sería familiarizar a la humanidad con determinadas imágenes del futuro, y la otra sería permitir que las tendencias sociales latentes en el presente conquisten su derecho en el mundo, precisamente a través de su representación en imágenes. Entonces, no solo la religión sino que también el arte tiene por meta principal apuntar al futuro: a un futuro que parta de lo que con Marcuse (1972) podemos llamar las contratendencias de un presente negativo (Benjamin, 2013, p. 121).

El autor lo dice de manera explícita: “El arte es una tentativa de mejoramiento de la naturaleza, una imitación, que en lo más recóndito de sí consiste en servir de ejemplo” (Benjamin, 2013, p. 122). El arte no es una producción neutral, sino que está afectivamente entrelazada a un anhelo de superación de los males del presente: de los males tanto de la sociedad como del mundo natural que nos rodea. La naturaleza es, en este sentido, un modelo a ser imitado en el arte: el mundo natural y sus formas de desenvolvimiento pueden servir de modelo de acción para los actores sociales. Se trata del clásico fenómeno de la mimesis -o imitación-, desde siempre vinculado a la

actividad artística. Sobre esto, que luego Adorno (2004) desarrollará en profundidad, prosigue el autor:

Quien imita solo hace la cosa en apariencia. También podemos decir: esa cosa, él la juega. Así se descubre la polaridad que reina en la mimesis. Las dos vertientes del arte, la apariencia y el juego, están [...], en la mimesis, estrechamente plegadas una en otra [...]. La apariencia es en efecto el esquema [...] más constante de todos los procedimientos mágicos [...]; el juego es el inagotable reservorio de todos los procedimientos experimentales (Benjamin, 2013, p. 133).

El arte, en efecto, imita: al representar las tendencias sociales, nuestras proyecciones de futuro, e incluso la naturaleza; pero al imitar denota que contiene en sí misma dos vectores. Uno, el juego, sería el elemento lúdico del arte, que le permite negar la realidad presente, apuntando a un porvenir profético; el otro, la apariencia, es la que, potencialmente, puede hacer derivar el arte en mero entretenimiento consumible y distractivo. Mientras que el juego nos permite experimentar con las contratendencias latentes en la sociedad del presente, la apariencia puede producir, como en un acto de magia, un borramiento de la realidad que nos haga olvidar -y dejar de intentar transformar- los males del presente. Es en este marco teórico que deben entenderse los conceptos benjaminianos del aura y de la autenticidad. Acerca del segundo, nos dice el autor: “el aquí y ahora del original constituye el contenido de la noción de autenticidad [...]. Los componentes de la autenticidad se niegan a toda reproducción” (2013, p. 59), mientras sobre el primero nos dice que la noción de aura tiene que ver con la existencia única de un objeto específico, en este caso de un objeto artístico o cultural (2013, p. 61).

Más específicamente, que: “las transformaciones en el medio de la percepción contemporánea pueden ser comprendidas como el derrumbe del aura, [que es] una singular trama de tiempo y espacio: la aparición única” (2013, p. 63). Lo que esto quiere

decir entonces es que el arte —y quizás también la religión, en tanto se las entiende en función de su componente lúdico, y en conexión con las contratendencias sociales que apuntan a un porvenir más feliz—, hace de su obra -artística, religiosa- un objeto cultural auténtico, que mantiene un aura sobre nuestra subjetividad. Mientras que, en la medida en que cualquier objeto cultural es reproducido mecánicamente, en serie, como si fuera cualquier otro objeto utilitario, cualquier valor de uso de la sociedad capitalista de mercado, de producción y de consumo, tal obra —sea artística o sea religiosa— pierde su aura. O sea: solo puede ser experimentada como inauténtica, puesto que se la ha desarraigado de una constelación espacio-temporal especial, y se la ha estirado hasta extenderla por doquier. En ese sentido, en las sociedades contemporáneas se desprecia la unicidad de todo fenómeno, al dar cabida a su reproducción múltiple. Según Benjamin: “la unicidad y la duración están tan íntimamente confundidas como la fugacidad y la reproductibilidad [...]. La destrucción del aura del objeto, al privarlo de su halo, [es lo que] logra uniformar lo único” (2013, p. 64). Es decir que, en la medida en que cualquier objeto cultural pierde su autenticidad, se pierden, en el mismo movimiento, no solo las heterogeneidades culturales presentes en una sociedad mundial, sino, además, la posibilidad de conectar con las contratendencias sociales, y con futuros que puedan llegar a trascender cualitativamente lo real dado en su negatividad. En pocas palabras, lo que la cultura de las sociedades contemporáneas produce es una pérdida, no solo de la creación de obras “para la eternidad” -dándole a los objetos humanos un valor extendido en el tiempo y para las generaciones futuras-, sino, sobre todo, de las esperanzas en un porvenir distinto del que habitamos (2013, p. 73).

La teología judaica en el pensamiento de Leo Löwenthal

A modo de cierre, me gustaría rastrear cómo todos los elementos trabajados hasta aquí se entrecruzan en la perspectiva del injustamente olvidado Löwenthal. Löwenthal (1986) fue, aunque poco, conocido sobre todo por la sociología de la literatura a la que

dio forma. Así que es por allí por donde empezaré a rastrear los vectores teológicos de su pensamiento. Podemos arrancar por una frase concreta y altamente iluminadora de su texto *Sociología de la literatura en retrospectiva*. Allí, dice que “el arte enseña; la cultura de masas es aprendida” (Löwenthal, 1989, p. 113). La frase es clara. La oposición es, retomando lo que ya habíamos visto para el caso de Benjamin, entre una cultura consumida como ocio -que lleva a una actitud de dispersión, y que no permite a los sujetos ponerse en un rol activo-, y el arte -entendido en el sentido de la autenticidad o del aura, y como un ámbito vital que permite a los seres humanos ponerse en actitud reflexiva e incluso crítica-. Más específicamente, para Löwenthal: “sólo el arte comunica lo que es verdaderamente bueno en la vida y la experiencia humanas; es una promesa de felicidad que se mantiene inalcanzada” (1989, p. 115).

Vemos aquí nuevamente ese diagnóstico negativo sobre la realidad del presente, a la vez que esa proyección hacia un futuro utópico, o mesiánico, en el cual el bien supere al mal -o el amor supere al odio-. Dentro de este marco, al autor le interesa especialmente la figura del artista. Los artistas, para él, son figuras emblemáticas, que vale la pena analizar -e incluso imitar-, en tanto su característica principal es que presentan una visión del mundo sesgada. Normalmente tenemos a la palabra "sesgo" por algo negativo; y, sin embargo, acá es todo lo contrario. Pues, como muestra Löwenthal, al mirar al mundo de un modo oblicuo, el artista en verdad logra verlo del modo correcto, porque el mundo está realmente distorsionado. Así, al focalizarse en lo idiosincrático -es decir, en aquello que no encaja en el sistema dominante-, el artista se preocupa por los costos humanos de ese sistema, convirtiéndose en un aliado de la teoría crítica. El artista se convierte, aún más, en miembro de lo que Löwenthal denomina -y este es otro punto de diálogo con Benjamin (1989)-, un “colectivo de desposeídos [outcasts]” (Löwenthal, 1989, p. 115).

El artista se convierte en un portavoz -al igual que la teoría crítica- de los pobres, de los criminales, de los locos, de las minorías, y de todos los que no encajan o quedan por fuera. De todos los excluidos y, en las propias palabras del autor, de todos aquellos que "cargan con el peso de la sociedad". La colectividad de los excluidos de los

privilegios y beneficios del sistema aparece entonces, desde esta mirada oblicua o sesgada -que es la perspectiva crítica-, como conformada por los legítimos “primeros” de la humanidad. En efecto, en la colectividad de la miseria, la posibilidad de la verdadera humanidad se revela como su misión más inmanente o propia. Y esto, porque todos los excluidos o desposeídos llevan de algún modo, visible o invisible, la marca de la humanidad autónoma y liberada, de una sociedad alternativa (1989, p. 116). Esto Löwenthal ya lo había trabajado tempranamente en su análisis de la obra literaria de Miguel de Cervantes (2004) –un verdadero escritor “antisistema”–. En dicho ensayo afirma lo siguiente:

Mientras que son acusados y confinados, ellos mismos son a su vez acusadores. Su mismísima existencia denuncia un mundo que ellos nunca hicieron, y que no quiere tener nada que ver con ellos. El artista, al dar a esta gente una voz [...], nos inspira una incomodidad [...]. La voz del autor es así la voz de los perdedores. El otro aspecto [es] el concepto de lo utópico. Las figuras marginales [...] también demuestran positivamente la verdadera idea del hombre. [...] Una utopía, donde todos tienen la libertad de ser su propio caso desviado. (Löwenthal, 1989, p. 117).

Como puede apreciarse, la situación marginal eventualmente termina convirtiéndose, en las historias de tono crítico -y creadas por artistas críticos- en una bendición, pues los marginales de todo tipo pasan a representar la anticipación de la utopía. Hasta aquí ya pueden adivinarse algunos de los elementos teológicos que estábamos buscando. Primero, en la idea de lo marginal, que puede ser retraducida como el interés o la preocupación por el sufrimiento y por el bienestar de las minorías -como puede ser, en su caso, la minoría judía, pero nunca exclusivamente-. Y segundo, en la noción de utopía, que podemos retraducir por la idea de salvación o redención mesiánica, a través de una transformación social, sea inmanente o trascendente, según se trate de una mirada secular o estrictamente religiosa. En los textos que voy a trabajar a continuación,

Löwenthal es incluso más explícito acerca de los elementos teológicos de su pensamiento. Voy a comenzar con una entrevista que le realizara Helmut Dubiel (2000). Allí, y desde el inicio de la conversación, nuestro autor afirma, refiriendo a su juventud:

Yo creía que la filosofía judía de la religión, especialmente la de Maimon, contenía un racionalismo progresista con fuertes tendencias seculares, la cual, a través de un simbolismo religioso complejo, también connotaba la idea de un paraíso en la Tierra. En ese momento yo estaba enfocado en capturar este pensamiento redentivo, pero secularmente orientado, en conjunción con el elemento utópico que Marx, Heine, y también Freud, como mínimo, despliegan inherentemente [...], en parte por convicción acerca del elemento judaico en el aspecto utópico del socialismo. (Löwenthal, 1989, p. 221).

Este fragmento de entrevista es altamente ilustrativo, y no deja lugar a dudas acerca de la hipótesis que veníamos trabajando. Aquí se unen preocupación social, herencia religiosa, teoría social, socialismo, e incluso el nombre de varias de las figuras intelectuales que habíamos revisitado más arriba. En otras palabras, se trataba para Löwenthal, ya desde temprano, de la intuición de que en el modelo social marxista, socialista o comunista -según el caso-, anidaban elementos de tinte religioso, aunque obviamente secularizados.

Esta hipótesis del marxismo como religión -o del socialismo como religión- es la que despliegan muchos pensadores contemporáneos, desde Francois Babeuf y Jean-Jacques Rousseau, pasando por Friedrich Engels y Karl Kautsky, y llegando hasta Martin Luther King o el actual Dalai Lama. Dentro del mundo judaico, sobresale el nombre de Moses Hess. El propio Benjamin (2012) da vuelta esta idea, sosteniendo que también el capitalismo puede ser considerado una religión, idea que tiene a Max Weber y Paul Lafargue como antecedentes, y a Michael Löwy y Giorgio Agamben como herederos. Más en general -y como desarrollé en un trabajo anterior (Fraga, 2016) -, desde Thomas Hobbes se viene marcando el entrecruzamiento de elementos religiosos

en las ideas políticas. Esto luego fue desarrollado por autores tan variados como el propio Marx, Henri de Saint-Simon, Émile Durkheim, Antonio Gramsci, Hannah Arendt o Eric Hobsbawm. Finalmente, derivó en una especialidad académica específica, la teología política, asociada a los nombres de Carl Schmitt y Reinhart Koselleck. Pero fueron Horkheimer (2000), Benjamin (1989) y Löwenthal (1989) quienes desarrollaron, en particular, el vínculo entre teoría crítica y pensamiento judío.

Por otra parte, acerca del concepto de utopía, ya en la década del '20 Löwenthal había escrito una monografía sobre Tomás Moro (2007) y Tomás Campanella (2006), es decir, sobre dos de los más famosos pensadores utópicos y proyectadores de sociedades utópicas -aunque, en este caso, de la tradición católica, en sus diversas variantes- (Löwenthal, 1989, p. 223). Hablar sobre transformación social proyectada en el tiempo implica sin duda hacer referencia a la historia, sobre esto también se exploya el autor: “aunque en ese momento aún no conocía la maravillosa frase de Walter Benjamin, de que la historia siempre está escrita por los ganadores, yo siempre había estado interesado en escribir la historia de los perdedores” (1989, p. 225). Esto que aquí Löwenthal afirma, lo vimos puesto en ejercicio en su sociología de la literatura, en la que siempre estuvo más interesado en analizar las obras literarias escritas por autores críticos, y protagonizadas por personajes marginales. Y esto porque, como el propio Löwenthal continúa relatando en la entrevista: “aquellos que se encuentran más alejados de la lucha competitiva, y al mismo tiempo más privados de los derechos, en una sociedad basada en el principio de la competición, por ejemplo las mujeres, son los heraldos de un sistema mejor” (1989, p. 226).

Aquí puede verse claramente que el interés, la preocupación o incluso el amor por los desposeídos, no es solo por los desposeídos de clase -como le vendría dado al autor por su marxismo-, y tampoco solamente los excluidos religiosos -como le vendría dado por su herencia judía-, sino que se trata también de todos los otros grupos socialmente minorizados o desvalorizados, como pueden ser las mujeres -o, agregamos, los grupos inmigrantes, excolonizados, etc.-. Todos ellos están ahí señalando los males y las fallas de un sistema social determinado -y particularmente del capitalismo

moderno-, a la vez que están ahí anunciando en su propia carne la posibilidad de un orden social distinto. Por todo esto es que afirma Löwenthal, en consonancia con la frase ya analizada: “el arte es en verdad un mensaje de resistencia de los socialmente irredentos. El arte es de hecho la gran reserva de protesta creativa en contra de la miseria social; ella permite a la proyección de la felicidad social brillar a través de la oscuridad” (1989, p. 229).

Así terminan de entretenerse los elementos utópicos, mesiánicos, revolucionarios y teórico-críticos que hacían -de algún u otro modo, y con distintos énfasis- a los diversos integrantes de la Escuela de Frankfurt. Löwenthal se atreve, incluso, a poner en cuestión algo que él mismo había sostenido en esta entrevista algunos minutos antes. Y es que la tesis ya citada, de que la historia siempre es escrita por los vencedores, puede ser refutada en ciertas obras de arte. A saber: en las obras de arte críticas o marginales, pues en esas obras de arte se da voz a los perdedores de la historia, los cuales, se espera, algún día puedan llegar a ser victoriosos. Por todo esto, “una filosofía secular de la redención es visible en este nexo teórico entre estética y política”, a partir de su aserción central de que “las cosas pueden y deben ser diferentes” (1989, p. 229). Esta es, en parte, la razón que inspira el título del presente artículo, porque el pensamiento crítico y el pensamiento utópico, que no son sino dos caras de la misma moneda, pendulan entre la estética y la política -es decir, entre la redención mediante la forma, el placer y el discurso, por un lado, y la protesta o la revolución social concreta, por otro-.

Me gustaría finalizar con otra entrevista a Löwenthal, esta vez realizada por Mathias Greffrath (1977). Volviendo a trazar su propia vinculación con Benjamin, figura con la cual evidentemente sentía gran afinidad intelectual y espiritual, Löwenthal retoma la idea de su colega -ya vista- de que siempre es necesario mantener la esperanza, por el bien de los que no tienen esperanza, aunque siempre hay algo fundamentalmente desesperado en cualquier esperanza. Esta idea, de claro tinte pesimista en la formulación original de Benjamin (1989), es, sin embargo, pincelada con un tono sutilmente más optimista en la pluma de Löwenthal, quien encuentra

justamente en el arte la posibilidad de que la esperanza no sea siempre tan desesperada. Así, sostiene: “es precisamente el arte la que nos anoticia de lo insoluble, y de lo que aún así debe ser retenido como esperanza de una solución” (Löwenthal, 1989, p. 239).

No se trata de una ilusión *naïf* o infantil, que niegue los problemas sociales, las complejidades estructurales, o la acumulación histórica de horrores sin fin. Pero sí se trata de una postura que, luego de concientizar todo eso, aún así sigue esperando, porque sabe que hay trazos de eso “otro” en la propia sociedad del presente. Por ejemplo, como ya se hizo notar, en las obras de arte críticas, que dan voz a los que no la tienen. Así, un poco más adelante, y refiriendo una vez más a una realidad que comenzó desde que todos ellos eran jóvenes, nuestro autor explicita que

el elemento judío [...] estaba vivo en la mayoría de nosotros, consciente o inconscientemente, en el sentido de ‘aquello que está aún por venir’, es decir, de la esperanza [...] en una vida de dignidad para toda persona, pero con el pensamiento de que aquello probablemente no llegue a pasar (1989, pp. 240-241).

Una vez más vuelve a asentarse el mismo *tropo*: que hay que seguir esperando aun cuando pareciera que el tiempo se repite o se acaba. Que hay que seguir teniendo fe, aunque solo podamos creer en ideas laicas. Y que hay que seguir defendiendo un modelo social más justo, aún a sabiendas de que esa es la posibilidad menos probable. Y ese -precisamente ese- es el elemento propiamente judaico del carácter místico, mesiánico o teológico de los autores de la Escuela de Frankfurt. Esto acaba vinculándose, además de -obviamente- a la política, a la estética, pues “las preguntas abiertas son inseparables del gran arte” (1989, p. 245). Es decir: porque sólo en las grandes obras de arte -en aquellas que representan la posibilidad de una sociedad alternativa-, en lugar de una clausura sobre lo dado, se dejan finales abiertos a la posibilidad de la utopía. En definitiva, y en las propias palabras de Löwenthal, se trata del “cultivo de lo que de otro modo no tendría ningún hogar en el mundo” (1989, p.

250).

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor (1974). *Minima moralia. Reflections from a damaged life*. New Left.
- Adorno, Theodor (2004). *Teoría estética*. (Jorge Navarro, Trad.). Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos interrumpidos I*. (Jesús Aguirre, Trad.). Editorial Taurus.
- Benjamin, Walter (2012). *Angelus Novus. Escritos de Walter Benjamin*. (Héctor A. Murena, Trad.). Comares.
- Benjamin, Walter (2013). *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. (Horacio Pons, Trad.). Amorrortu Editores.
- Benjamin, Walter (2016). *Infancia en Berlín hacia el 1900*. (Klaus Wagner, Trad.). Cuenco de Plata.
- Buber, Martin (2002). *¿Qué es el hombre?* (Eugenio Imaz, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, Ernst (2007). *El principio esperanza*. (González Vicén, Felipe, Trad.). Editorial Trotta.
- Campanella, Tommaso (2006). *La ciudad del sol*. (Emilio García Estebanez, Trad.). Ediciones Akal.
- Cohen, Hermann (2008). *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*. (José Luis López de Lizaga, Trad.). Sígueme.
- De Cervantes, Miguel (2004). *El Quijote*. Espasa.
- Dubiel, Helmut (2000). *La teoría crítica: ayer y hoy*. (Gustavo Leyva y Oliver Kozlarek, Trad.). Plaza y Valdés.
- Fraga, Eugenia (2016). Performance ritual, construcción de la memoria, manipulación simbólica. Tras las huellas religiosas de los fenómenos políticos. *Cultura y Religión*, 10 (1), pp. 49-65.
- Fraga, Eugenia (2017). Elementos teológicos en la teoría crítica de Max Horkheimer. Un análisis de textos claves. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 7, pp. 191-202.
- Fraga, Eugenia (2022). La teoría crítica de Herbert Marcuse. Entre la revolución y la utopía. *La Razón Crítica*, 13, pp. 1-24.
- Freud, Sigmund (2014). *Moisés y la religión monoteísta*. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Amorrortu Editores.
- Greiffarth, Mathias (1977). *Soziologische Positionen. Interviews und Kommentare*. Fischer-Taschenbuch.
- Heine, Heinrich (2010). *Libro de las canciones*. (Francisco López Martín, Trad.). Ediciones Akal.
- Horkheimer, Max (1970). *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*. (Héctor A. Murena y Dieter Vogelmann, Trad.). Sur.

- Horkheimer, Max (1973). *Crítica de la razón instrumental*. (Héctor A. Murena y Dieter Vogelmann, Trad.). Sur.
- Horkheimer, Max (1974). *Teoría crítica*. (Edgardo Albizu y Carlos Luis, Trad.). Amorrortu Editores.
- Horkheimer, Max (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. (Juan José Sánchez, Trad.). Editorial Trotta.
- Horkheimer, Max (2002). *Ocaso*. (Juan José Sánchez, Trad.). Editora Nacional.
- Kierkegaard, Sören (2006). *Meditaciones cristianas en forma de discursos*. (Luis Miguel Camargo, Trad.). Sígueme.
- Kracauer, Sigfried (1996). *Teoría del cine. La redención de la realidad física*. (Miriam Bratu Hansen, Trad.). Ediciones Paidós.
- Lassalle, Ferdinand (1919). *Gesammelte Reden und Schriften Vol. 3*. Paul Cassirer.
- Löwenthal, Leo (1986). *Literature and the image of man*. Transaction.
- Löwenthal, Leo (1989). *Critical theory and Frankfurt's theorists*. Transaction.
- Maimon, Salomon (2020). *Autobiography*. (Paul Reitter, Trad.). Princeton University.
- Marcuse, Herbert (1968). *El fin de la utopía*. (Manuel Sacristán, Trad.). Siglo XXI editores.
- Marcuse, Herbert (1972). *Counterrevolution and revolt*. Beacon.
- Marx, Karl (2006). *Manuscritos económico-filosóficos*. (Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rutenberg, Trad.). Colihue.
- Mendelssohn, Moses (1972). *Jubiliäumsausgabe*. Frommann Holzboog.
- More, Thomas (2007). *Utopía*. (Ralph Robinson, Trad.). Terramar.
- Nobel, Nehemiah (1897). *Schopenhauers Theorie des Schönen in ihren Beziehungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*. Kohn & Cie.
- Rosenzweig, Franz (2021). *La estrella de la redención*. (Miguel García-Baró, Trad.). Sígueme.
- Scholem, Gershom (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. (Beatriz Oberländer, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Von Baader, Franz (2001). *Sur la notion du temps*. (Emmanuel Tourpe, Trad.). Wentworth.

Emancipação e Ruptura: Walter Benjamin e a Educação Como Espaço de Transformação Social

Emancipation as Rupture: Walter Benjamin and Education for Radical Social Transformation

Manoel Caetano do Nascimento Júnior*

José Batista Neto**

André Salles***

Fecha de Recepción: 31/03/2025

Fecha de Aceptación: 13/06/2025

Resumen: *Este trabalho problematiza as transformações semânticas do conceito de emancipação no contexto da formação humana, analisando suas apropriações e esvaziamentos ao longo da história. A abordagem metodológica baseia-se em uma leitura crítica inspirada na perspectiva de Walter Benjamin, inserindo-o como parte de uma concepção alternativa à lógica hegemônica do termo. Partindo da premissa de que o conceito é frequentemente utilizado de forma inadequada, o estudo destaca sua dimensão propositiva e potencialmente revolucionária, frequentemente cooptada por discursos que simulam a emancipação. Como resultado, propõe-se a retomada e a releitura do conceito de emancipação, enfatizando seu viés questionador e problematizador no processo de formação humana, nas escolas e nas práticas educativas, como uma resposta necessária às novas formas de barbárie.*

* Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor de História na rede estadual de ensino de Alagoas (SEDUC-AL). Especialista em Educação Digital pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). ORCID: 0000-0003-3511-5222. E-mail: manoelufpee@gmail.com

** Doutor em Ciências da Educação pela Universidade Paris V (René Descartes) e Professor Titular do Departamento de Ensino e Currículo e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É membro do Centro Paulo Freire estudos e pesquisas. ORCID: 0000-0001-9780-4264. Email: netojose31@gmail.com

*** Professor adjunto no Departamento de Ensino e Currículo da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), onde atua como docente permanente no Programa de Pós-Graduação em História e no Mestrado Profissional em Ensino de História (ProfHistória). ORCID: 0000-0001-7533-8768. Email: andre.salles@ufpe.br

Palabras clave: emancipação – Walter Benjamin – formação humana – prática educativa

Abstract: *This work problematizes the semantic transformations of the concept of emancipation in the context of human formation, analyzing its appropriations and depletions throughout history. The methodological approach is based on a critical reading inspired by Walter Benjamin's perspective, positioning it as a fundamental part of an alternative conception to the hegemonic logic of the term. Starting from the premise that the concept is often used inappropriately, the study highlights its propositive and potentially revolutionary dimension, which is often co-opted by discourses that simulate emancipation. As a result, it is proposed that the concept of emancipation be recovered and reinterpreted, emphasizing its questioning and problematizing bias in the process of human formation, in schools and in educational practices, as a necessary response to the new forms of barbarism.*

Keywords: *Emancipation – Walter Benjamin – Human Formation – Educational Practice.*

Não faltam reviravoltas nas narrativas sobre o passado. O cânone do progresso vem sendo questionado há mais de um século¹. Nesse intervalo, a produção em larga escala de saberes, seja por meio impresso ou digital, tem buscado desconstruir antigas concepções sobre o conhecimento – com uma produção massiva de novos dados. Contudo, mesmo diante dessa proliferação de saberes, algo parece permanecer inconcluso, fragmentado ou obscurecido. Os passados que sustentam as práticas sociais e educativas no presente parecem não cumprir plenamente o papel emancipador que outrora se proclamou – ou que transparece nos textos de autores considerados clássicos de perspectiva crítica².

¹ A crítica ao conceito de progresso linear e teleológico foi inicialmente articulada por pensadores como Friedrich Nietzsche, que questionava a ideia de um avanço contínuo da humanidade. Posteriormente, Walter Benjamin aprofundou essa crítica, especialmente em suas reflexões sobre a história e a cultura, como no ensaio *Sobre o conceito de história* (1940), no qual alerta para os perigos de uma visão progressista que ignora as vítimas e os fracassos do passado.

² Clássicos são aqui entendidos como obras que se destacam pela profundidade, influência e universalidade, transcendem seu tempo, mantendo relevância e um potencial acadêmico, mesmo que nem

Vivemos em um contexto de avanço tecnológico e de crescimento no setor de serviços, que visa oferecer conforto e qualidade de vida às pessoas, além de maior disponibilidade de produtos e de bens materiais. No entanto, não se observa, com igual intensidade, um desenvolvimento ético e humano capaz de manejar e transformar tais recursos disponíveis em formas mais humanizadas de convivência. A barbárie, entendida como a persistência de comportamentos primitivos e destrutivos, para lembrar Theodor Adorno (1995), ameaça o próprio projeto de futuro. Por isso, a educação assume relevante papel na perspectiva da *desbarbarização*, ou seja, formar indivíduos capazes de resistir à agressividade, ao ódio e aos impulsos destrutivos, promovendo uma sociedade mais consciente, solidária, crítica e humana.

Os usos da teoria benjaminiana oferecem *insights* consistentes sobre as contribuições de diversos agentes históricos para a constituição do que entendemos como cultura, educação e sociedade. Ainda assim, ecoa a inquietação de Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa: “quem escreverá a história do que poderia ter sido?”³. A pergunta nos provoca a questionar se a realidade que construímos não é, ela mesma, aquilo que falhamos em alcançar, e se a história da humanidade não estaria no que jamais conseguimos realizar, tendo em vista a hegemonia das narrativas interessadas.

Essa inquietação nos leva a refletir sobre o papel da educação na transformação social e sobre a vitalidade desse ideal hoje. É possível pensar em uma educação libertadora⁴, que transcenda o mero conhecimento dos artefatos do saber e se volte para

sempre plenamente acabado. É importante destacar, no entanto, que nem todo autor clássico propõe a emancipação como perspectiva para a ação humana. Na França, por exemplo, por um ensaísta como Émile Durkheim e Raymond Aron, embora fundamentais para as ciências sociais, não necessariamente assumem uma postura crítica voltada para a emancipação. No Brasil, Gilberto Freyre, apesar de sua relevância para a compreensão da formação social do país, também não se enquadra nesse modo de abordagem. Assim, a noção de emancipação como horizonte transformador está mais associada a autores clássicos de perspectiva crítica, que questionam as estruturas de poder e dominância em suas obras.

³ Álvaro de Campos é um dos principais heterônimos de Fernando Pessoa, caracterizado por uma poesia de tom modernista, ora entusiástica e futurista, ora melancólica e niilista. Apresentado como um engenheiro naval formado na Escócia, Campos expressa inquietação e desencanto com o mundo contemporâneo, sendo autor de poemas marcantes como Ode Triunfal, Pecado Original e Tabacaria.

⁴ A perspectiva da Educação Libertadora, desenvolvida por Paulo Freire, propõe uma pedagogia crítica e dialógica, centrada na conscientização e na transformação social. Essa abordagem contrapõe-se aos

a transformação social em um mundo que nos parece dominado pela racionalidade instrumental? E mais: ainda há vitalidade no ideal educacional de emancipação?

Di Pego (2024), reforça a atualidade da crítica benjaminiana à história oficial como narrativa dos vencedores. Ao destacar a tríade destruição-salvação-construção, Benjamin propõe uma escuta das vozes esquecidas e das experiências marginais. Esse gesto pode iluminar a educação como prática política: não para repetir tradições esvaziadas, mas para resgatar sentidos ocultos e cultivar, nas ruínas do passado, possibilidades de emancipação real.

Há desdobramentos recentes da leitura benjaminiana – como os propostos por Di Pego (2022) e por López e Pérez López (2022) – auxiliando a reposicionar o conceito de emancipação fora dos moldes clássicos. Em Benjamin, a superação da figura idealizada do humano está ligada à destruição do homem mítico e à escuta daquilo que foi silenciado: ruínas, criaturas, resíduos, vozes não-humanizadas. É nesse movimento que a filosofia delineia uma pedagogia crítica, oferecendo ferramentas para interromper a barbárie por meio da valorização do fragmentário, da experiência e da linguagem não utilitária. Assim, pensar a emancipação hoje requer, como em Benjamin, problematizar o humanismo abstrato para abrir-se a uma formação sensível, política e solidária com o que foi excluído da ideia dominante de humanidade.

O lugar de onde falamos é, por um lado, uma ocupação; por outro, uma inclinação pessoal. Somos profissionais da educação. Este texto parte da perspectiva de três professores de História, cuja prática docente é norteadada pelo compromisso de criar condições que favoreçam aprendizagens significativas para jovens e adultos inseridos no sistema público de ensino. Partimos das agruras que marcam o campo do trabalho e às transformamos em nossa inquietação epistêmica. Essa posição social e profissional permite compor o referencial teórico ancorado em Benjamin e em outros autores que abrem caminho à pensar a educação como espaço de transformação social.

modelos tradicionais de educação bancária, em que o educador deposita conhecimento no educando. Na perspectiva freireana, a emancipação dos sujeitos se dá por meio da práxis – a união entre reflexão e ação. A Educação Libertadora foi elaborada por Paulo Freire em obras como *Pedagogia do Oprimido* (1970) e *Educação como Prática da Liberdade* (1967).

A recepção de Walter Benjamin no Brasil: potências e riscos de uma apropriação reducionista

Há décadas, os textos de Walter Benjamin circulam entre a intelectualidade brasileira, inspirando interpretações férteis em diversas áreas do saber. Seus constructos teóricos – especialmente no campo das ciências humanas e das linguagens – têm se revelado profundamente heurísticos, sendo frequentemente utilizados para análises do mundo contemporâneo⁵. No âmbito educacional, sua influência também é inegável⁶. Muitos autores recorrem ao pensamento benjaminiano como um aliado para compreender os desafios do tempo presente, mesmo frente às profundas transformações tecno-científicas dos últimos oitenta e cinco anos, que poderiam apelar ao inatural.

Essa disseminação aponta para dois aspectos centrais: o primeiro é a consagração de Benjamin como um referencial indispensável para o pensamento crítico. O segundo aspecto é a emergência de novas leituras que, ao buscarem atualizar, continuar ou revisar criticamente o legado de Benjamin, podem incorrer em uma apropriação apartada da coerência interna dos conceitos, ancorada no presente, transgredindo os fundamentos de seu pensamento. Como alerta Gagnebin (2006), a recepção de conceitos como “aura” e “experiência” (*Erfahrung*) podem ter seu uso atrelado a categorias meramente descritivas, esvaziando seu potencial crítico e dialético. Essa tendência é particularmente evidente em contextos pós-modernos, onde a ênfase nos signos e na mídia pode levar a uma leitura, que ignora a dimensão messiânica e utópica do pensamento benjaminiano – isto é, seu compromisso com a transformação social e a justiça histórica (Araújo, 2006). Benjamin vinculava a aura à autenticidade da obra de arte e sua perda às transformações da percepção na

⁵ Sobre a recepção de Benjamin no Brasil, ver Gagnebin (2021) e Seligmann-Silva (2023), também citados neste trabalho.

⁶ Uma busca no Banco de Teses e Dissertações (BDTD) com os termos “Walter Benjamin e Educação” retornam centenas de trabalhos acadêmicos que problematizam e dialogam com seu pensamento. Esses estudos abordam temas como memória, experiência, temporalidade e crítica ao progresso, demonstrando a relevância de Benjamin para a reflexão educacional no mundo e no Brasil.

modernidade, enquanto a experiência (*Erfahrung*) era entendida como um resgate das lutas do passado para a emancipação social. Seligmann-Silva (2023) observa que, em muitos casos, a apropriação contemporânea de Benjamin tende a privilegiar uma *estetização da política*, em detrimento de uma *politização da estética*, como propunha o autor. Essa análise ressoa com a crítica de Benjamin ao fascismo (problemática do passado a qual Benjamin esteve imerso) e sua defesa da arte criadora como instrumento de transformação social.

Essa distorção não apenas afasta o pensamento benjaminiano de sua potência como instrumento de leitura da realidade, mas também o adapta a uma lógica de consumo intelectual, onde conceitos complexos são diluídos em fórmulas prontas para o mercado acadêmico e midiático (Zaidan Filho, 1989). É justamente essa tensão – entre a potência emancipadora dos conceitos benjaminianos e os riscos de sua instrumentalização no campo educacional – que orienta a discussão deste texto.

Emancipação: do conceito à crítica

O conceito de emancipação surgiu do Direito Romano como *emancipatio*, um ato jurídico que liberava o filho da autoridade paterna, conferindo-lhe autonomia legal. No período medieval, adaptou-se ao direito consuetudinário germânico, associando-se à maioridade e à independência econômica, mas sem romper com as estruturas feudais de dominação (Beltrame & Azevêdo, 2017). Com o Iluminismo, o termo ganhou contornos revolucionários, tornando-se um projeto político de libertação individual e coletiva, influenciando movimentos como o abolicionismo (Beltrame & Azevêdo, 2017; Koselleck, 2012; Canielles, 2009).

Nesse percurso histórico, o materialismo oferece uma leitura crítica e transformadora ao conceito de emancipação. Para Marx, a emancipação não se restringe à autonomia jurídica ou política, mas exige a superação das contradições materiais da sociedade burguesa. Em *A Questão Judaica* (Marx, 1844/1975), ele distingue entre a emancipação política (a conquista de direitos formais no Estado burguês) e a

emancipação humana (a liberação das condições materiais de opressão). Embora reconheça a importância da emancipação política no processo histórico, Marx argumenta que ela mantém intacta a estrutura social baseada na propriedade privada e na divisão de classes, garantindo apenas uma igualdade formal. A emancipação, segundo ele, não pode ocorrer sem uma transformação das relações sociais e econômicas que sustentam a dominação burguesa. Essa crítica é aprofundada em *O Capital* (Marx, 1867/2013), onde Marx analisa como o modo de produção capitalista gera alienação e exploração, subordinando a vida humana à lógica do valor e do lucro. Assim, o materialismo histórico redefine a emancipação como um projeto revolucionário, vinculado à luta de classes e à transformação radical das relações sociais de produção (Marx, 1844/1975; 1867/2013)

Autores como Georg Lukács, em *História e Consciência de Classe* (1923/2003), e Herbert Marcuse, em *O Homem Unidimensional* (1964/1973), amplia essa crítica, destacando como a racionalidade capitalista cooptou o conceito de emancipação, transformando-o em um instrumento de adaptação ao sistema, em vez de questioná-lo estruturalmente. Lukács explora a noção de consciência de classe e a necessidade de uma práxis revolucionária, enfatizando a importância de compreender a totalidade das relações sociais e criticando a reificação que transforma relações humanas em relações entre coisas. Já Marcuse analisa como a sociedade industrial avançada, marcada pela lógica unidimensional, neutraliza o potencial crítico e transformador do pensamento, integrando os indivíduos ao sistema por meio do consumismo e da tecnologia. Nesse sentido, a emancipação, sob uma perspectiva marxista, exige não apenas uma crítica ideológica, mas uma práxis revolucionária que transforma as condições materiais da existência. Enquanto Lukács deposita suas esperanças na consciência de classe do proletariado, Marcuse busca novos sujeitos revolucionários capazes de transcender a lógica dominante e imaginar alternativas radicais ao *status quo* (Lukács, 1923/2003; Marcuse, 1964/1973).

Como demonstrado acima, ao longo do século XX, a questão da emancipação ganhou outras formas, marcados por contradições e desafios inéditos. Por um lado, a

racionalidade capitalista e os sistemas de controle social apropriaram-se do conceito, esvaziando-o de seu potencial transformador, convertendo-o em um instrumento de adaptação ao *status quo*. Os autores citados no parágrafo anterior destacaram essa dinâmica: Lukács (1923/2003), ao analisar a reificação e a falsa consciência na sociedade capitalista, e Marcuse (1964/1973), ao denunciar a neutralização do pensamento crítico na sociedade unidimensional. Por outro lado, a força libertadora da emancipação persistiu, manifestando-se em lutas que buscavam resgatar seu caráter radical. Movimentos sociais, lutas por direitos civis e resistências anticoloniais, por exemplo, reafirmaram e continuam a demarcar a emancipação como um projeto de transformação das estruturas materiais e simbólicas de dominação. Assim, mesmo diante de tentativas de cooptá-la, a emancipação permanece como um horizonte de luta por justiça, autonomia e liberdade em sociedades marcadas pela desigualdade e pela opressão.

A corrupção do conceito de “emancipação” parece ter se dado após as críticas ao Iluminismo, tornando-se cada vez mais um termo vazio, desprovido de capacidade transformadora, especialmente no campo educacional. No contexto iluminista, a emancipação estava associada à autonomia racional e à libertação da tutela da ignorância. No entanto, como apontam Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento* (1985), o próprio projeto iluminista, ao buscar a libertação por meio da razão, acabou por reforçar novas formas de dominação. A racionalidade técnica e instrumental, longe de promover a autonomia, tornou-se um mecanismo de controle e sujeição por meio da entronização da Técnica e da Ciência (Santos, 1998). Sob tal ótica a escola, que deveria ser um espaço de emancipação, acaba por reproduzir a ordem social vigente, ajustando os sujeitos ao sistema em vez de questioná-lo estruturalmente.

Nas práticas cotidianas das escolas públicas, na rotina de trabalho dos professores e nos documentos normativos que regem a educação contemporânea (tomando o contexto brasileiro), o conceito de emancipação frequentemente se restringe à obtenção de certificados escolares – como a ficha de conclusão do ensino médio – ou à inserção no mercado de trabalho, particularmente para os jovens da classe

trabalhadora. Essa redução do conceito a uma perspectiva utilitarista desconsidera o caráter formativo que deve a educação assumir para fixar uma perspectiva de valorização de diplomas, entendidos como “passaporte” para o ingresso no mercado, questões estruturais da realidade política e social do Brasil, além das condições de vida dos jovens de diferentes classes sociais, que raramente são tematizadas no ambiente escolar.

No campo educacional, a lógica de mercado tem pressionado a escola a priorizar desempenho e produtividade, reduzindo seu papel à preparação para o trabalho e à adaptação a um sistema desigual. Apesar disso, práticas pedagógicas críticas seguem ocorrendo, especialmente em escolas públicas, ainda que nem sempre resultem em transformação social, pois são frequentemente limitadas por políticas tecnocráticas. A escola, contudo, continua sendo uma promessa para as classes populares, seja pela certificação, mobilidade social ou pertencimento simbólico. Como aponta Charlot (2019), a escolarização permanece um investimento significativo para jovens em contextos vulneráveis, embora enfrente contradições como a precarização do ensino, a desconexão curricular e a desvalorização das identidades estudantis.

Pressionada a se alinhar à lógica do desempenho e da eficiência, a escola pode reforçar modelos educacionais instrumentalizados, mas também abriga disputas simbólicas e políticas. A persistência de altas taxas de evasão, reprovação e distanciamento subjetivo não é apenas reflexo de falhas pedagógicas, mas expressão de um conflito mais profundo entre as promessas institucionais e os anseios da juventude. Assim, mais do que declarar a escola “incapaz” de transformar, nossa proposta é fortalecer seu papel enquanto espaço de resistência, onde práticas emancipatórias não são dadas, mas construídas em meio às tensões do presente.⁷

⁷ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) evidenciam a magnitude do problema da evasão escolar no Brasil. De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) Educação, cerca de 9 milhões de jovens entre 14 e 29 anos não concluíram o ensino médio, com disparidades significativas em relação ao gênero e à raça. A necessidade de trabalhar (41,7%) e a falta de interesse em estudar (23,5%) aparecem como as principais razões para o abandono escolar (IBGE, 2023). Além disso, o relatório “Síntese de Indicadores Sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira” (2023) aponta que a taxa de escolarização entre indivíduos de 15 a 17 anos caiu

Educação e emancipação: ruptura e resistência

Retomando Walter Benjamin (1985) podemos assinalar, na crítica contundente ao conceito de progresso linear, uma lente para uma alegoria do conceito de emancipação no presente, especialmente em suas *Teses sobre o Conceito de História*. Nesse texto, ele propõe uma concepção revolucionária do tempo, distanciando-se da ideia iluminista de uma história orientada pelo progresso. Para Benjamin, uma perspectiva emancipadora não ocorre por um desenvolvimento gradual dentro das estruturas existentes, mas sim por uma interrupção do curso da história – um momento messiânico, onde os oprimidos rompem com a continuidade da opressão⁸. Essa visão dialética da história nos permite questionar a ideia de que a educação, ao seguir um modelo progressista, inevitavelmente levaria à emancipação. Pelo contrário, Benjamin nos alerta (Tese VI) que “o dom de acender no passado a centelha da esperança só é dado ao historiador plenamente convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer”. Em outras palavras, a emancipação só pode ocorrer quando rompemos com os padrões impostos pelo progresso capitalista, que muitas vezes mascaram a perpetuação das desigualdades.

Foucault (1988) ofereceu tanto lentes metodológicas para leitura dos signos, como uma forma de abordagem que desmascaram sutis trocas de significação (em uma dada prática ou em um dado conceito) como conceitos. A título de exemplo colocamos no centro o conceito de emancipação. Em *Isto não é um cachimbo*, ele destaca que a representação não é a coisa em si: a imagem de um cachimbo não é o cachimbo, assim como o conceito de emancipação não equivale à práxis transformadora que promete.

de 92,2% em 2022 para 91,9% em 2023, indicando uma tendência preocupante de evasão escolar.

⁸ Na Tese IX das *Teses sobre o Conceito de História*, Walter Benjamin (1985) critica a noção de progresso linear, associando-a à perpetuação da opressão. Ele propõe que a emancipação exige uma ruptura radical com a continuidade histórica, representada pela imagem do “Anjo da História”, que vê o passado como uma catástrofe contínua e é impelido para o futuro por uma tempestade chamada progresso. Essa interrupção do curso da história configura um momento messiânico, no qual os oprimidos resgatam as lutas do passado para transformar o presente.

Essa distinção é crucial para entender sua cooptação por lógicas de dominação, como a racionalidade neoliberal. Dardot e Laval (2016) mostram que, nessa racionalidade, a sociedade é reduzida a um “mercado”, onde indivíduos são “empresas” em constante competição. O “homem neoliberal” emerge como um sujeito competitivo, imerso na concorrência global, e a vida se torna um empreendimento a ser valorizado, no qual cada um é compelido a ser “empreendedor de si mesmo” (Dardot & Laval, 2016, p. 322).

No mundo atual, a emancipação educacional muitas vezes se confunde com simples acesso a melhores condições dentro de estruturas existentes – como se um salário um pouco maior ou uma escola um pouco mais equipada significasse libertação. Isso se alinha perfeitamente com a lógica do capitalismo, que absorve e neutraliza conceitos revolucionários, transformando-os em versões reformistas e domesticadas (da mesma forma que transforma os sujeitos, transforma os vocábulos). A questão que se coloca, então, é: ainda é possível resgatar o potencial revolucionário de um conceito? Ou seria mais produtivo abandoná-lo em prol de outras categorias que possam dar conta da luta por transformação do real?

Como demonstra Reinhart Koselleck (2006), as disputas semânticas são processos historicamente situados, e os significados constituem-se como campos de batalha. Nesse sentido, cabe-nos escavar as camadas de significado do conceito de emancipação para resgatar o estrato em que sua dimensão utópica ainda reside – ainda que a temporalidade presente se oponha a esse clímax necessário. Essa operação hermenêutica, à maneira benjaminiana, assemelha-se à peregrinação de Zaratustra: um esforço solitário de resistência à domesticação dos sentidos, mas também uma condição para reacender projetos coletivos de transformação.

Adorno e Becker (1985) informaram sobre o perigo da emancipação aparente. Nessa perspectiva, os indivíduos possuiriam aparências de autonomia, mas continuariam teleguiados pelas estruturas sociais e culturais. Esse argumento nos auxilia a pensar a crítica à educação que se limita ao ajuste dos sujeitos ao sistema, sem a transformação radical das condições materiais e simbólicas. Adorno e Becker

propõem então a educação como instrumento da contradição e da resistência, incluindo-se aí a análise crítica do papel das mídias e da indústria cultural. Evidenciamos, com foco na prática educativa, um caminho para a construção de saberes críticos dos mecanismos de manipulação e dominação.

Paulo Freire propôs uma reconceitualização da emancipação, associando-a à conscientização e à práxis – a capacidade dos sujeitos de compreenderem sua realidade e transformá-la coletivamente. No entanto, como apontado no parágrafo anterior, essa noção foi diluída e assimilada por discursos reformistas que, no fundo e no raso, tentam ajustar o sujeito às condições vigentes, sem questioná-las diretamente por meio da prática educativa. O giro linguístico e a fragmentação pós-moderna, ao mesmo tempo que ampliaram o olhar sobre a construção discursiva da realidade, também relativizam categorias que antes tinham uma força concreta. A emancipação, que pôde ser vista como um processo histórico-político, tornou-se um conceito fluido, muitas vezes reduzido a pequenas conquistas individuais dentro do próprio sistema que oprime.

Talvez o contexto histórico de esperança que animou a juventude de outrora possa estar a se avizinhar - devido às contradições do neoliberalismo – embora não se possa datar. A desesperança tem se mostrado um dos maiores desafios para a construção de alternativas políticas ao capitalismo neoliberal. Ela gera conformismo, levando as massas a sustentarem o sistema, mesmo diante do fracasso das promessas de acesso à riqueza e ao consumo. Trabalhadores em situação de empobrecimento, privados de direitos e sem perspectivas, tornam-se alvo de lideranças da extrema direita e de fundamentalismos religiosos, que buscam consolidar uma ampla base de apoio eleitoral – a política como lugar das transformações sociais (Guimarães, 2025).

Nesse sentido, não se trata de resgatar a ideia de emancipação atrelada ao sujeito assim como propôs o Iluminismo, mas de assinalar que a potência revolucionária do conceito merece ser conhecida, para que façamos as devidas ponderações com vistas a sua retomada enquanto instrumento de mudança radical nas condições de vida dos sujeitos. Logo, seguindo o pensamento de Henry Giroux (2023), podemos apontar os processos educativos, não como mera preparação para a utilidade capitalista. A

educação como ação de transformação radical da sociedade, como construção de valores que agreguem ao coletivo.

Para Benjamin, especialmente em suas *Teses sobre o Conceito de História*, a emancipação não pode ser reduzida a melhorias dentro do sistema, mas precisa ser pensada como um gesto radical de ruptura com a lógica dominante. Isso significa questionar a própria estrutura escolar, suas formas de ensinar e aprender, e sua função na reprodução das desigualdades. Pensando com Benjamin, a emancipação educacional não se daria pela adaptação do sujeito às exigências do capital, mas pela reapropriação do passado dos vencidos, pela leitura crítica da história e pelo resgate de potencialidades revolucionárias que foram suprimidas. Com tal embasamento podemos indicar que a emancipação, então, não seria um fim a ser alcançado, mas um ato insurgente, uma irrupção no presente que redefine as possibilidades de existência dos sujeitos.

A resposta, inspirada em Benjamin, parece estar na ideia de ruptura. Apoiado na perspectiva benjaminiana, a emancipação não se dá por meio de ajustes ou reformas dentro do sistema, mas por uma ruptura radical com as estruturas que perpetuam a dominação. No campo educacional, isso significa questionar os discursos que celebram a “evolução” do sistema escolar sem enfrentar as desigualdades históricas que ele reproduz. Significa, também, resgatar a educação como um espaço de resistência e transformação, onde os sujeitos possam reconhecer-se como agentes de sua própria história. Isso pode ser feito se continuarmos a revirar as imagens dialéticas benjaminianas. Por exemplo: o que significa emancipar-se em um contexto em que as tecnologias digitais dominam os currículos e as práticas curriculares, a vida e suas relações cotidianas? Jovens adoecidos é também parte da barbárie, do enfumado nevoeiro em que navegam vozes intencionadas com a criação e monopólio da verdade, independente do meio e do pretexto.

Dessa forma pode-se aludir que apartar o conceito de emancipação da sua face negativa pode nos permitir se valer da palavra com um outro sentido redescoberto, um sentido criador e construtivo que vê no futuro a esperança, na construção combativa e questionadora do presente.

A barbárie em Walter Benjamin é pensada de modo ambivalente. Em *Experiência e pobreza* (1933), ela não se resume à destruição ou regressão, mas aponta também para a possibilidade de reinício: ao denunciar o esvaziamento da experiência pela técnica moderna, Benjamin pergunta “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?”. Essa crítica, longe de nostálgica, sugere que o fim de certos modos de transmissão pode abrir espaço para novas formas de sensibilidade. Bernard Charlot (2019) atualiza essa discussão ao mostrar como a negação da pergunta antropológica: “o que é o ser humano?”, favorece a barbárie contemporânea, ao reduzir a educação a função técnica e desempenho. A esse respeito, os estudos de Di Pego (2022) e López & Pérez López (2022) ajudam a compreender a crítica de Benjamin ao humanismo tradicional: os autores propõem a figura do *Unmensch* (não-humano) como forma de questionar os limites excludentes do humano clássico. Trata-se de incluir o que foi negado — como a infância, os marginais, a natureza — no campo do político e do educativo. Assim, a educação pode ser pensada como espaço de resistência, não por restaurar um ideal humanista fixo, mas por permitir a emergência do diverso, do frágil e do comum como formas de *desbarbarização*.

À guisa de conclusão – Educação como gesto insurgente: por uma práxis transformadora

Buscamos evidenciar que o conceito de emancipação, distante de uma trajetória semântica linear, constitui-se como campo de disputa pelos sentidos, atravessado por contradições políticas. Se, de um lado, sua cooptação pelo discurso hegemônico esvaziou-lhe o potencial crítico — reduzindo-o a certificações escolares ou à mera inserção no mercado de trabalho —, de outro, a tradição crítica, particularmente na vertente benjaminiana, oferece ferramentas para resgatá-lo enquanto ruptura, não como ajuste. A educação, nessa direção, não pode limitar-se a ser instrumento de adaptação ao *status quo*; deve insurgir-se como práxis transformadora, capaz de reacender no passado as centelhas de futuros interrompidos — aqueles que a história oficial silencia.

A educação emancipadora, nesse horizonte, não se limita a desconstruir os alicerces da escola tradicional. Ela aposta na criação de vínculos solidários, no cultivo da escuta, na reconstrução dos sentidos da experiência e na invenção compartilhada de futuros. É por essa via que, inspirados em Benjamin, propomos a educação como gesto insurgente, mas também criador – capaz de restaurar a esperança nas frestas do presente.

Tem-se demonstrado, assim, que a história não é um rio tranquilo de progresso, mas um campo de batalha onde os vencidos — classes subalternas — clamam por justiça. Se a barbárie persiste, reatualizando-se nas formas do neoliberalismo (que reduz a vida a um “empreendimento de si”) ou no esvaziamento da escola como espaço de construção crítica da cidadania, a resposta exige um gesto dialético: interromper o processo contínuo de dominação. A emancipação, aqui, não é um destino, mas ato de insurgência — uma educação que problematiza as estruturas, recusa a lógica instrumental e, nas brechas do sistema, cultiva a semente da transformação radical.

Conclui-se, então, com uma provocação: como sustentar o sentido revolucionário da emancipação em um mundo marcado pela desesperança? A hipótese benjaminiana nos orienta: a potência reside no inconcluso. Se a história é escrita pelos vencedores — soterrando derrotas e possibilidades abortadas —, é nessas mesmas ruínas que se encontra a força para reimaginar a educação. Não como treinamento para a adequação, mas como espaço de criação e rebeldia do pensamento, onde professores e estudantes, armados de memória e crítica, reescrevam futuros a partir do presente. Afinal, como alerta Benjamin (1985), *até os mortos não estarão seguros se o inimigo vencer* — e ele tem vencido. Cabe à educação, portanto, assegurar que essa luta pela emancipação não seja dada como irreversível, mas reinventada como projeto coletivo de libertação.

Referências bibliográficas

- Adorno, Theodor & Becker, Hellmut (1985). *Educação e emancipação* (W. L Maar, Trad.). Paz e Terra.
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (1985). *Dialética do Esclarecimento*:

- Fragmentos filosóficos* (G. A. de Almeida, Trad.). Jorge Zahar.
- Araújo, Rodrigo Oliveria de (2006). *O choque do moderno: Experiência e narração em Walter Benjamin* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia]. Repositório Institucional da UFBA. Recuperado de: <http://www.repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/10876>
- Benjamin, Walter (1985). Sobre o conceito de história. In S. P. Rouanet (Org.), *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura* (pp. 222-232). Brasiliense.
- Beltrame, Matheus Maria, & Azevêdo, Edmilson Alves de (2017). Emancipação e sua problemática trajetória conceitual. *Problemata. Revista Internacional de Filosofia*, 8(2), pp. 72-103.
- Canielles, Ariela dos Santos (2009). O conceito de emancipação: Uma breve apresentação. *Anais do Congresso de Iniciação Científica da Universidade Federal de Pelotas*. Recuperado de: https://www2.ufpel.edu.br/cic/2009/cd/pdf/CH/CH_01656.pdf
- Dardot, Pierre, & Laval, Christian (2016). *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal* (M. E. de Galheigo, Trad.). Boitempo.
- Foucault, Michel (1988). *Isto não é um cachimbo* (J. Coli, Trad.). Paz e Terra.
- Freire, Paulo (1967). *Educação como prática da liberdade*. Paz e Terra.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.
- Gagnebin, Jeanne Marie (2006). *Lembrar, escrever, esquecer*. Editora 34.
- Gagnebin, Jeanne Marie (2021). Sur la réception de Walter Benjamin au Brésil. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 1(1), pp. 1-24.
- Giroux, Henry Armand (2023). *Educação, cultura e lutas pela democracia: Escritos contemporâneos sobre o maquinário neoliberal* (G. O. Figueiredo, V. H. F. de Siqueira, & A. C. da Silva, Orgs.; G. O. Figueiredo, Trad.). Editora UFRJ.
- Guimarães, Juarez (2025). A esperança é uma moralidade revolucionária. *A Terra é Redonda*. Recuperado de: <https://atterraeredonda.com.br/a-esperanca-e-uma-moralidade-revolucionaria/>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2023). *Síntese de Indicadores Sociais: Uma análise das condições de vida da população brasileira*. Recuperado de: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102068_informativo.pdf
- Koselleck, Reinhart (2006). *Futuro passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos* (W. P. Maas & C. A. Pereira, Trad.). Contraponto; Editora PUC-Rio.
- Koselleck, Reinhart (2012). *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (L. F. Torres, Trad.). Editorial Trotta.
- Lukács, Georg (2003). *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista* (R. Enderle, Trad.). Martins Fontes.
- Marcuse, Herbert (1973). *A ideologia da sociedade industrial: O homem unidimensional* (4a ed., G. A. de Almeida, Trad.). Zahar.
- Marx, Karl (1975). *A questão judaica* (A. Morão, Trad.) In *Marx: Coleção Os Pensadores* (pp. 33-56). Abril Cultural.
- Marx, Karl (2013). *O capital: Crítica da economia política* (Livro 1) (R. Enderle,

Trad.). Boitempo.

Santos, Milton (1998). O professor como intelectual na sociedade contemporânea. *Anais do IX Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino*, Águas de Lindóia, SP.

Seligmann-Silva, Márcio (2023). *Walter Benjamin e a guerra de imagens*. Perspectiva.

Zaidan Filho, Michel (1989). *A Crise da Razão Histórica*. Papirus.

Capital humano: lo humano convertido en capital, en valor... y en Ministerio

Human Capital: the Human Turned into Capital, into Value... and into Ministry

Osvaldo Javier López Ruiz*

Fecha de Recepción: 10/03/2025

Fecha de Aceptación: 27/05/2025

Resumen: *La reciente creación del Ministerio de Capital Humano en la Argentina invita a hacer una revisión genealógica de este concepto que durante siglos pasó de ser considerado como éticamente inaceptable cada vez que algún aficionado a la economía lo proponía, a circular con total naturalidad por prácticamente todos los ámbitos de lo social en los últimos años. Argumentaremos que para ello fue necesario su transformación en un valor social. Valor que, difundido por las retóricas y doctrinas de management primero y por los organismos internacionales después, permeó, como parte del ideario neoliberal, todas las esferas de la sociedad orientando las conductas incluso de individuos que nada tenían que ver con el mundo de las empresas y de la gestión empresarial. Para finalizar, revisaremos el sentido que este concepto toma cuando en Argentina es convertido en Ministerio y algunas implicancias que pueden ser derivadas de esto.*

Palabras clave: *Teoría de Capital Humano - valor social - management - Ministerio de Capital Humano*

*Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo, Argentina), Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP, Brasil). Fue profesor de Sociología en la UNCuyo y en la Escuela de Administración de Empresas de São Paulo (EAESP-FGV), investigador del Centro Brasileño de Análisis y Planeamiento (CEBRAP) en donde realizó pos-doctorado y *Visiting Fellow* en el Programme for the Study of International Governance en el Graduate Institute, Ginebra, Suiza. Actualmente es investigador del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CONICET), docente del Doctorado en Ciencias Sociales de UNCuyo, Mendoza, Argentina. Su interés de investigación son los valores promovidos en la sociedad contemporánea, el que se enmarca dentro de tres líneas: 1) Max Weber y los modos de conducción de vida, 2) Michel Foucault y los procesos de subjetivación y 3) el neoliberalismo como razón organizadora de nuestro cosmos social. ORCID: 0000-0002-9685-3512. Correo electrónico: olopezruiz@mendoza-conicet.gob.ar

Abstract: *The recent creation of the Ministry of Human Capital in Argentina invites us to make a genealogical review of this concept, which for centuries went from being considered ethically unacceptable whenever some amateur economist proposed it, to circulate with total naturalness in practically all social spheres in recent years. We will argue that this required its transformation into a social value, which, disseminated by the rhetoric and doctrines of management and, as part of the neoliberal ideology by international organizations, permeated all spheres, guiding the behaviour even of individuals who had nothing to do with the world of business and business management. Finally, we will review the meaning that this concept takes when in Argentina it becomes a Ministry and some implications that can be derived from this.*

Keywords: *Human Capital Theory - Social Value - Management - Ministry of Human Capital*

A las 5:30 de la mañana del martes 13 de octubre de 1992, Gary S. Becker, reconocido como el padre de la Teoría de Capital Humano —a pesar de los varios otros progenitores que lo precedieron, como veremos más adelante—, fue despertado por un llamado telefónico de la Real Academia Sueca de Ciencias que le informaba que acababa de ser premiado con el Premio Nobel de Economía 1992.¹ En su columna de la revista *Business Week*, Becker explica, en sus propios términos, los motivos que llevaron a que le otorgaran tal distinción:

Gané el premio por haber aplicado el análisis económico a los problemas sociales, especialmente a la discriminación racial y de género, las inversiones en educación y otro capital humano, la delincuencia y el castigo, y la formación, estructura y disolución de las familias. Todo el mundo reconoce que la mayoría de la gente responde a costos y beneficios a la hora de decidir la compra de

¹ En realidad, es comúnmente así llamado de forma incorrecta. Se trata del “Premio de Ciencias Económicas del Banco de Suecia en Memoria de Alfred Nobel” o “Premio de Economía Conmemorativo de Alfred Nobel”. No está entre los premios que estableció Alfred Nobel en 1895, sino que se otorga a partir de una donación del Banco de Suecia desde 1968.

bienes sencillos como una fruta, ropa o un coche. Afirmo que esta idea de sentido común se aplica a todas las decisiones humanas. (Becker, 1992b, p.10).

Esta idea de sentido común, después de ser considerada como demasiado común según el *mainstream* de la economía en los años sesenta, cuando fue formulada y no bien recibida, tuvo un sorprendente recorrido en las tres décadas siguientes. Esta idea, casi ingenua, de que todas las decisiones humanas pasan por una evaluación racional de costos y beneficios —como quien compra “una fruta, ropa o un coche”, en palabras del propio Becker— en un contexto en el que el agente que toma dichas decisiones racionales cuenta con toda la información disponible, resultaba muy limitada y controvertida en la época de su formulación para la mayoría de los economistas. También era muy controvertida, por aquellos años, la idea directamente derivada de esta de que era posible estimar el valor productivo y económico de las habilidades y competencias de los trabajadores —los que en realidad debían ser considerados una suerte de “capitalistas” de su propio “capital humano”—, así como el hecho de que ese valor, el del “capital humano”, podía ser incrementado a través de “inversiones” en el desarrollo de estas aptitudes, destrezas y competencias. Sin embargo, algo pasó en el mundo y en el recorrido que tuvieron estas ideas y conceptos que hizo que, treinta años después, esta teoría dejara de ser marginal en la economía y pasara a ser su corriente principal. Lo que seguramente no esperaba Gary Becker tampoco, ni aún en sus fantasías más optimistas, es que cincuenta y nueve años después de la publicación de su libro *Human Capital*, en 1964, y casi una década después de su muerte, en un país sudamericano fuera creado “el primer Ministerio de Capital Humano del mundo”.²

² Según lo anuncian los sitios oficiales en *Facebook* e *Instagram* del Ministerio de Capital Humano de Argentina, el 10 de diciembre de 2024, con motivo de cumplirse un año de su creación a través del Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) 8/2023 del Poder Ejecutivo que modifica la ley de ministerios y centraliza en el nuevo ministerio las políticas en materia de educación, cultura, trabajo y desarrollo social, eliminando los Ministerios de Educación, Desarrollo Social, Trabajo, Empleo y Seguridad Social, y Mujeres, Género y Diversidad. Inicialmente se preveía que ese nuevo ministerio absorbiese también al Ministerio de Salud, pero finalmente este se mantuvo independiente. <https://www.facebook.com/MinisteriodeCapitalHumano/posts/el-10-de-diciembre-de-2023-junto-con-el-presidente-javier-milei-iniciamos-una-et/122185750874137789/>

Proponemos en lo que sigue hacer un breve *racconto* genealógico para ver cómo la teoría económica consiguió convertir “lo humano” —las competencias, habilidades y aptitudes humanas— en una forma de riqueza económica y en un medio de inversión. Dicho en otros términos, vamos a revisar primero cómo el concepto “capital humano” fue formulado por una teoría económica con el objetivo concreto de tratar de dar una respuesta específica a un problema económico concreto: el “misterio del crecimiento económico” en los años de la postguerra. Para esto, vamos a revisar los antecedentes y las discusiones a las que llevó esta idea de pensar lo humano como una forma de capital, para luego resumir dos de las tesis que venimos sosteniendo por más de veinte años y que explican buena parte de lo que pasó con la noción “capital humano” desde que fue formalmente formulada por su teoría homónima hace sesenta años (Cf. López Ruiz, 2004; 2007a; 2007b). La primera sostiene que para el desarrollo del capitalismo en el siglo XXI ha sido necesario, más allá del avance de la ciencia y de la tecnología, el desarrollo de un conjunto de conceptos, de valores y normas (de un *ethos*) que permitieron hacer de lo humano una forma de capital. La segunda, que las doctrinas y retóricas de la gestión (del *management*), recuperaron conceptos definidos dentro del ámbito restringido de ciertas teorías científicas y, como en el caso del “capital humano”, los redefinieron, operacionalizaron y los difundieron ampliamente a través de toda una extensa bibliografía —que incluye la autoayuda— transmutándolos en valores sociales que son internalizados por los individuos y a partir de los cuales estos orientan su conducta. Y, para finalizar, sin entrar en un detallado análisis de cómo fue que esta noción terminó convirtiéndose en Ministerio, la pregunta que intentaremos explorar es qué pasó (o no pasó) cuando esto sucedió.

Breve *racconto* genealógico: de cómo la teoría económica convirtió “lo humano” en una forma de riqueza y un medio de inversión, y de cómo las doctrinas del *management* convirtieron el concepto de “capital humano” en un valor social³

³ Este *racconto* es un fragmento ampliado y actualizado de lo expuesto en junio de 2015 en el Collège International de Philosophie, en el marco del Séminaire “L’entreprisification du monde”.

La Teoría del Capital Humano fue desarrollada en la Universidad de Chicago en los años 1960 para tratar de dar una respuesta a lo que podríamos llamar “el ‘misterio’ de crecimiento económico en la sociedad opulenta”. En dos palabras: se trataba de explicar el gran crecimiento económico que se había producido, principalmente en Estados Unidos y en Europa, después de la Segunda Guerra Mundial. La cuenta no cerraba porque el crecimiento total de la economía era mayor a la suma del crecimiento de cada uno de los factores de la producción. O lo que es lo mismo, el crecimiento del factor Tierra/Naturaleza, sumado al crecimiento del factor Capital, sumado al crecimiento del factor Trabajo, era inferior al crecimiento total de la economía. Esto produjo, a finales de los años cincuenta, una serie de debates entre economistas. Robert Solow, economista del MIT, publicó en 1956 el artículo titulado “Una contribución a la teoría del crecimiento económico”. Este artículo tuvo mucha repercusión y, por él, 31 años después, en 1987, le fue otorgado el Premio de Economía Conmemorativo de Alfred Nobel. En otro artículo suyo de 1958 menos difundido, Solow hacía mención a esta noción de “capital humano”, en los siguientes términos:

Una fracción desconocida del capital de la sociedad adopta la forma de mejora de las capacidades y aptitudes humanas. La observación casual sugiere que esta fracción ha ido aumentando con el tiempo. En consecuencia, una fracción desconocida de lo que llamamos salarios, incluso “salarios de los trabajadores de la producción”, constituye sin duda una renta sobre ese *capital humano*. [...] Una forma alternativa de verlo es decir que la inversión en educación, formación, sanidad pública, etc., tiene el efecto de aumentar la eficiencia del agente humano, de modo que una medición en horas-hombre subestima la tasa a la que crece la mano de obra medida correctamente en unidades de eficiencia. En este caso, podría constatar que la acumulación de capital no humano no se

L'entreprise comme institution et rationalité (II), con el título: “L'ethos entrepreneurial et la diffusion de la forme entreprise dans la société contemporaine”. Una versión más extensa y desarrollada de esos argumentos puede encontrarse en las referencias indicadas en la nota anterior.

produce a un ritmo superior al del crecimiento de la mano de obra. Estas son distinciones intrínsecamente difíciles de establecer empíricamente, pero tienen mucha importancia teórica y práctica. (Solow, 1958).

El razonamiento era muy claro: los economistas seguían midiendo el factor trabajo a partir de las horas-hombre trabajadas como en los tiempos de Adam Smith, a pesar de que mucho había cambiado desde entonces. Si bien al filósofo y economista escocés no le escapaba, en el siglo XVIII, que no todas las horas de todos los hombres valían igual en términos del aporte a la riqueza de la nación, el mayor aporte que hacían aquellos con mayor instrucción —ingenieros, médicos, abogados— no era significativo en el cálculo general y, por lo tanto, era una generalización aceptable calcular el factor trabajo midiendo las horas-hombre trabajadas. Pero, ya a mediados del siglo XX, esta discusión volvía a entablarse y Jacob Mincer publicó ese mismo año un artículo en cuyo título aparecía la noción “capital humano”. Los argumentos de fondo iban en la misma dirección: pensar lo humano —las habilidades, capacidades y destrezas humanas— como un patrimonio que puede recibir inversiones para maximizar rendimientos (Mincer, 1958). Por otra parte, pero también en 1958, John Kenneth Galbraith publicaba su conocido libro *La sociedad afluyente*. Este era una fuerte crítica al *mainstream* de la economía de la época que, según Galbraith, seguía pensando los problemas de una sociedad rica, opulenta, “afluyente”—como decidiera llamarla tras una consulta de sinónimos en el diccionario (Galbraith, 1958, p. 30)—, con las ideas de la economía clásica. Ideas, va a enfatizar Galbraith, que habían sido creadas para otro contexto, para “otro mundo”. Es decir, para una sociedad en la que la pobreza, el hambre, el frío y la enfermedad eran los problemas con el que se enfrentaba la mayor parte de la población.

De acuerdo con Galbraith en esta necesidad de repensar la teoría económica —aunque con una posición ideológica opuesta—, Harry Johnson, economista canadiense contratado en 1959 por la Universidad de Chicago, publica en 1960 un artículo con el título: “La economía política de la opulencia” (Johnson, 1960). Aunque menos conocido Johnson, es importante mencionarlo porque este artículo en especial, así como

varios otros también de su autoría, fueron fuentes de inspiración fundamentales para uno de los también reconocidos padres de la teoría del capital humano, Theodore Schultz, profesor y mentor de Gary Becker, que si bien va a citar a Johnson en alguno de sus primeros trabajos, lo va a hacer en forma muy discreta. Johnson, de escritura muy prolífica y creativa, hace por esos años una serie de propuestas para actualizar el pensamiento económico. Entre ellas, propone cambiar la forma de mirar para el consumo. En lugar de verlo como un flujo de bienes perecederos, “concepto fisiológicamente orientado” —dirá él—, el consumo tiene que ser entendido como “el proceso de disfrutar de los servicios del capital de consumo” —*not tea, but T.V.* (no el té sino la televisión), es la mercadería ejemplar de la edad de la opulencia. De esta forma, el bien de consumo típico pasa a ser pensado como un ítem de equipamiento de capital; capital de consumo (*consumer capital*, lo definirá Johnson), una forma de capital que es propiedad del consumidor, siendo justamente el consumidor quien disfruta de los servicios que este capital le rinde. En otras palabras, según su propuesta, el consumo (al menos una buena parte de este) pasa a ser entendido en términos de capital y, por lo tanto, como el resultado de inversiones hechas para aumentar ese capital (Johnson, 1960, p. 190-191).

Johnson revisa también la teoría de la producción, que a pesar del predominio creciente de la corporación como tipo de empresa, continúa tomando como unidad de análisis central a la firma marshaliana⁴ —o sea, una pequeña empresa en la que las decisiones son centralizadas en las manos del “emprendedor”—, teoría que como Johnson tratará de demostrar —y no podemos extendernos aquí en sus argumentos— necesita ser adaptada a la realidad de los nuevos tiempos, es decir, a la gran corporación y a sus procesos reales de toma de decisiones. Pero el más importante aporte a lo que sería después la teoría del capital humano es la revisión que hace Johnson, en ese artículo sobre la economía política de la sociedad opulenta, de la teoría de la distribución del ingreso. Pasará de la más clásica formulación de David Ricardo a

⁴ En alusión al economista inglés Alfred Marshall (1842-1924).

comienzos del siglo XIX, a las reformulaciones que hicieron otros economistas entre finales del siglo XIX y el siglo XX. Es decir, pasará de la distinción más clásica y bien conocida de los tres factores de producción que son la tierra, el trabajo, y el capital, con el tipo de retribución que recibía cada uno, a saber, la renta, el salario y el lucro —los que en tiempos de Ricardo, vale la pena recordar, se correspondían en el mundo real con grupos sociales claramente definidos—, al análisis de las críticas y reformulaciones que le fueron haciendo a esta teoría otros economistas como Alfred Marshall, Irving Fisher, Joseph Schumpeter y Frank Knight. Sin entrar en la larga discusión teórica, lo que Johnson intenta mostrar es que varios de los conceptos de la teoría de la distribución del ingreso ya no se corresponden con los factores de la producción. Sin embargo, va a argumentar, por algún motivo los economistas continúan aceptando sin discusión la noción clásica de trabajo como *un factor originario de la producción*, diferente de los otros factores originales, como los recursos naturales, y diferente también de los medios de producción producidos, es decir, los bienes de capital. Hay, para Johnson, un retraso en la teoría económica que sigue considerando, sin ningún cuestionamiento, al trabajo como factor originario de la producción. Y él atribuye este *retraso* en el desarrollo de la teoría económica a tres motivos: 1) al hecho institucional de que las democracias expresamente prohíben la venta de capital humano, de forma tal que solo los servicios del trabajo son comercializables —mientras que los bienes de capital en sí mismos, y no solo sus servicios, son comprados y vendidos; 2) al antropocentrismo liberal de las ciencias sociales; y 3) al concepto estereotipado de “trabajo” empleado en la filosofía socialista.

Más allá de lo ocurrente y polémico de varios de sus argumentos, lo importante para destacar es que lo que está proponiendo Johnson es, nada más y nada menos, que pensar al trabajo no ya como un medio de producción originario, sino como *un medio de producción producido*, y por tanto una forma de capital: una forma de capital que puede recibir inversiones, aumentando de esa manera su valor, como cualquier otra forma de capital. El trabajo humano, entonces, puede ser pensado como un medio de

producción *producido* y el hombre —sus habilidades, aptitudes y capacidades— como *medio de inversión* y, a la vez, como *producto de una inversión*.

Volviendo ahora a Theodore Schultz, este publica en 1961 un artículo con el título “Invirtiendo en capital humano”. Este artículo se convirtió en inaugural de esta teoría y había sido, en diciembre de 1960, su discurso de asunción como presidente de la *American Economic Association* (Schultz, 1961). No obstante, vale la pena detenernos en un artículo anterior, publicado en 1959, en el que, en algunos aspectos, encontramos todavía a un Schultz más prudente. Su título es provocador, pero a la vez cauteloso: “La inversión en el hombre: la visión de un economista” (Schultz, 1959). Allí, Schultz dice que va a “arriesgarse a sugerir la hipótesis” de que las personas, en sí mismas, son una forma de riqueza y que esa riqueza no debe ser dejada de lado por el cálculo económico. Que “los habitantes son también una parte importante de la riqueza de las naciones”, pero que sin embargo, tal consideración viene siendo omitida por la economía. Y Schultz continúa diciendo:

¿Por qué somos tan reacios en reconocer cuál es el papel de la riqueza humana? La mera idea de hacerlo parece ofendernos; discutirlo abiertamente parece hacer que muchas personas se sientan humilladas. ¿Por qué es visto como algo de mal gusto? La respuesta es porque no podemos fácilmente pasar por encima de nuestros valores y creencias; estamos fuertemente inhibidos de mirar a los hombres como una inversión, excepto en la esclavitud, y eso nosotros lo abominamos. Tampoco es bueno para nuestra concepción ver al hombre mirarse a sí mismo como una inversión, eso también puede resultarnos degradante. Nuestras instituciones políticas y legales han sido moldeadas para mantener al hombre libre de la esclavitud. (...) Es por eso que es comprensible por qué el estudio del hombre, cuando se trata a sí mismo como si fuera riqueza, va contra valores profundamente arraigados, porque podría parecer que lo reduce una vez más a un componente material, a algo semejante a la propiedad, y eso estaría equivocado. Ante todo, el hombre libre es el objeto a ser servido. Nada menos

que John Stuart Mill insistía que los habitantes de una nación no deben ser vistos como riqueza porque la riqueza existe solo por y para los habitantes. (Schultz, 1959, p. 110).

Sorprendentemente, no obstante, Schultz continúa diciendo:

Pero ciertamente Mill estaba equivocado, porque no hay nada en el concepto de riqueza humana que implique que ella no puede existir totalmente en beneficio de los habitantes. (...) De todos modos, es la reconocida tarea de poetas y filósofos mantenernos en guardia. Lo que es difícil de explicar, sin embargo, es que los economistas modernos hayan descuidado por tanto tiempo la inversión en el hombre. (Schultz, 1959, p. 110).

Cuando uno lee esto hoy, se pregunta: ¿qué es lo que llevaba todavía a un economista a finales de los años 1950 a hacerse este tipo de preguntas, este tipo de planteo ético-filosófico antes de expresar su punto de vista, antes de formular su teoría? Para intentar explicar el misterio del crecimiento económico en la sociedad opulenta Schultz empieza mostrando que los economistas habían fallado dando una medida del crecimiento económico que era tres veces mayor que el incremento del trabajo y del capital. Y expresa cuáles son, según él, las razones de esta falla de cálculo de los economistas: “Mi hipótesis —dice Schultz— es que la explicación se debe buscar en la amplia y rápida acumulación de riqueza humana que ha sido excluida de nuestras medidas convencionales de ‘horas-hombre trabajadas’ y de capital tangible” (Schultz, 1959, pp. 114-115). Y después de una serie de desarrollos realizados para demostrar esta hipótesis, concluye algunas páginas más adelante, diciendo: “He tratado de demostrar que el estado de nuestros conocimientos en lo que respecta a la inversión en el hombre es muy escaso. Nuestros valores y creencias nos han estorbado mucho para pensar con claridad sobre esto” (Schultz, 1959, p. 117).

Eso era lo que decía Schultz en 1959, justo antes de la “invención” oficial del “capital humano” en la Universidad de Chicago en los años ’60. Dejemos para un poco más adelante los argumentos de por qué decimos que se trata de una invención. Es importante notar ahora lo que diría Gary S. Becker varias décadas después, en 1993, un año después de haber recibido el mal llamado Premio Nobel de Economía, justamente por su contribución al desarrollo de la teoría del capital humano. En el prólogo a la tercera edición de su libro, en 1993, comenta:

Puede parecer extraño ahora, pero yo dudé mucho tiempo antes de decidirme a llamar a mi libro con el título *Capital Humano* —habiendo incluso hasta minimizado el riesgo con un largo subtítulo. En los primeros tiempos, mucha gente criticó ese término y el análisis subyacente porque creía que trataba a las personas como esclavos o máquinas. Pero ¡Vaya, cómo ha cambiado el mundo! El concepto y el análisis son ahora aceptados de buen grado por la mayoría de las personas no sólo en todas las ciencias sociales, sino también en los medios de comunicación. Yo me sorprendí cuando hace algunos meses la revista *Business Week* tuvo su artículo de tapa titulado “Capital humano”. Y más impresionante todavía, ese ha sido su artículo de tapa más popular en varias décadas. (Becker, 1993, p. 16).⁵

Y en una de sus columnas mensuales, también en *Business Week*, ya en 1996, Becker dirá:

Actualmente el capital humano es tan incontestable que puede ser difícil percibir la hostilidad que había en los años 1950 y 1960 para el abordaje que se proponía con este término (...). Asimilar la instrucción a una

⁵ Becker parece referirse al número del *Business Week* del 19/9/1988, con el título de tapa “Human Capital. The Decline of American’s Work Force”.

inversión en lugar de a una experiencia cultural era considerado insensible y extremadamente limitado. (Becker, 1996a, p. 145).

Resulta muy interesante esta sorpresa de Becker en los años noventa sobre cómo había cambiado el mundo en relación a los años sesenta. Pero más interesante todavía es preguntarse *qué* cambió en el mundo que hizo que la noción de inversión en el hombre —en lo humano: las capacidades y habilidades humanas— y el concepto de capital humano, no solo fueran aceptados en la teoría económica sino que se transformaran en conceptos a través de los cuales las personas se piensan a sí mismas. Ensayando una respuesta breve podemos decir que parte de lo que cambió en el mundo tuvo que ver con la difusión de ciertas ideas y conceptos pero, especialmente, con la transmutación de ciertos conceptos en valores sociales a partir de los cuales las personas orientan su accionar. Es bien conocido que con la llegada al poder de Margaret Thatcher, en 1979, como primera ministra del Reino Unido, y de Ronald Reagan, en 1980, como presidente de los Estados Unidos, llega al poder el neoliberalismo y no solo lo hace en tanto teoría económica o doctrina política, sino como una racionalidad de gobierno que modela subjetividades (Cf. Dardot y Laval, 2009; López Ruiz, 2013). En esta tarea ha tenido un papel fundamental el que conceptos formulados dentro del ámbito restringido de ciertas teorías económicas, para dar respuesta a ciertos problemas económicos específicos, fueron retomados décadas después y difundidos por las retóricas y doctrinas de la gestión —del *management*—, como valores sociales. Ejemplo de esto son conceptos como “capital humano”, o “emprendedorismo”-“innovación”, que fueron internalizados por los individuos como parte de un nuevo *ethos* que orienta sus conductas. Y esto se dio no solo en el ámbito de las empresas, sino que se expandió también al sector público con el New Public Management —paradójicamente, quizás, promovido después de Thatcher por el laborismo en el Reino Unido y difundido a nivel

global por organismos internacionales— llegando su difusión a abarcar, finalmente, a todos los ámbitos de lo social.⁶

¿Y por qué hablar de “invención” del Capital Humano en Chicago en los años ’60? A rigor, la idea de “capital vivo” no tenía nada de nuevo. La idea de “capital” fijado e incorporado en los habitantes, por contraposición al “capital muerto”, no era novedosa. Y la intención de algunos economistas de hacer un cálculo estimativo de la riqueza que representaban los seres humanos en sí mismos en comparación con el capital muerto que contabilizaba la economía tenía ya varios siglos. En 1891, J. S. Nicholson había publicado un artículo cuyo título era “El capital vivo del Reino Unido”.⁷ Ese artículo es muy interesante porque contiene, si bien en un lenguaje “más tosco” —y hoy podríamos decir, menos cuidadoso y políticamente correcto—, todos los principales elementos de la argumentación de Schultz. Menciona, por ejemplo, casi textualmente, la preocupación de John Stuart Mill con las implicaciones éticas de considerar al hombre como una forma de riqueza. Pero deja claro que este problema de encontrar el valor monetario del capital vivo no era, en 1891, de ninguna forma un problema nuevo, sino que había sido el tópico favorito de *sir* William Petty y sus seguidores en “aritmética política” —el libro de Petty, *Political Arithmetic*, había sido publicado por primera vez en 1676, curiosamente cien años antes de la *Riqueza de las Naciones* de Smith. Entonces, más allá de las “muy interesantes” discusiones que propone Nicholson sobre cómo debían ser contabilizadas, por ejemplo, las habilidades artísticas y musicales “fijadas e incorporadas” en jóvenes señoras —en comparación a sus pianos y cajas de pinturas, es decir el *capital muerto*—, la diferencia fundamental con Schultz puede resumirse en dos aspectos: 1) mientras que para Nicholson de lo que se trataba era de hacer una estimativa general de la riqueza que representaban los seres humanos para la economía en comparación con la riqueza que representaba y contabilizaba el capital muerto, para Schultz (y luego, obviamente, para Becker) de lo que se tratará será de establecer con precisión *cuánto valen* para el mercado ciertas

⁶ Sobre el ingreso del *management* en el sector público, cf. López Ruiz, 2024, pp. 58-61.

⁷ Este artículo fue, podríamos decir, “silenciosamente” citado por Schultz.

particularidades, ciertas condiciones humanas que el hombre puede desarrollar y que valor económico ellas pueden producir; 2) la otra diferencia fundamental es que cuando Nicholson habla de costos —es decir, de los costos provenientes de un consumo, o sea: un gasto realizado para la satisfacción de necesidades humanas—, Schultz va a hablar de “inversión”, es decir, de lo que se destina no a la satisfacción de una necesidad humana en el presente, sino de la búsqueda de un beneficio (de una “renta” maximizada) en el futuro. ¡Puede notarse así qué curiosa forma de postergar satisfacciones la de Schultz! Reaparece el *ethos* protestante descrito por Weber, pero ahora no se trata de proscribir el consumo a favor del ahorro, sino de transformar el consumo en “inversión”. En otros términos, se pueden “postergar satisfacciones consumiendo ahora”, siempre que no entendamos ese consumo como un consumo sino como una inversión; una inversión que buscará su realización —con maximización de beneficios— en el futuro.⁸

Podemos decir entonces que esta es la novedad que aporta la teoría del capital humano. Si bien el “capital humano”, como vimos, había sido ya muchas veces “descubierto” y visitado como idea, como concepto abstracto, por lo menos a lo largo de los últimos tres o cuatro siglos, es posible argumentar que fueron los economistas de Chicago los que efectivamente lo “inventaron”. En otras palabras, el abordaje desde la inversión propuesto por Schultz para la modernización de la economía en la sociedad opulenta, que promueve esta noción de “inversión en el hombre”, lo que implicó en el fondo fue una profunda *inversión* de valores. Lo nuevo, a partir de la difusión y aceptación de la teoría del capital humano, es que por primera vez se acepta en general y sin grandes cuestionamientos de tipo ético-filosófico —como los que preocupaban a John Stuart Mill en el siglo XIX, pero que también incomodaban todavía a Schultz en la segunda mitad del siglo XX— que las habilidades, aptitudes y competencias humanas constituyan una forma de capital y sean, por lo tanto, un *medio* (de inversión) y no un

⁸ Un ejemplo un poco caricaturesco de esto sería el “invertir” en hacer un curso de degustación de vinos, no para ampliar el conocimiento y con ello el placer personal al tomar esa bebida, sino con el objetivo específico de aumentar el “capital humano” y “social” con esa nueva experiencia, lo que puede servir, en el ámbito laboral, al momento de una promoción.

fin. Por primera vez lo humano es considerado sin ningún cuestionamiento una forma de capital. O dicho de otra manera, esta inversión de valores promovida por los economistas neoliberales de Chicago, no solo no tiene al hombre como la medida de todas las cosas sino que promueve una visión de mundo en la que el hombre —los hombres y mujeres de nuestra sociedad, nosotros incluidos—, acepta de buen grado ser medido como todas las cosas.

Y a este tipo de contabilidad dedicó su vida el célebre Gary Becker: a desarrollar modelos económicos para medir el capital humano. Toda una econometría al servicio de este propósito, toda una modelización muy particular de la realidad que acabó construyendo una realidad a su medida y que prosperó y terminó imponiéndose a pesar de las muchas críticas que recibió a lo largo de los años.⁹ Como, por ejemplo, la crítica demoledora que le hiciera Bourdieu a la teoría de la acción racional y a los economistas matematicistas como Becker, por “un uso, a menudo absolutamente desrealizante, de los modelos matemáticos”, que los lleva a “jugar con modelos formales (...) sin gran preocupación por la realidad de las prácticas o de los principios reales de su producción”, abandonándose a la tentación dogmática de “pasar del modelo de la realidad a la realidad del modelo. Olvidando las abstracciones (y asunciones) que tuvieron que ser operadas para producir su artefacto teórico” (Bourdieu, 1993, p. 55-57).¹⁰ Y en buena medida, parte del éxito, parte de esta aceptación general que consiguió esta noción de “capital humano” se debió —este es nuestro argumento— a la apropiación de este concepto por las retóricas de la gestión y las doctrinas del *management*. Fueron ellas las que lograron transformar un concepto teórico en un valor social. Un concepto formulado por una teoría económica —como aporte de la “ciencia”

⁹ Entre las más tempranas críticas que le hicieron a Schultz vale la pena destacar las de Harry Shaffer en 1961 y la de Jack Wiseman en 1965. Cf. Shaffer, 1961; Wiseman, J. 1965. Esta discusión de Schultz con sus críticos fue analizada en López Ruiz, 2004, pp. 228-234; 2007, pp. 207-210.

¹⁰ En otras palabras, los “economistas particularmente intrépidos, como Gary Becker”, según Bourdieu, pretenden que la acción, cuyo modelo han construido, tiene por principio este mismo modelo. Para el sociólogo francés, la noción de “capital humano” de Becker es “difusa y vaga, y pesadamente recargada de presupuestos inaceptables desde el punto de vista sociológico”. Una noción que, “a pesar de sus connotaciones ‘humanistas’, no escapa al economicismo” (Bourdieu, 2001, pp. 16, 20; 1989, pp. 391-392).

para resolver un problema estrictamente económico, a saber, el misterio del crecimiento económico en la posguerra— aparece transmutado algunas décadas después en un valor social que orienta conductas, que guía la acción de los individuos en la sociedad. Ese ha sido, podemos afirmar, el gran aporte de la teoría del capital humano para el desarrollo y aceleración del capitalismo contemporáneo: hacer de todos nosotros propietarios *capitalistas* de nuestras propias habilidades, capacidades y destrezas, haciéndonos responsables únicos y absolutos de nuestros éxitos (!y fracasos!) en función de las “inversiones” que hayamos realizado en nosotros mismos y de nuestra habilidad para descifrar el mercado —este oráculo infalible y todo poderoso que nos dice hoy lo que es verdadero.

Reflexiones finales: de cómo lo “humano” se convirtió en Ministerio y algunas de sus implicancias.

Como mostramos en la sección anterior, fue solo a partir de un momento histórico preciso, recién en la segunda mitad del siglo XX, que fue posible pensar lo “humano” como una forma de capital. Fue solo en un contexto particular que las habilidades, capacidades y destrezas humanas pudieron ser tratadas como una forma de riqueza y un medio de inversión sin que esto suscitase sorpresa, malestar o discusiones ético-filosóficas como había ocurrido en el pasado. Pero fue recién a fines del siglo XX y comienzos del XXI que ese concepto, definido por una teoría económica, no solo alcanzó aceptación generalizada entre economistas sino que fue difundido por todos los ámbitos de lo social, con una particularidad: no fue difundido como un concepto económico, sino transmutado ya en un valor social que, internalizado por los individuos, pasó a formar parte de un *ethos* y, como tal, a orientar las conductas. Con gran naturalidad, las personas empezaron a pensarse a sí mismas —a sus habilidades, a sus aptitudes, a sus competencias y a sus experiencias— como una forma de capital que había que mantener e incrementar por medio de inversiones. Para que se diera esta transformación de concepto en valor, y para que se difundiera por las distintas esferas de lo social, fue crucial —este viene siendo nuestro argumento desde hace más de dos

décadas— el papel que tuvieron las retóricas y doctrinas del *management*, tanto privado como público.

A finales del 2023, treinta y un años después de aquel llamado que en 1992 despertó a Gary Becker anunciándole que había ganado el Nobel de Economía por sus aportes a la Teoría del Capital Humano, ese concepto que el economista de Chicago se atrevió a formular en los años sesenta y que fue transformado en un valor social tres o cuatro décadas después, adquiere, en Argentina, el estatus de Ministerio. Previo a eso, La Libertad Avanza —el partido político que llevó al gobierno a su líder, Javier Milei—, proponía en su “Plan de Gobierno (2023-2027)”, presentado durante la campaña electoral, que:

Una de las grandes innovaciones que implementaremos en nuestra gestión es la reforma completa de los ministerios de Salud, Desarrollo Social, Trabajo y Educación en un solo Ministerio de “Capital Humano” para atacar de manera conjunta el problema del desarrollo adecuado de *los argentinos en situaciones precarias*.

Queremos que quede bien claro una cosa: *los argentinos que dependen de la asistencia estatal para sobrevivir* son las víctimas del sistema. Hasta tanto la Argentina no haya adoptado el modelo económico de la libertad que permita la creación de riqueza, la generación de trabajo y el bienestar social, eliminar la asistencia social es un crimen. Esto aplica tanto en materia de planes sociales, como salud, educación y demás.¹¹

11 Véase, “Plan de Gobierno (2023-2027)” en: <https://mileni2023.com.ar/propuestas/capital-humano> [nuestro énfasis]. Otra de las “grandes innovaciones” presentadas por el candidato Milei en este plan de gobierno fue la de promover un “sistema de *vouchers*” para la educación para que “los argentinos sigan teniendo educación sin costo pero puedan elegir en qué instituciones se forman sus hijos”. A este respecto, en 1992, justo antes de las elecciones presidenciales en los Estados Unidos, Gary Becker afirmaba en una de sus columnas en *Business Week*: “Para aumentar la productividad de la economía estadounidense y su competitividad en los mercados mundiales, el Presidente Bush [padre] y el Gobernador Clinton ofrecen planes rivales para invertir más en la cualificación, formación y demás capital humano de los trabajadores estadounidenses. Ambos candidatos prestan considerable atención a la reforma de la educación. (...) El Gobernador Clinton apoya una mayor competencia solo entre las escuelas públicas, mientras que el Presidente aboga por un sistema de *vouchers* para usar según la

A partir de esta breve propuesta cabe preguntarse ¿qué es “lo humano” del Ministerio de Capital Humano? ¿Qué debe entenderse por “capital humano” en el Ministerio de Capital Humano? O, en otros términos, ¿coincide lo que entiende Gary Becker por “capital humano” con lo que entiende por tal la propuesta del presidente argentino, Javier Milei?

Sin la posibilidad de entrar aquí en un análisis detallado del uso que cada uno da a estos conceptos, lo que merecería una investigación específica, permítasenos, en forma apenas preliminar, señalar algunas disonancias. Para Milei, a partir de lo que formulaba en su propia propuesta de gobierno, la gestión de la salud, el trabajo, la educación y el desarrollo social por parte del Estado parece tener un carácter supletorio y un sentido asistencial hasta que la economía se recomponga y el mercado pueda funcionar solo, sin el apuntalamiento del Estado. Por eso se enfoca —o al menos esa era la propuesta electoral— en “los argentinos en situaciones precarias”, aquellos que “dependen de la asistencia estatal para sobrevivir”. Se abandona así toda política de desarrollo global para el país, considerando a toda su población en su conjunto y valorizando el “capital humano” existente. Mientras que para Becker, “ninguna nación puede prosperar en el mundo moderno sin invertir en su gente” (1996b, p. 8), para Milei, una vez recompuesta la economía, serán los propios agentes económicos y sus familias los responsables de estas inversiones. Según Becker,

La productividad de las economías modernas depende en gran medida de las inversiones en la adquisición de conocimientos y competencias. [...] La educación, la capacitación en el trabajo y en institutos especializados, y los gastos para mejorar la salud contribuyen al capital humano. El capital humano forma parte de la riqueza de las naciones en la misma medida que las fábricas,

elección propia de quienes los reciben, financiado por el gobierno y que incluiría también a las escuelas privadas” (Becker, 1992a, p. 10).

las viviendas, la maquinaria y el resto del capital físico. De hecho, los economistas estiman que el capital humano representa mucho más de la mitad de toda la riqueza de Estados Unidos y otras naciones económicamente avanzadas. [...] Estados Unidos tiende a gastar más que otras naciones en conocimiento y competencias de alto nivel porque su economía es la más avanzada del mundo. (1996b, p. 8).

Argentina, en cambio, hace todo lo contrario: tiende a gastar menos, concentrando buena parte del ajuste presupuestario del Estado en áreas que están bajo la gestión del nuevo Ministerio de Capital Humano y también en las áreas vinculadas al desarrollo de la ciencia y la tecnología que, curiosamente, no están dentro de su órbita. Para tomar solo un ejemplo, el presupuesto para las universidades nacionales en 2024, primer año de la gestión del presidente Milei, se proyectaba en un estudio reciente como el más bajo frente al Producto Interno Bruto (nominal) de ese año, ubicándose en torno de un tercio del del año anterior, 2023.¹² Al mismo tiempo, la inversión hecha por el país durante décadas en la formación de “capital humano” es totalmente descuidada, desmantelando instituciones de ciencia y técnica y promoviendo la mal llamada “fuga” de cerebros. Vemos así que la retórica del “capital humano” y su supuesto valor para el crecimiento y desarrollo del país no se condice con la realidad de la gestión de este gobierno —en otras palabras: el homenaje a Becker parece contradecir al homenajeado. Pero quizás lo más llamativo de la creación de este Ministerio es que no haya llamado la atención ni suscitado debate público —al menos, hasta donde hemos podido constatar— el que áreas como educación, trabajo o seguridad social hayan quedado incluidas bajo el concepto de “capital humano”. Esto, lamentablemente, parece confirmar nuestra tesis de que el “capital humano” fue convertido en un valor social

¹² Según el estudio “Situación Presupuestaria. Financiamiento de las Universidades Nacionales. Informe de Análisis de la Ejecución Presupuestaria al 30 de junio del 2024” elaborado por el IEC-CONADU, basado en fuentes del Ministerio de Hacienda actualizados al 15/07/2024, <https://iec.conadu.org.ar/wp-content/uploads/2024/07/Informe-Situacion-Presupuestaria-al-30-de-junio-de-2024.pdf>.

que hemos internalizado de tal manera que no nos resulta extraño, ni motivo de cuestionamiento, a la hora de pensar la realidad en la que vivimos.

Referencias bibliográficas

- Becker, Gary S. (1992a). The Human-Capital Debate: Advantage, Bush. *Business Week*, 12/10/1992, p.10.
- Becker, Gary S. (1992b). When the wake-up call is from the Nobel Committee. *Business Week*, 2/11/1992, p.10.
- Becker, Gary S. (1993). *Human Capital: a Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. 3rd ed. The University of Chicago Press. (Trabajo original publicado en 1964).
- Becker, Gary S. (1996a). *Accounting for Tastes*. Harvard University Press.
- Becker, Gary S. (1996b). Human capital: one investment where America is way ahead. *Business Week*, 11/03/1996, p. 8
- Bourdieu, Pierre (1989). *La noblesse d'État, grandes écoles et esprit de corps*. Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1993). *Cosas dichas*. (Margarita Mizraji, Trad.). Editorial Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. (Horacio Pons, Trad.). Ediciones Manantial.
- Dardot, Pierre; Laval, Christian (2009). *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. La Découverte.
- Galbraith, John K. (1972 [1958]), *A sociedade afluyente*. (Jaime Monteiro, Trad.). Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2. ed.
- Johnson, Harry G. (1960). The Political Economy of Opulence. *Canadian Journal of Economics and Political Sciences*. (26), pp. 552-564.
- López Ruiz, Osvaldo (2004). *O ethos dos executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo*. Tesis de Doctorado. Universidade Estadual de Campinas. Recuperado de <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2004.317463>.
- López Ruiz, Osvaldo (2007a). *Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo: Capital humano e empreendedorismo como valores sociais*. Azougue.
- López Ruiz, Osvaldo (2007b). *Ethos empresarial: el “capital humano” como valor social*. *Estudios Sociológicos* del Colegio de México. 25 (74), pp. 399-425.
- López Ruiz, Osvaldo (2013). La “empresa” como modo de subjetivación. *Confluencia*. 6 (13), pp. 119-145.
- López Ruiz, Osvaldo (2024). A “burocracia managerial”: management e neoliberalismo na experiência Argentina recente. En F. Jardim, O. López Ruiz, P. Méndez (org.). *Governamentalidades latino-americanas: tramas entre colonialidade e neoliberalismo*. FEUSP, pp. 43-72.

- Mincer, Jacob (1958). Investment in Human Capital and Personal Income Distribution. *Journal of Political Economy*, (66), pp. 281-302.
- Nicholson, J. S. (1891). The living capital of the United Kingdom. *The Economic Journal*, 1, pp. 95-107.
- Schultz, Theodore W. (1959). Investment in man: an economist view. *The Social Service Review*, 33, (2), pp. 109-117.
- Schultz, Theodore W. (1961). Investment in human capital. *American Economic Review*. 51, (1), pp. 1-17.
- Shaffer, Harry G., (1961). Investment in human capital: comment. *The American Economic Review*. 51 (1), pp. 1026-1035.
- Solow, Robert. (1956). A Contribution to the Theory of Economic Growth. *Quarterly Journal of Economics*. 70 (1), pp. 65-94.
- Solow, Robert. (1958). A Skeptical Note on the Constancy of Relative Shares. *The American Economic Review*. 48 (4), pp. 618-631.
- Wiseman, Jack. (1965). Cost-benefit analysis in education. *The Southern Economic Journal*. (32), pp. 1-12.

Liberalismo, política y economía. La crítica de Raymond Aron a Friedrich Hayek

Liberalism, Politics and Economy. Raymond Aron's Critique of Friedrich Hayek

Bruno Vendramin *

Fecha de Recepción: 26/02/2025

Fecha de Aceptación: 27/05/2025

Resumen: El presente artículo examina la crítica realizada por el filósofo francés Raymond Aron (1905-1983) al pensamiento del economista austriaco Friedrich Hayek (1899-1992). En primer lugar, se reseña la relación de carácter personal que mantuvieron en Londres durante la segunda guerra mundial. Luego, se reconstruye el contexto histórico de lo que se ha denominado como “desencuentro” entre el liberalismo político y el económico en los años de la guerra fría. En este marco, Aron, desde una perspectiva política, critica a Hayek por mantener un enfoque excesivamente economicista. A diferencia de Hayek, el pensador francés reivindica las demandas igualitarias de la tradición socialista y considera positiva la intervención del Estado en la economía. Por otro lado, Aron considera que la noción de libertad de Hayek resulta abstracta por concebirla sólo como ausencia de coacción. Asimismo, Aron sostiene que la libertad es un concepto fundamentalmente plural y, en particular, que no puede reducirse al ámbito económico, como supone Hayek. También se explica la dialéctica que existe para Aron entre la libertad y el poder. Finalmente, se destacan algunos aspectos del pensamiento de Aron para reflexionar sobre la actualidad.

Palabras clave: Raymond Aron – Friedrich Hayek – liberalismo – política – economía

Abstract: This article examines the critique by the French philosopher Raymond Aron (1905-1983) of the thought of the Austrian economist Friedrich

* Abogado por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC); Magister en Derecho Público por la Universidad de Barcelona (UAB) y Ayudante Docente de la Facultad de Derecho en la Universidad de Buenos Aires (UBA). ORCID: 0000-0003-3414-0637. Correo electrónico: brunovendraminn@gmail.com

Hayek (1899-1992). First, the personal relationship between them in London during the Second World War is reviewed. It then reconstructs the historical context of what has been called the “misunderstanding” between political and economic liberalism during the Cold War years. In this framework, Aron, from a political perspective, criticizes Hayek for maintaining an excessively economistic approach. Unlike Hayek, the French thinker vindicates the egalitarian demands of the socialist tradition and considers state intervention in the economy to be positive. On the other hand, Aron considers that Hayek's notion of freedom is abstract because he conceives it only as the absence of coercion. Aron also argues that freedom is a fundamentally plural concept and that it cannot be reduced to the economic sphere, as Hayek assumes. The dialectic that exists for Aron between freedom and power is also explained. Finally, some aspects of Aron's thought are highlighted for reflect on current events.

Keywords: Raymond Aron – Friedrich Hayek – Liberalism – Politics – Economy

Raymond Aron (1905-1983) fue uno de los intelectuales más importantes del siglo XX. Su obra y sus intervenciones públicas resultan claves para la teoría filosófica, política y sociológica, y tuvo una destacada influencia en los debates políticos y culturales de la segunda mitad de dicho siglo en Europa y, principalmente, en Estados Unidos.¹ Aron se interesó y escribió sobre múltiples disciplinas, estableciendo un diálogo fecundo entre ellas: navegó continuamente entre la filosofía y la sociología, la política y la economía, la historia y las relaciones internacionales (Laleff Ilieff & Soprano, 2019). Por este motivo, resulta muy difícil –además de infructuoso– encasillar su obra en alguno de estos saberes y calificarlo de filósofo, sociólogo, cientista político, internacionalista, etc. También conjugó singularmente estas disciplinas académicas con el oficio del periodismo, que practicó desde la década del treinta hasta su muerte. “Observador comprometido” (Aron, 1983) del tiempo que le tocó vivir, intervino en casi todos los debates de su época y una parte nada desdeñable de sus escritos está

¹ Resulta llamativo que, en América Latina y particularmente en Argentina, Aron no ha sido demasiado leído y su repercusión en los debates públicos ha sido limitada.

compuesta por opiniones sobre la coyuntura francesa e internacional. Con el correr de las décadas, su obra sigue conservando una vigorosa actualidad y continúa editándose, comentándose y traduciendo.² Sin duda, Aron ya es un “clásico” (Panebianco, 2005).

De espíritu liberal, europeísta y cosmopolita, en la esfera intelectual francesa de la mitad del siglo XX fue una figura solitaria: estuvo alejado de la izquierda francesa y el marxismo, ideologías predominantes en la cultura política de la época (con sus distintas variantes). En este sentido, resulta adecuada la calificación del historiador británico Tony Judt (2014, pp. 199-264) sobre la vida y la persona de Aron: “*insider* periférico”. El significado de esta expresión radica en que Aron fue un pensador que perteneció a los círculos intelectuales franceses de pleno derecho, pero, por diferentes razones, sostuvo posiciones contrarias a las corrientes intelectuales de entonces. En esencia, fue un “*insider*” porque constituyó una figura central de la intelectualidad francesa; fue colega y amigo de Sartre, Merleau-Ponty, Malraux, Weil, Kojève y Nizan; estudió filosofía en Alemania y en la *École Normale Supérieure*; participó activamente en los debates de su época como periodista –en *Combat*, *Le Figaro* y *L’Express*– y escribió en las revistas más prestigiosas; fue profesor en las universidades de Burdeos y Toulouse, la Escuela Nacional de Administración, el Instituto de Estudios Políticos de París y la Sorbona y, posteriormente, en la *École Pratique des Hautes Études* y en el *Collège de France*, centros educativos de las élites francesas.

A pesar de que Aron formó parte del *establishment* intelectual francés, “su inflexible anticomunismo hizo de Aron una persona poco grata en los *bien pensant* círculos intelectuales académicos desde 1947 hasta los primeros años setenta” (Judt, 2014, p. 250). Al mismo tiempo, dado su cultivo de la prudencia política y su característico desdén por los extremos ideológicos, se ha dicho que Aron fue un “observador sagaz entregado apasionadamente a la democracia liberal cuando todo el encanto parecía pertenecer a sus enemigos de la derecha y la izquierda” (Bloom, 1991, p. 251). Aislado intelectualmente de la *intelligentsia* francesa, Aron defendió un

² Por ejemplo, en los últimos años la editorial española Página Indómita ha traducido y publicado buena parte de la obra de Aron.

liberalismo “en solitario” (Elía Mañú, 2014) que, mientras ponía énfasis en los derechos del individuo y la democracia liberal y descreía de las soluciones radicales, nunca descuidó las demandas igualitarias de la tradición socialista.

En simultáneo, también mantuvo notorias diferencias con pensadores liberales y/o de derecha, como por ejemplo el economista austríaco Friedrich Hayek (1899-1992), a quien criticó con vehemencia, como muestra el presente artículo. En efecto, el objeto del próximo recorrido argumentativo es reconstruir, desde una perspectiva histórico-política, la crítica aroniana al liberalismo de Hayek. Para esto, primero se analizará sucintamente el vínculo que entablaron ambos en los años de la segunda guerra mundial. A continuación, se explicará la trama histórica del liberalismo político y económico de la segunda mitad del siglo XX y las distintas posturas que mantuvieron sobre el liberalismo: el objetivo es elucidar la crítica de naturaleza política –o, si se quiere, filosófico-política– que Aron efectuó al pensamiento de Hayek, al que calificaba de individualista, economicista y antipolítico.³ Asimismo, se explicará el rol que Aron asignó al Estado, la igualdad y los derechos económicos y sociales. Hecho esto, se continuará con la interpretación de Aron sobre el concepto de libertad y se revisarán los argumentos sobre porqué consideraba limitada e inconsistente la visión hayekiana. También se reconstruirán las razones por las cuales para el francés –al contrario de Hayek– la libertad es un concepto plural y heterogéneo que está indisolublemente ligado al poder. Por último, en la conclusión se presentará un balance de las ideas expuestas y se destacarán algunos elementos de la reflexión de Aron para pensar el presente.

Raymond Aron y Friedrich Hayek: dos intelectuales en tiempos de guerra

Como ocurre con la mayoría de intelectuales, resulta imposible sustraerse del contexto

³ Cabe aclarar que Aron no se ocupó de todo el pensamiento de Hayek, sino que su crítica se concentra en el liberalismo, el problema de la libertad y sus consecuencias.

histórico, político y económico cuando uno se aproxima a la obra de Aron y Hayek. Por esta razón, conviene subrayar algunos elementos comunes en los perfiles biográficos e intelectuales de ambos. En primer lugar, los dos fueron pensadores que integran la familia del liberalismo, pero ofrecieron interpretaciones disímiles del mismo y del concepto libertad. Otra característica que compartieron fue la de haber sido anticomunistas –Aron (1985, p. 709) decía que practicaba un “anticomunismo sistemático”–, reacios a toda forma de revolución y críticos acérrimos de los totalitarismos (González Cuevas, 2010). Como vivieron en una misma época, la trayectoria de los dos estuvo atravesada por los grandes acontecimientos del siglo XX: el derrumbe de las democracias liberales –por ejemplo, la de Weimar, donde Aron se encontraba estudiando en Colonia a principios de los años treinta y Hayek cerca, en Austria–, la segunda guerra mundial, los totalitarismos nazi y soviético; y en la posguerra la reconstrucción europea, la amenaza nuclear, el ascenso del Estado de Bienestar y las tensiones políticas, económicas y militares de la Guerra Fría. Con Karl Popper e Isaiah Berlin, Aron y Hayek integran lo que se ha denominado el grupo de “liberales de la Guerra Fría” (Châton, 2024, pp. 14-15).

En términos personales, Aron conoció de cerca al economista austríaco. En primer lugar, se encontraron en París, en 1938, en el coloquio Walter Lippmann, donde varios intelectuales europeos y norteamericanos se reunieron con el objetivo de renovar el liberalismo, y en el que también se definieron propuestas sobre lo que, años después, se constituirá como neoliberalismo (Foucault, pp. 160-161). Aron ofició como secretario general del coloquio. Posteriormente y de acuerdo al relato que podemos leer en sus *Memorias* publicadas al final de su vida, durante su primera estancia en Londres en 1940 –luego de exiliarse del París ocupado por las tropas nazis, alistarse en las *Fuerzas Francesas Libres* y ser redactor jefe de la revista *La France Libre*, publicación que expresaba las ideas gaullistas– frecuentó “a los economistas liberales del *Reform Club*: Lionel Robbins, Fr. Von Hayek, algunos más, con los que cené casi todos los jueves durante los años de la guerra” (Aron, 1985, p. 163). Recordemos que Hayek había llegado a Londres desde Viena en 1931. Con Robbins “acogieron” a Aron con

una “generosidad” de la que guardaba un “grato recuerdo” (Aron, 1985, p. 185). Así, en los años de la guerra Aron entabló con Hayek una relación personal que podría calificarse como cercana.

Por otro lado, en el plano teórico, Hayek le valía a Aron (2017c, p. 112) “empatía y estima” porque era un “no-conformista por excelencia” y tenía una “inteligencia vigorosa” (Aron, 1997, p. 191), sobre todo al defender posiciones liberales en *Camino a la servidumbre*, escrito en 1943, época de los totalitarismos. Hayek era un no-conformista porque “al defender la causa del individualismo liberal va a contracorriente y sabe que ha elegido la soledad” (Aron, 2017c, p. 112). Para Aron la crítica de Hayek a la planificación estatal tenía algo de fecunda y simpatizaba con algunos aspectos de ella, sobre todo con lo que tenía que ver con la conexión entre la libertad política y la económica o, dicho con otras palabras, con la imbricación entre un gobierno liberal y la economía de mercado (Mahoney, 2024, pp. 234-235). Ahora bien, lamentaba que la visión crítica de Hayek “por sus excesos se debilite a sí misma” (Aron, 2017c, p. 120). En efecto, de esta hipótesis nace la crítica aroniana: sostenía que el pensamiento de Hayek era extremo⁴, conservador y que su filosofía tenía ingredientes fatalistas, en tanto sostenía que toda forma de socialismo o planificación conduciría a formas autoritarias o totalitarias y, por ende, a la consecuente eliminación de las libertades. Aron aborrecía los fatalismos: de aquí también surge su fuerte crítica a la ideología marxista que realizó a lo largo de su vida, a la que más de una vez calificó de “religión secular” (Aron, 2018).

En virtud de su pertenencia a la tradición del realismo político, Aron rechazaba el liberalismo ortodoxo de Hayek porque “a veces los liberales, como los marxistas, tienden a creer que el orden del mundo podría reconciliar nuestras aspiraciones con la realidad” (Aron, 1997, p. 212). En consecuencia, Hayek sostenía una especie de “marxismo invertido” (Châton, 2024, p. 30), puesto que, además del fatalismo,

⁴ En un programa de televisión, en 1982 –tiempo de pleno apogeo neoliberal con los gobiernos de Thatcher en Inglaterra y Reagan en Estados Unidos–, Aron declaró que Hayek “es un liberal extremo desde el punto de vista económico y que, a la vez, desde el punto de vista político, es un conservador” (cit. en Châton, 2024, p. 58). Desde una perspectiva liberal, Judith Shklar (2020) también consideraba que el pensamiento de Hayek era fatalista y conservador.

compartía con Marx –aunque desde el otro extremo, claro está– un mismo postulado: descreían fuertemente de la necesidad del Estado en la sociedad. Ahora bien, es importante precisar que la crítica aroniana al pensamiento hayekiano “no es de inspiración socialista ni reaccionaria. Es, si se quiere, una discusión entre liberales” (Mansuy, 2015, p. 55). Pero para apreciar adecuadamente la crítica de Aron a Hayek es necesario ahondar en las concepciones del liberalismo que sostuvieron en el contexto de la guerra fría.

Política y economía en la guerra fría: la crítica de Aron al liberalismo de Hayek

Existe una clara acentuación en el elemento distintivo desde el cual Aron y Hayek se acercaron al liberalismo: el primero, desde lo político (González Cuevas, 2010); el segundo, desde la economía. La primacía del elemento político sobre la economía es, entre otras cosas, lo que más separa Aron de Hayek, y desde donde despliega la mayor parte de su crítica: el intelectual francés creía que lo político nunca puede subordinarse a la economía porque atañe a la esencia misma del ser humano (Molina Cano, 2006; 2013) y, por esta razón, siempre reconoció la primacía y la autonomía de lo político (Aron, 2017a; 2017b, pp. 139-185). En este sentido, Aron observaba que el liberalismo hayekiano era de carácter economicista, individualista y de tendencia antipolítica: para el pensador francés, Hayek no podía pensar la lucha por el poder, la condición trágica y conflictiva de los hombres –imposible de erradicar– y cuestiones claves como la guerra, la diplomacia y las relaciones internacionales, la historia de las naciones, la cuestión del colonialismo, etc.

Para Aron, un pensador como Hayek no lograba ver que las decisiones económicas son, en última instancia, *políticas*: es decir, atañen a cómo una sociedad y un determinado sistema de producción –el capitalista occidental o el comunista de la Rusia soviética, los que tenía frente a sí cuando reflexionaba sobre estos problemas– organiza y distribuye la riqueza, la producción de bienes y servicios, originan mayor o

menor igualdad, pretenden garantizar derechos o corregir injusticias naturales, etc. En consecuencia, de acuerdo con Jerónimo Molina Cano, uno de los lectores españoles más sutiles de la obra de Aron, “muy poco tiene pues que ver el liberalismo político de Aron (...) con el liberalismo economicista de los *Austrian Economics*, radicalmente impolítico. Le separa de esta corriente su incapacidad para representarse la autonomía y legitimidad de lo político en la historia” (Molina Cano, 2012, pp. 251-252). Algo parecido ha sostenido Pierre Manent (2021, pp. 22-23): el liberalismo economicista de Hayek tiende a “volver superflua a la política”, planteo absolutamente inaceptable para Aron.

En el fondo, esto es consecuencia de que el economista austríaco era para Aron (1996, p. 2019) un “individualista ontológico y metodológico.” Según Aron, para Hayek todas las explicaciones político-económicas remiten exclusivamente a acciones y decisiones individuales de los sujetos. Y es a partir de estas decisiones que se desarrolla espontáneamente el orden político, el mercado, la cooperación social, el Estado, la educación, las leyes. Al mismo tiempo, para Hayek (1986) ni la sociedad, sus grupos o instituciones son independientes de los individuos: de aquí el rechazo de Hayek por todo lo que tenga que ver con lo colectivo, lo estatal y lo público, y también por saberes que estudian precisamente los fenómenos colectivos como la sociología, la historia, la etnología, etc. Para Aron estos saberes revisten una importancia decisiva para comprender la sociedad. Y, al mismo tiempo, siempre prefirió situarse “en la vía de en medio”, ya que consideraba que no había que “sacralizar” las decisiones individuales porque a menudo estaban “determinadas” y “manipuladas” (Aron, 1996, pp. 232-233) por hechos sociales y/o colectivos.

Más en general, la visión del liberalismo de Aron y el liberalismo de Aron debe encuadrarse, siguiendo nuevamente a Molina Cano (2009, pp. 109-116), en el “desencuentro crónico” al final de la segunda guerra mundial entre el liberalismo político y el liberalismo económico: por ejemplo, los autores pertenecientes a la corriente del ordoliberalismo alemán de los años 30 –Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, Alfred Müller-Armack– como los integrantes de la *Escuela*

austríaca de economía –Von Mises, Von Wieser, Hayek– creían que, salvando las debidas diferencias de perspectivas, la reconstrucción del liberalismo a la que aspiraban debía provenir de la economía y del rol fundamental del mercado como institución natural del orden social (como es conocido, en la década del setenta ambas corrientes serán el soporte ideológico del neoliberalismo). En cambio, Aron, quien fue el principal renovador del liberalismo político francés del siglo XX⁵, defendió la democracia liberal y la economía de tipo capitalista –pero a la vez criticó el excesivo economicismo a la Hayek–, precisamente desde el análisis de lo político, el poder y las instituciones. Si bien el mercado tiene un rol importante para Aron, no creía “en su presunta superioridad intrínseca como principio de organización de la sociedad” (Aguilar, 1999, p. 12).

Además, los itinerarios del liberalismo de Aron y de Hayek fueron muy distintos: por un lado, como ha escrito el propio Aron, su liberalismo “partió de la crítica de Marx, pasó por la lectura de Max Weber [...] Al final, descubrí a Tocqueville” (2021a, p.4). A Marx, Weber y Tocqueville debe agregarse Montesquieu, Kant, Pareto y el historiador liberal Élie Halévy. Por esto, la fuente del liberalismo de Aron se construyó en base a la interpretación singular que hizo del pensamiento político occidental, el análisis sociológico de la modernidad y el especial interés que tuvo por Tocqueville.⁶ Mientras que el liberalismo de Hayek se nutre de raíces diferentes: además de su formación como economista, sus influencias más significativas provienen de Locke, Tucker, Burke, Smith y Lord Acton (Hayek, 2011b; Vergara Estévez, 2009). Al mismo tiempo, en sus años de formación se encontró con dos profesores que lo influyeron decisivamente: Von Wieser y Von Mises; luego, en la década del treinta, fue profesor de la *London School of Economics* y se vinculó estrechamente con Lionel Robbins, referente del liberalismo británico que se oponía fuertemente a Keynes.

Por otra parte, Aron (2018, p. 15) quien una vez se definió como “un keynesiano

⁵ Renovación que se vio impulsada durante la década del setenta mediante la creación por parte de Aron de las revistas *Contrepoint* y *Commentaire* (Bonfreschi, 2016). En esta tarea lo acompañaron un grupo de intelectuales: Jean Claude Casanova, Pierre Manent, Alain Besançon, entre otros.

⁶ Si bien es cierto que tanto Aron como Hayek reivindicaron a Tocqueville, Aron resaltó la dimensión republicana de su pensamiento, mientras que Hayek lo interpretó principalmente como un liberal en lucha contra el socialismo (Châton, 2024, pp. 46-47).

con ciertas inclinaciones al liberalismo”⁷, creía que pensadores como Hayek no prestaban la suficiente atención, dado su exacerbado individualismo, al rol del Estado. En el medio de los “treinta años gloriosos” del capitalismo y del consenso socialdemócrata basado en una fuerte intervención estatal, Aron creía en las ventajas de las políticas sociales a cargo del Estado. Pensaba que desde la segunda guerra los países occidentales no habían conocido “depresiones comparables a las de los años treinta; la tasa de crecimiento del producto nacional ha superado en todos los países, incluso en la Gran Bretaña, la tasa media observada en el curso del siglo pasado y durante los primeros decenios del siglo XX” (Aron, 1997, p. 241). La democracia liberal y el Estado de Bienestar le parecían “el mejor compromiso entre las diversas libertades que la sociedad moderna ambiciona dar a los hombres” (Aron, 2017c, p. 112) y creía que su nexo se había demostrado como una herramienta idónea para el progreso de las naciones.

En lo que hace a la cuestión de los derechos y las libertades, creía que el “liberal no rechaza ni en principio ni de hecho la mayoría de los derechos económicos y sociales” (Aron, 1997, p. 222) y que “la legislación social tiende a contener el azar social atenuando sus rigores extremos” (Aron, 1997, p. 265). En efecto, Aron intentó compatibilizar la libertad y la igualdad (Aron, 2021b, pp. 45-85; Freschi, 2009, pp. 47-49). Por lo tanto, pretendió conjugar la exigencia de las libertades individuales típicas de la tradición liberal con las demandas igualitarias de la tradición socialista. Para ponerlo en términos teóricos, Aron rescató de Tocqueville su defensa de las libertades individuales –públicas y privadas– y no ignoró la crítica de Marx a las libertades formales en nombre de las libertades reales. En opinión de Daniel Mahoney, Aron “aceptará la afirmación marxista de que la libertad real importa [...] No obstante, la preocupación por las libertades reales no requiere (en realidad debería imposibilitar) un ataque a las libertades formales” (2024, p. 171).

⁷ Nicolas Baverez (2005) ha señalado que Aron fue uno de los primeros autores en Francia en reconocer la importancia de la obra fundamental de Keynes: la *Teoría general del empleo, el interés y el dinero* (1936).

Refiriéndose explícitamente a Hayek, Aron (2017c, p. 120) dijo que ignoraba “la fuerza de las reivindicaciones igualitarias.” Mientras Aron veía con buenos ojos al Estado de Bienestar y las demandas igualitarias, Hayek (2011a) era de la idea de que cualquier forma de intervención estatal y/o planificación económica –establecer regulaciones, fijar controles cambiarios, la fiscalidad progresiva, la inversión estatal, la obra pública, asegurar políticas de salud, educación, vivienda– pondría en riesgo a las sociedades porque constituiría un camino sin retorno a resultados autoritarios o totalitarios, por lo que, para él, el Estado de Bienestar constituía un Estado potencialmente totalitario (Steinmetz-Jenkins, 2021); era el primer paso hacia el camino de la servidumbre. En este sentido, tan extrema era la visión de Hayek que hasta el gobierno del partido laborista británico representaba un peligro (Judt, 2012, pp. 326-327). Pero además todo lo que se haga en pos de la distribución de recursos, o lo que se conoce como justicia social no tenía ningún sentido, ya que para él resultaba un concepto totalmente “vacío” (Hayek, 1989) e implicaba la intervención coercitiva del Estado en las relaciones económicas, paso previo a la anulación de la libertad individual. Así, se ha afirmado que Hayek defiende una “justicia conmutativa aplicada únicamente a la igualdad ante la ley”, mientras que Aron promueve “una justicia conmutativa aplicada a la igualdad jurídica y a la igualdad política, a la que añade una justicia distributiva aplicada a la igualdad social” (Châton, 2024, pp. 66-67).

Por último, Aron identificó una ventaja adicional del Estado social que mejoraría la condición de las naciones occidentales y que debe enmarcarse en su pertenencia a la tradición del realismo político. Aron creía que las políticas sociales podían neutralizar los intentos de revolución y, simultáneamente, propagar en los trabajadores una especie de “escepticismo político” (González Cuevas, 2012). Dicho de otra manera: el Estado de Bienestar, además de representar una opción de progreso material para los ciudadanos, podía funcionar como un dique de contención ante los proyectos revolucionarios (que Aron impugnó siempre). En esta dirección, autores como Josep Fontana (2013) han afirmado que el miedo a la revolución fue una de las bases del despliegue del Estado de Bienestar: con el objetivo de frenar los cambios

radicales, las clases propietarias y grupos económicos –con el arbitraje de los Estados– pactaron derechos socioeconómicos con los trabajadores, quienes presionaban con el apoyo de los sindicatos. Años después, en la década del ochenta, con el ascenso del neoliberalismo –proceso del cual Hayek fue un protagonista decisivo– las élites económicas y ciertos actores políticos rompieron el equilibrio alcanzado en el Estado de Bienestar, disciplinaron a los trabajadores y eliminaron las regulaciones para garantizar la acumulación ilimitada del capital (Harvey, 2007).

La definición liberal de la libertad: coacción, normas y mandatos

No parece exagerado afirmar que las principales categorías del pensamiento político occidental como poder, soberanía, Estado, constitución, república, ley, etc. poseen, siguiendo a Carl Schmitt (2009, pp. 60-62) –de quien Aron fue un atento lector–, un sentido eminentemente polémico y su significado ha sido objeto de disputa una y otra vez con el correr de los siglos. Entre otras razones, esto se debe a que los conceptos políticos tienen múltiples acepciones y guardan, en su interior, buenas dosis de equivocidad. Por supuesto, la palabra libertad no es una excepción. Más aún: pareciera que contiene una imprecisión considerable. En lo que aquí interesa, Aron ofreció una interpretación particular de este concepto y, en paralelo, consideraba que Hayek tenía una visión abstracta y limitada para comprenderla en toda su complejidad.

El primer texto en el cual Aron abordó la filosofía hayekiana de forma reflexiva y relativamente sistemática lo constituye una reseña de un libro ciertamente esencial para el liberalismo económico del siglo XX –y, en especial, para el neoliberalismo–: *Los fundamentos de la libertad*, que Hayek publicó en 1960. No cabe duda de que, juntamente con *Camino de servidumbre* (1945) y *Derecho, legislación y libertad* (1973-1979), *Los fundamentos de la libertad* se ubica entre las obras más importantes de Hayek. El artículo escrito por Aron (2024, pp. 73-115), titulado “La definición liberal de la libertad”, apareció en la *Archives Européennes de Sociologie* en 1961. Este

artículo representa el lugar donde el liberalismo político aroniano se devela “de modo particularmente nítido en contraste con la doctrina hayekiana” (Mansuy, 2015, p. 55; Manent, 2021, pp. 22-23).

El punto de partida de Aron consiste en dilucidar el significado y el alcance de la palabra libertad. En primer lugar, ¿qué entendió Hayek por libertad? Fundamentalmente, la definió como la “ausencia de coacción” (Hayek, 2014, pp. 29-54), es decir, como aquel estado en el cual la esfera privada de los hombres resulta libre de interferencias externas; cuando pueden obrar tomando decisiones propias – utilizando, en efecto, la propia inteligencia, capacidad y conocimiento– y sin hacerlo bajo las órdenes o presiones de un tercero. Dicho de otra manera: según Hayek (2014, pp. 52-53) es libre quien no es un instrumento en la consecución de los fines o propósitos de otro; quien actúa siguiendo sus propios planes, proyectos y objetivos. Para el economista austríaco la “coacción tiene lugar cuando las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro; cuando las acciones del agente no tienden al cumplimiento de sus fines, sino al de los de otro” (Hayek, 2014, p. 286).

De lo dicho se sigue que la libertad para Hayek es un concepto inequívocamente negativo: haciéndose eco de la conocida distinción de Isaiah Berlin (2014) entre libertad negativa y libertad positiva, el economista austríaco creía que, como la paz, la seguridad o la tranquilidad, la libertad es negativa porque se define en contraste con otro estado, es decir, la coacción. En consecuencia, el concepto de libertad para Hayek depende de la coacción: ésta es el reverso que indica cuándo existe libertad y cuándo no; es la medida o criterio para determinar quién es libre y quién no. Pero además de ser un concepto negativo, la libertad para Hayek es indivisible, singular, la libertad *es una*: al definirla como ausencia de coacción, descarta explícitamente que la libertad pueda confundirse con otros fenómenos como el poder, la voluntad, la capacidad o, por ejemplo, la libertad de una nación respecto de otra. De acuerdo con Hayek, existe *la*

libertad y no las libertades.⁸ Como se explicará más abajo, Aron creía que la libertad es un concepto de naturaleza fundamentalmente plural.

La visión hayekiana de la libertad le resultaba a Aron sumamente abstracta. En primer término, existen múltiples casos en los que las personas se someten a la voluntad o dirección de otros: por ejemplo, el ciudadano que elige realizar el servicio militar, o el jesuita que enajena voluntariamente su libertad en una orden religiosa. Hayek admitiría que, en estos supuestos, es difícil sostener que ambos sean libres, pues en su actuar responden a las directrices de otro, esto es, estarían eligiendo la servidumbre. Pero Aron (2024, p. 82) señala que esto tiene escaso valor analítico, porque el militar “cree en las causas por las que lucha” y “confía en sus oficiales: no experimentará ningún sentimiento de opresión.” Ahora bien, también tenemos el caso del soldado rehén de una potencia extranjera que, claramente, *no es libre*, pues está constreñido a la voluntad u órdenes de otros. O téngase en cuenta el caso del trabajador: actúa bajo las órdenes de un empleador y no elige ni sus métodos ni los objetivos de la empresa, pero no afirmaríamos que siempre *elige* no ser libre o que está coaccionado. Así las cosas, el pensador francés sostenía que resultaba necesario prestar debida atención al “sentimiento o percepción de la libertad” –como, por ejemplo, el caso del jesuita– que tienen los sujetos, el cual en buena medida depende de las épocas, la moral, las costumbres, la herencia recibida y las circunstancias políticas, sociológicas, históricas y económicas.

Por estos motivos, Aron postulaba que la libertad de la que hablaba Hayek cuando hace hincapié en la esfera privada libre de coacción no era otra cosa que la libertad “del empresario o del consumidor” (Aron, 2017c, pp. 116-118), en tanto el empresario requiere la libre iniciativa individual para emprender e invertir en medios de producción; por su parte, el consumidor precisa una esfera para escoger libremente determinados bienes o servicios y en qué gastar su dinero o patrimonio. Por lo expuesto,

⁸ Huelga decir que se expone brevemente el núcleo básico de la libertad hayekiana porque la crítica de Aron se enfoca en él; naturalmente, no se pretende reconstruir todos los argumentos, problemas y ramificaciones de la concepción de Hayek.

la libertad para Hayek quedaba circunscrita prioritariamente al ámbito económico y, por ello, resultaba limitada para comprender la dinámica de la vida en común y diferentes situaciones de libertad/coacción como la del jesuita, el trabajador o el militar. En consecuencia, el problema de la filosofía hayekiana para Aron radica en que la definición de coacción termina siendo abstracta e indeterminada, porque Hayek supone que es una situación objetiva y fácilmente identificable, además de que prescinde de las circunstancias concretas. Por el contrario, para Aron la libertad “no es un hecho que podamos objetivar, sino sobre todo el producto de la relación subjetiva de un individuo con la realidad” (Châton, 2024, p. 36). En esta dirección, Aron escribió que para Hayek habría coacción

tan pronto como hay enajenación del derecho de decisión y de acción personal [...] o bien dicha coerción solo comienza cuando el individuo, *en contra de su voluntad*, se convierte en instrumento de otro y cede ante este por temor al castigo [...] No cabría decir que el individuo es libre, ya que no elige su objeto, su proyecto incluso sus medios, pero tampoco se podría decir que está constreñido u oprimido, ya que reconoce la necesidad o (y) legitimidad de las órdenes que acata. (Aron, 2024, pp. 83).

Por su parte, la estrategia argumentativa del autor de *Camino de servidumbre* para sortear este tipo de objeciones consiste en introducir una importante distinción: la de normas generales o abstractas y mandatos específicos (Hayek, 2014, pp. 317-347). En efecto, para el economista austríaco las normas que tienen carácter general minimizan y limitan la coacción porque *a priori* no están dirigidas a nadie en particular sino a todos, gobernantes y gobernados –por lo que, en el fondo, Hayek identifica la libertad con la obediencia a las leyes generales–, dejando a los individuos amplios márgenes de libertad personal; mientras que las órdenes o mandatos específicos tienden a agrandarla, pues tienen como objetivo garantizar los propósitos personales y/ concretos de quien las formuló. Por este motivo, para Hayek cuantas menos leyes existan y más generales

y abstractas sean resulta, más beneficioso para la sociedad.

No obstante, a Aron esto le parecía problemático: ¿la obediencia a la ley general implica siempre la libertad y las órdenes específicas entrañan necesariamente coacción? En múltiples ocasiones, las normas generales pueden ser fuertemente opresivas o injustas y ser la expresión de los intereses de grupo determinado (Aron, 2024, p. 86). En otras palabras: pueden estar revestidas de generalidad, legalidad y legitimidad democráticas, pero contener mandatos específicos –ya sea de forma transparente u oculta– que transmitan la voluntad de otro u otros. Piénsese en las leyes fiscales: en principio, son generales, abstractas y no apuntan a nadie en particular, “pero no por ello dejan de representar [en los términos de Hayek] una forma de coacción, ya que hacen servir los ingresos de las personas a los fines planteados por el Estado, es decir, por otras personas” (Aron, 2024, p. 92). Al mismo tiempo, ya se señaló que el obrero que trabaja en una empresa y que recibe permanentemente órdenes específicas no implica que no sea libre: es cierto que en ocasiones puede serlo, pero en otras no serlo. Aron consideraba débil la argumentación de Hayek porque no toda orden específica implica coerción, ni todo sometimiento a reglas generales garantiza la libertad (Mansuy, 2015, pp. 58-59). En resumen, la crítica de Aron señala el carácter “demasiado abstracto y dogmático de los fundamentos filosóficos que Hayek propone para las sociedades libres” (Châton, 2024, p. 38).

Por otro lado, Aron atacó la distinción hayekiana entre norma general y mandato específico desde el horizonte de la política exterior. Como se dijo al inicio, a lo largo de su vida Aron se interesó especialmente por las cuestiones estratégicas y las relaciones internacionales. Prueba de ello son obras como *El gran cisma* (1948), *La tragedia argelina* (1957), *Paz y guerra entre las naciones* (1962), *El gran debate. Iniciación a la estrategia atómica* (1963), *La república imperial. Los Estados Unidos en el mundo* (1973), *Pensar la guerra. Clausewitz* (1976), *En defensa de la libertad y la Europa liberal* (1977), *Los últimos años del siglo* (1984), entre otras. Refiriéndose al economista austríaco, dijo que “como la mayoría de los liberales, no se ocupa de la política exterior” (Aron, 2024, p. 98). Aun cuando los dos coincidían en que el objetivo

de una sociedad libre debía ser la limitación del gobierno de los hombres y el aumento del gobierno de las leyes –uno de los pilares del liberalismo y del *rule of law*–, Aron (2024, p. 97) creía que no se podía hacer caso omiso al hecho de que “la gestión de las relaciones exteriores les corresponde, y no puede dejar de corresponderles, a uno o unos pocos hombres.” Consecuencia de su enfoque realista de la política, para Aron la dirección de la política exterior se encuentra en cabeza de los poderes ejecutivos: “en cuestiones de paz y guerra los hombres siempre son gobernados por otros hombres” (Aron, 2024, p. 101). De esta manera, la libertad hayekiana como ausencia de coerción resultaba para Aron demasiado endeble: en la política exterior los ciudadanos siempre estarían obedeciendo órdenes concretas de los gobernantes y, por lo tanto, estarían coaccionados –no serían libres– porque no se cumplen las normas generales. Esto constituye una especie de contrasentido. Por esto, se ha afirmado que la crítica de Aron a Hayek “está ampliamente influenciada por su visión realista de la política” (Panebianco, 2022, p. 135).

¿La libertad o las libertades? La pluralidad del concepto y su relación con el poder

Anteriormente, se explicó que Aron juzgó abstracta la idea de libertad hayekiana, puesto que la ausencia de coacción le parecía un criterio deficiente para entenderla en todos sus matices. Cabe precisar que Aron analizó las libertades desde una perspectiva histórica y empírica. Por ejemplo, en uno de sus libros más significativos sobre el asunto, *Ensayo sobre las libertades* (1965), emprendió una lectura histórica del problema de la libertad en los siglos XVIII y XIX con eje en las obras de Tocqueville y Marx –de los que bien podría afirmarse que eran sus filósofos preferidos–, y su tránsito hacia las sociedades industriales (Aron, 2017c). Más aún: nunca pretendió “elaborar una teoría general de las libertades para todas las sociedades” (Aron, 2021b, p. 52). Llegados hasta aquí, con el objetivo de comprender globalmente la concepción de Aron en torno a la libertad, debemos plantear algunos interrogantes: ¿qué implica la libertad

para Aron? En nuestra vida en sociedad, ¿en todo momento somos libres? ¿Existe *la libertad* –única e indivisible, como opinaba Hayek– o *las libertades* –en plural–? Adelantándonos, dado que Aron supone la pluralidad del concepto, ¿cuáles son y en qué categorías o conjuntos las agrupó? Y, sobre todo, ¿qué relación tiene la libertad con el poder? O, para utilizar sus propias palabras, ¿cuál es su “dialéctica intrínseca”?

En primer término, cabe subrayar que Aron pensaba que, para que un sujeto pueda ejercer tal o cual libertad, necesariamente deben darse una serie de restricciones o prohibiciones a otro, es decir, a terceros. Esto quiere indicar que, por ejemplo, si quiero ir al templo a rezar –libertad de culto–, acudir a un partido político para afiliarse –libertad política–, asistir a una manifestación pública –libertad de reunión–, hace falta una prohibición que impida a otra persona a ejercer esa libertad determinada, es decir, vedar que un tercero obstaculice una libertad. En sus propias palabras: “no hay libertad para hacer algo, o para alguien, que no implique a cambio una restricción o una prohibición para hacer otra cosa o para otra persona” (Aron, 2021b, p. 48). En efecto, toda libertad tiene como reverso una limitación o prohibición, puesto que las leyes reconocen ciertas libertades a ciertos individuos, mientras que se las prohíben a otros; un individuo no es libre con relación a determinados actos –los prohibidos por las leyes– y, al mismo tiempo, es libre con relación a múltiples actos que les fueron prohibidos a otros. Al decir de Aron, toda “ley retira ciertas libertades a unos, pero al mismo tiempo confiere algunas libertades a otros o a todos” (2017c, p. 189). Esta primera aproximación a la noción de libertad de Aron implica una serie de consecuencias filosóficas y políticas que debemos indagar.

La primera de ellas es que, cuando los individuos pueden elegir entre esta o aquella actividad, hacer o no hacer tal cosa, como la libertad se ejerce respecto de esa actividad específica, lo importante radica en que “disfrutamos de determinadas libertades, pero jamás lo hacemos de todas” (Aron, 2021b, p. 47). Apoyándose en el análisis de Félix E. Oppenheim (2012), profesor de ciencia política en la Universidad de Stanford que en 1961 publica un libro titulado *Dimensiones de la libertad* –en el que, justamente, abordó la libertad desde múltiples dimensiones sociales–, Aron

sostenía que la libertad era una relación entre varios individuos y que, en su ejercicio, está compuesta de acciones y restricciones, poderes e impedimentos, facultades y obligaciones (Aron, 2017c, pp. 186-188). Aron aseguraba que los hombres viven permanentemente insertos en un complejo tejido de libertades y exigencias, actividades y proscripciones. En este sentido, las diferencias con Hayek son evidentes: el economista austriaco definía a la libertad desde una sola dimensión –la coacción, la ausencia de interferencia de terceros– como si fuera *toda la libertad* y constituiría la clave para saber cuándo hay libertad y cuándo no. En cambio, el problema de la libertad para Aron es mucho más amplio y complejo porque, siguiendo a Oppenheim, incluye múltiples dimensiones.

Al mismo tiempo, en la vida en sociedad las mayores restricciones o prohibiciones son impuestas por el Estado mediante normas (aunque Aron, como sociólogo, no deja de observar que también existen las prohibiciones morales y sociales). En consecuencia, para Aron la libertad requiere necesariamente de la actividad estatal. Esto resulta central para dilucidar la concepción de libertad aroniana y, a la par, lo separa rotundamente de Hayek. ¿Qué significa esto? En esencia, que la libertad o, mejor dicho, las libertades, existen porque el poder público “las reconoce y las garantiza a los individuos” (Aron, 2021b, p. 53). No hay libertades por fuera del Estado en el sentido de que se definen gracias a él –y además delimita sus restricciones– cuando son reconocidas y positivizadas en las leyes; en simultáneo, existen contra él, pues como indica la historia las libertades, sobre todo las individuales, se concibieron en la modernidad para poner un freno a los potenciales abusos del poder estatal. Para dar un ejemplo, piénsese en la libertad de expresión: al tiempo que la mayoría de los Estados occidentales la consagra como un derecho, también tiene como objetivo proteger de la censura que puedan hacer los gobiernos de turno o funcionarios públicos.

Otra consecuencia significativa del vínculo que establece Aron entre libertad, actividad y restricción es la del carácter plural de las libertades: para Aron (1997, pp. 232-233; 2015, pp. 62-70; 2017c, pp. 187-188; 2021b, pp. 47-53) existen *las libertades* y no *la libertad*. Al tiempo que se abstuvo de proveer una definición general de la

libertad, a diferencia del economista austriaco Aron creía que era falso que la libertad sea *una* e indivisible, o que pueda predicarse en singular: primero porque no existe algo así como una libertad por excelencia y, segundo, porque no contamos con una fórmula, criterio o patrón analítico (Aron, 2021, p. 204; Mansuy, 2015, pp. 67-68) que permita definir el contenido de la libertad en todo tiempo y lugar, sin atender a las circunstancias históricas concretas: los significados de lo que entendemos por libertad en lo que Aron denominaba como regímenes “constitucionales-pluralistas”⁹ son objeto de permanente diálogo y disputa (Aron, 1997, 232-233). Ahora bien, como suponía el carácter plural de la libertad, es oportuno reseñar brevemente de qué manera las agrupó.

En la última conferencia que pronunció en el *Collège de France*, en 1978, Aron (2021b, pp. 53-61) distinguió tres conjuntos o categorías de libertades: 1) las “libertades personales”, en la cual incluyó a la seguridad o protección de los individuos, la libertad de movimiento, la libertad del consumidor y la libertad del empresario y, por último, la libertad de religión y expresión; 2) las “libertades políticas”, que comprenden la libertad de participar, votar, protestar y reunirse; y 3) las “libertades sociales”, es decir, la seguridad social, el derecho a la salud, la educación, la libertad sindical, el derecho a la vivienda. Los tres conjuntos no se superponen con la clásica distinción, de la que Aron se hace eco desde Tocqueville y Marx, entre las libertades “formales” y las libertades “reales”, entre la dialéctica del liberalismo tradicional y la crítica marxista. Lo que interesa señalar aquí son dos elementos específicos del análisis de Aron que están ausentes en Hayek: el primero es el carácter heterogéneo y diverso de las libertades; el segundo es que estas categorías para Aron (2021b, pp. 64-65) revisten un carácter eminentemente histórico, pues representan la evolución desde el siglo XVIII hasta el XX de las libertades en los regímenes constitucionales-pluralistas. Y, en este sentido, la libertad para Aron es a la vez plural e histórica porque es fruto de yuxtaposiciones y

⁹ Si bien no podemos ahondar en este concepto, Aron lo entendió como el sistema que combina un “gobierno ejercido según las reglas constitucionales” y una “competición organizada entre individuos y partidos para obtener el ejercicio del poder” (Aron, 2017c, p. 212).

principios diferentes: libertades formales y libertades sociales que, a su vez, fueron producto de luchas políticas, crisis y conflictos sociales (Baverez, 2005, pp. 86-87).

Por otro lado, está la cuestión del poder. Uno de los objetos centrales de reflexión de la teoría filosófica, política y sociológica de Aron lo constituyó el fenómeno del poder. ¿Por qué es importante para el análisis de la libertad? Básicamente, por dos cuestiones: primero, en las sociedades capitalistas existen innumerables redes de poder porque son desigualitarias, contradictorias y abundan los intereses divergentes (Aron, 2021b, pp. 74-77). De hecho, Aron siempre criticó las tendencias filosóficas que rechazaban o aborrecían del poder. En segundo lugar, porque al establecer un vínculo estrecho entre libertades y prohibiciones, acciones y restricciones, creía que el problema de la libertad “se vuelve inseparable del poder” (Aron, 2017c, p. 202), es decir, no puede comprenderse el uno sin el otro; no pueden examinarse escindidos. Incluso definió su liberalismo como “un pluralismo de libertades y poderes” (Aron, 2021b, p. 77). En contraposición al economista austriaco, que postulaba que la libertad como poder era “una “confusión” (Hayek, 2014, pp. 41-45) y “aliada” del socialismo (Hayek, 2011a, p. 70), para Aron entre la libertad y el poder existe una “dialéctica intrínseca.” ¿Sobre qué ejes pivota esta dialéctica, este pluralismo de libertades y poderes?

Siguiendo el razonamiento de Aron, la dialéctica entre la libertad y el poder está dada porque la libertad de unos implica automáticamente la dependencia de otros, esto es, la libertad está sujeta permanentemente a relaciones de poder. Si bien anteriormente se explicó que la libertad consiste en una amalgama entre libertad y prohibición, capacidad y obediencia, no es posible omitir su abordaje desde la perspectiva del poder. Las situaciones que ofreció como ejemplos de esta dialéctica son múltiples: en las que denominaba “sociedades industriales avanzadas” (Aron, 1965), el empresario tiene el poder de contratar y también el poder de despedir; el sindicato que consigue mejoras salariales para los trabajadores está obteniendo mayores márgenes de libertad para ellos pero, a la vez, los obliga a que se adhieran a su sindicato; los gobernantes dependen de los ciudadanos el día de los comicios y los ciudadanos dependen en buena medida de las políticas públicas. Un régimen de libertad implica una “distribución menos desigual

del poder gracias a un sistema complejo de dependencia de los gobernantes con respecto a los gobernados y no solamente de los gobernados con respecto a los gobernantes” (Aron, 2017c, p. 192). Aron creía que en una sociedad nadie tiene todo el poder como para neutralizar el poder de otro (salvo, quizá, en una tiranía perfecta, régimen que para un realista político como él era inútil teorizar). En resumen, todos estos actores conforman una compleja red en la cual se pone en marcha –no sin tensiones, pujas, conflictos y violencia– una madeja de poderes y libertades, capacidades y sujeciones.

Conclusiones

El objetivo del artículo fue reconstruir histórica y conceptualmente la crítica que Aron efectuó al pensamiento de Hayek sobre el significado y los alcances de la libertad. Esto implicó examinar cuestiones clave como sus posturas sobre el liberalismo, el estatuto de la política y el rol de la economía. En un primer momento se reseñó la relación personal que entablaron en Londres durante la época de la segunda guerra mundial. Años después, ya en tiempo de la guerra fría, se puso de relieve el desencuentro entre el liberalismo político y el económico, y cómo, desde una perspectiva eminentemente política, Aron criticó a Hayek por ignorar lo político, debido a una visión individualista y economicista extrema. Además, se expuso que Aron consideraba necesaria la intervención del Estado en la economía –sin llegar a impulsar una economía de tipo comunista–, a fin de alcanzar mayores niveles de igualdad: como liberal, uno de sus propósitos fue defender la importancia de las libertades formales, pero, al rescatar ciertos elementos de la crítica marxista, no desatendió las libertades reales (en términos teóricos, lo hizo mediante la lectura de Tocqueville y Marx). Luego, se mostró que, para comprenderla en todas sus dimensiones, la noción de libertad de Hayek le parecía deficiente: la ausencia de coacción –criterio que juzgaba abstracto y ahistórico– no puede explicar un concepto de naturaleza plural, heterogénea, histórica y diversa como la libertad. El último paso del recorrido argumentativo fue exponer cómo la libertad

gravita en un complejo entramado de poderes y restricciones, capacidades y prohibiciones.

¿Qué elementos del pensamiento de Aron sobre el liberalismo, la libertad y el poder –en el marco de la crítica a Hayek– son útiles para comprender el mundo actual? Naturalmente, el contexto histórico, político, económico, cultural y sociológico de las ideas de Aron es muy distinto al nuestro. Para visualizar esto, basta con prestar atención a los acontecimientos de su época sobre los que se posicionó: las sociedades industriales, el colonialismo, la revolución, la guerra fría, el marxismo, el Estado de Bienestar, etc. Y es evidente que el sistema de producción que Aron tenía frente a sí dista sobremanera de ser el actual: la transformación del capitalismo industrial –que predominó hasta la década del ochenta, momento de ascenso del neoliberalismo– a un modelo basado centralmente en las finanzas, las comunicaciones y las tecnologías resulta innegable. Pero esto no impide tirar de los hilos argumentativos aronianos para volver inteligibles ciertos hechos del presente. Como ha señalado Mahoney (2024, pp. 215-260), el pensamiento de Aron ha adquirido una “permanente contemporaneidad.”

En primer lugar, al contrario de Hayek, el liberalismo aroniano se caracterizó por la prudencia, la moderación y estar despojado de dogmatismos. En un mundo en el que proliferan los extremos ideológicos, los proyectos radicales que socavan los cimientos de los regímenes constitucional-pluralistas y las políticas sociales, y múltiples formas de hacer política que utilizan la violencia discursiva –como se verifica por parte de sendos líderes políticos actuales–, el liberalismo de Aron consiste en una interpelación serena y realista para apartarse de las verdades incontestables, las narrativas excluyentes y los liderazgos mesiánicos. Se ha señalado acertadamente que “nada más lejano a Aron que la motosierra, la estridencia o la arrogancia de quien cree saberlo todo. El liberalismo de Aron se distinguía por su enfoque reflexivo y profundo, alejado de posturas dogmáticas y de simplificaciones cómodas” (Pérez de Arce, 2025). Además, la defensa de Aron de los regímenes constitucional-pluralistas, el necesario rol del Estado, la primacía otorgada al factor político y la lucha por la igualdad como horizonte político advierte y rechaza los excesos que provoca el dominio de la economía

en los asuntos humanos, como ocurre en la economía neoliberal actual y de la que Hayek fue su principal representante. El pensador francés sugiere que ninguna comunidad política deseable puede asentarse exclusivamente sobre relaciones económicas: “en una democracia los individuos no son solamente personas privadas sino también ciudadanos” (Aron, 1983, p. 265).

Al mismo tiempo, puede destacarse la actualidad de la dialéctica intrínseca que estableció Aron entre la libertad y el poder. Quizás en ningún momento de la historia como el presente los individuos estuvieron tan sujetos por fuerzas, procesos y mecanismos tecnológicos, algorítmicos, financieros y hasta sanitarios que no pueden controlar, conocer ni manejar. En una época marcada por un (neo) capitalismo tecnológico dominado por la información, los datos y la actuación concentrada de las *big tech* (Varoufakis, 2024), el sujeto se encuentra permanentemente asediado por la dinámica que emana de estas fuerzas. Ahora bien, también es cierto que, a diferencia de antaño, el individuo dispone de herramientas, poderes y capacidades que antes no tenía: el acceso casi ilimitado al conocimiento y a las tecnologías –como la inteligencia artificial, con los riesgos que comporta–, nuevas formas de participación política, luchas por nuevos derechos y la producción de nuevas técnicas y saberes. En suma, la dialéctica aroniana puede constituir un valioso instrumento analítico para comprender el entramado de libertad y sujeción en la presente etapa del capitalismo.

Por último, otro aspecto actual de la visión aroniana radica en la política exterior: cuando critica a Hayek en este punto, es decir, su hipótesis acerca de que el manejo de las relaciones internacionales está en cabeza de hombres concretos y que las normas son relegadas conserva una poderosa actualidad. Si se observa la política internacional actual se puede advertir que las convenciones jurídicas son dejadas a un lado y priman las decisiones basadas en intereses específicos, a su vez ejecutadas por sujetos específicos –gobernantes, funcionarios diplomáticos, grupos paramilitares y/o terroristas, etc.–, y en las cuales recurrentemente se utiliza la violencia. Al decir de Aron (1997, p. 356), “la ausencia de policía, el derecho de recurrir a la fuerza, la pluralidad de los centros de decisión autónoma, la alternancia y continuidad de la paz y de la

guerra”, constituyen rasgos característicos de las relaciones exteriores. Téngase en cuenta, por ejemplo, la guerra ruso-ucraniana o el conflicto palestino-israelí actual, en los cuales se produjeron las situaciones descriptas. Ahora bien, Aron tampoco pensaba que las relaciones exteriores eran un juego ciego de poder y de violencia o una mera reproducción de la ley de la selva entre los Estados (Mahoney, 2024, pp. 237-239), ya que creía en las instancias de cooperación internacional, los valores comunes y las obligaciones mutuas.

En conclusión, el liberalismo de Aron convoca a un permanente cuidado de las instituciones democráticas, la defensa del pluralismo y el rechazo del dogmatismo, la revalorización de la política, el respeto por los derechos y las libertades, el compromiso con la igualdad y la responsabilidad cívica.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, Enrique (1999). Democracia y libertad en el pensamiento de Raymond Aron. *Eseade*, (31), pp. 1-45.
- Aron, Raymond (1965). *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial* (Antonio Valiente, Trad.). Seix Barral.
- Aron, Raymond (1983). *El observador comprometido* (Amanda Forns de Gioia, Trad.). Emecé.
- Aron, Raymond (1985). *Memorias* (Amanda Forns de Gioia, Trad.). Alianza Editorial.
- Aron, Raymond (1996). *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France* (Sergio René Madero Báez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Aron, Raymond (1997). *Estudios políticos* (María Antonia Neira de Bigorria, Trad.). Fondo de cultura económica.
- Aron, Raymond (2015). *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución* (Luis González Castro, Trad.). Página Indómita.
- Aron, Raymond (2017a). *Democracia y totalitarismo* (Luis González Castro, Trad.). Página Indómita.
- Aron, Raymond (2017b). *Dimensiones de la conciencia histórica* (Luis González Castro, Trad.). Página Indómita.
- Aron, Raymond (2017c). *Ensayo sobre las libertades* (Ricardo Ciudad Andreu, Trad.). Alianza Editorial.
- Aron, Raymond (2018). *El opio de los intelectuales* (Luis González Castro, Trad.). Página Indómita.
- Aron, Raymond (2021a). Alexis de Tocqueville. *Pensamiento Político*, (14), pp. 1-6.

- Aron, Raymond (2021b). *Libertad e igualdad* (Luis González Castro, Trad.). Página Indómita.
- Aron, Raymond (2024). *La definición liberal de la libertad. Crítica de la obra de F. A. Hayek* (Luis González Castro, Trad.). Página Indómita.
- Baverez, Nicolas (2004). Pensar la libertad a la luz de las guerras y revoluciones del siglo XX. Raymond Aron. *Cuadernos de pensamiento político FAES*, (2), pp. 75-102.
- Baverez, Nicolas (2005). *Raymond Aron: Un moraliste au temps des idéologies*. Flammarion.
- Bonfreschi, Lucia (2016). Ripensare la Francia e l'Europa durante la détente: gli intellettuali liberali francesi negli anni settanta. *Memoria e Ricerca* (1), pp. 57-78.
- Berlin, Isaiah (2014). *Dos conceptos de libertad*. Alianza Editorial.
- Bloom, Allan (1991). *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente* (Alberto Bixio, Trad.). Editorial Gedisa.
- Châton, Gwendal (2024). ¿Liberalismo o democracia? Raymond Aron, lector de Friedrich Hayek. En Aron, Raymond. *La definición liberal de la libertad. Crítica de la obra de F. A. Hayek* (pp. 11-73). Página Indómita.
- Elía Manú, Oscar (2014). Raymond Aron. Un liberalismo en solitario. *La Ilustración liberal*, (58).
- Fontana, Josep (2013). *El futuro es un país extraño*. Pasado & Presente.
- Foucault, Michel (2007). *El nacimiento de la biopolítica* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Freschi, Simonetta (2009). Il liberalismo di Raymond Aron: una concezione politica ed esistenziale. *Esercizi Filosofici*, (4), pp. 38-54.
- González Cuevas, Pedro (2010). Hayek, Popper y Aron: tres liberales ante el fundamentalismo democrático. *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, (99).
- González Cuevas, Pedro (2012). Raymond Aron y España. *Revista de Estudios Políticos*, (157), pp. 13-44.
- Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (Ana Varela Mateos, Trad.). Akal.
- Hayek, Friedrich (2011a). *Camino de servidumbre* (José Vergara, Trad.). Alianza Editorial.
- Hayek, Friedrich (1989). El atavismo de la justicia social. *Estudios públicos*, (36), pp. 181-193.
- Hayek, Friedrich (1986). Individualismo. El verdadero y el falso. *Estudios públicos*, (22), pp. 1-28.
- Hayek, Friedrich (2014). *Los fundamentos de la libertad* (José Vicente Torrente Secorún, Trad.). Unión Editorial.
- Hayek, Friedrich (2011b). *Los principios de un orden social liberal* (Juan Marcos de la Fuente, Trad.). Unión Editorial.
- Laleff Iliieff, Ricardo & Soprano, Germán (2019). Raymond Aron, intérprete del siglo XX. *Cuestiones de Sociología*, (20), pp. 1-13.

- Judt, Tony (2014). *El peso de la responsabilidad* (Juan Ramón Azaloe, Trad.). Taurus.
- Judt, Tony (2012). *Pensar el siglo XX* (Victoria Gordo del Rey, Trad.). Taurus.
- Mahoney, Daniel (2024). *Raymond Aron. Una introducción* (Andrea Torres, Trad.). Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Manent, Pierre (2021). La política como ciencia y como preocupación. En Aron, Raymond. *Libertad e igualdad* (pp. 9-41). Página Indómita.
- Mansuy, Daniel (2015). Liberalismo y política. La crítica de Aron a Hayek. En Ortúzar, Pablo y Ortúzar, Santiago (Eds.). *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado* (pp. 53-77). Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Molina Cano, Jerónimo (2009). La política y su grandeza sombría. Notas sobre el realismo político de Raymond Aron. *Revista Enfoques*, (10), pp. 107-138.
- Molina Cano, Jerónimo (2006). Le primat du politique. El realismo político de Raymond Aron. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, (16), pp. 205-229.
- Molina Cano, Jerónimo (2013). *Raymond Aron, realista político. Del maquiavelismo a la crítica de las religiones seculares*. Sequitur.
- Molina Cano, Jerónimo (2012). Realismo político y crítica de las religiones seculares en Raymond Aron. En Herrero, Monserrat (Ed.). *Religion and the Political* (pp. 249-269). Georg Olms Verlag.
- Oppenheim, Félix (2012). *Dimensions Of Freedom. An Analysis*. Literary Licensing LLC.
- Panebianco, Ángelo (2005). Raymond Aron, un clásico contemporáneo. *Metapolítica: la mirada limpia de la política*, (40), pp. 32-35.
- Panebianco, Ángelo. (2022). “Realismo político y liberalismo.” En Corbetta, Juan Carlos y Piana, Ricardo Sebastián (Comps.). *El realismo político. Ensayos y autores sobre el realismo político* (pp. 127-136). Prometeo.
- Pérez de Arce, Rodrigo (2025). Raymond Aron, liberal triste. *El País*.
- Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político* (Rafael Agapito, Trad.). Alianza Editorial.
- Shklar, Judith (2020). *After Utopia: The Decline of Political Faith*. Princeton University Press.
- Steinmetz-Jenkins, Daniel (2021). Raymond Aron, Friedrich Hayek, and “The Third World”: An Alternative History of the End of Ideology Debate. *Humanity*, (3), pp. 241-264.
- Varoufakis, Yanis (2024). *Tecnofeudalismo* (Marta Valdivieso, Trad.). Ariel.
- Vergara Estévez, Jorge (2009). La concepción de hombre de Friedrich Hayek. *Polisemia*, (8), pp. 59-72.

Neoliberalismo y política. Consideraciones sobre el pensamiento de Frédéric Lordon

Neoliberalism and politics. Considerations on the thought of Frédéric Lordon

Alejo Cappelletti*

Fecha de Recepción: 12/03/2025

Fecha de Aceptación: 03/06/2025

Resumen: El artículo propone un acercamiento al pensamiento político del economista y filósofo francés Frédéric Lordon para describir la relación entre los conceptos de “política” y “neoliberalismo” en su obra. Asimismo, pretende contribuir a un campo de lecturas que llevan a cabo una crítica de la dominación en el capitalismo contemporáneo. En primer lugar, se explora su propuesta de un “estructuralismo de las pasiones” y sus consideraciones sobre los afectos desde una perspectiva spinozista, para luego centrarse en las críticas al individualismo y la autosuficiencia como pilares del imaginario neoliberal actual. Asimismo, se destaca el concepto de política como “ars affectandi”, entendiéndolo como una apuesta de Lordon de teorizar una política contra-neoliberal que busca impugnar aquellas formas de actuar, sentir y pensar impregnadas en cada individuo en pos de explorar nuevas afecciones comunes. El análisis conceptual permitirá finalmente comprender cómo el autor francés intenta reflexionar sobre una política más allá del neoliberalismo en este tiempo de incertidumbre, y develar por qué confía aún en el espacio de la política como invención de lo imprevisible, como potencia de lo común para producir movimientos en direcciones inéditas.

Palabras

clave: Neoliberalismo — política — dominación — contemporaneidad

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Rosario (UNR). Doctorando en Ciencia Política (UNR). Integrante del grupo de estudios “Lecturas en Filosofía y Teoría Política” (Left-Pol) y del Centro de Estudios en Teoría Política y Social (CETePoS), ambos radicados en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales (UNR). ORCID: 0009-0008-9609-9573. Correo electrónico: alejocappelletti5@gmail.com

Abstract: *This article proposes an approach to the political thought of the french economist and philosopher Frédéric Lordon in order to describe the relationship between the concepts of “politics” and “neoliberalism” in his work. Also, it aims to contribute to a group of readings that criticizes domination in contemporary capitalism. First, it explores his proposal of a “structuralism of passions” and his considerations on “affects” from a spinozist perspective. Therefore it focuses on his criticisms of individualism and self-sufficiency as pillars of the current neoliberal imaginary. Additionally, it highlights the concept of politics as “ars affectandi”, understanding it as Lordon’s attempt to theorize an anti-neoliberal politics that seeks to challenge the ways of acting, feeling, and thinking embedded in each individual in order to explore new common affections. The conceptual analysis will ultimately allow us to understand how the french author seeks to ponder over politics beyond neoliberalism in this time of uncertainty and to reveal why he still trusts in the political sphere as the invention of the unpredictable, as the power of the common to generate movements in incredible directions.*

Keywords: *Neoliberalism — Policy — Domination — Contemporaneity*

En este artículo¹ proponemos adentrarnos en el pensamiento político del economista y filósofo francés Frédéric Lordon para describir la relación entre los conceptos de “política” y “neoliberalismo” (Aragües & Canavera, 2017, pp. 9-24). Los escritos de Lordon que disponemos para su análisis son limitados puesto que a la fecha gran parte de su obra se encuentra publicada únicamente en su idioma original. Aun así, consideramos que, para los fines del presente trabajo, los textos disponibles en español componen un buen material representativo de la obra de Lordon que buscaremos estudiar a lo largo de los párrafos que siguen.

Los escritos de Lordon articulan un encuentro entre sociología, teoría política y filosofía, colocando como autores centrales a P. Bourdieu, E. Durkheim, K. Marx y L.

¹ El presente artículo forma parte de un trabajo de investigación más amplio sobre las formas autoritarias del neoliberalismo que incluyó la elaboración y presentación de la Tesis de grado de la Licenciatura en Ciencia Política (UNR) así como también la presentación del plan de trabajo para el Doctorado en Ciencia Política (UNR).

Althusser, pero, sobre todo, centrándose en la filosofía de Spinoza como un pilar básico de toda su reflexión teórica. Sus indagaciones, como veremos, parten de la ontología spinozista y de sus consideraciones sobre los afectos para postular una crítica a la dominación en el capitalismo contemporáneo (mediante la observación de una institución específica como lo es la relación salarial) y una nueva comprensión de la política, de sus posibilidades y de su porvenir. En este sentido, nos moveremos por momentos en un plano de análisis más “estructural” y por momentos en otro más “coyuntural”. Los primeros apartados apuntarán a presentar el pensamiento de Lordon y los fundamentos teórico-políticos de sus aportes, para finalizar el artículo en un registro ligado a sus reflexiones sobre el momento actual y a su mirada sobre la política.

Una pregunta fundamental guiará todo nuestro recorrido: la pregunta por el “devenir tiránico” del capital en la contemporaneidad. Como veremos, esa expresión es utilizada por Lordon para describir el modo de operar del capitalismo neoliberal, y nos servirá también como una guía para comprender la forma en el cual se configura y se actualiza la relación entre “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento de nuestro autor.

Cabe aclarar, asimismo, que nos limitaremos a analizar estrictamente aquellas cuestiones de la obra de Lordon que nos acerquen a conocer lo que nuestro autor entiende por “política” y por “neoliberalismo”, a sabiendas de que el presente trabajo no tiene como objetivo indagar en otras temáticas que se alejen del camino propuesto. Por este motivo, los siguientes apartados entrecruzarán aportes, ideas, conceptos y pasajes extraídos de los escritos de Lordon que se organizan en función del análisis conceptual que pretendemos efectuar y por lo tanto no siguen el orden cronológico de su publicación.

Finalmente, el presente artículo pretende realizar un aporte a una gran literatura que estudia críticamente las mutaciones del capitalismo neoliberal en la actualidad y que se pregunta por las formas históricas que ha asumido el neoliberalismo en tanto racionalidad y en tanto proyecto político de neutralización de la igualdad (Dardot & Laval, 2013; Brown, 2024; Dardot et al, 2024).

Afectos y deseos: por un estructuralismo de las pasiones

Para Lordon, “la sociedad anda según los deseos y los afectos” (2018, p. 7), puesto que “los afectos son la materia misma de lo social y, más concretamente, el tejido de la política” (2017, p. 33). Pero ¿a qué se refiere Lordon cuando habla de “afectos”? ¿Por qué los considera importantes para pensar el movimiento de la sociedad o, dicho de un modo más amplio, para pensar la política?

Como hemos dicho más arriba, Lordon recupera la filosofía de Spinoza como una brújula, como un faro que arroja luz en su intento de proponer una “teoría anti-subjetiva de los afectos”. Contrariamente a una cierta idea ordinaria que entiende a los afectos como lo propio por excelencia del sujeto, como aquella parte emocional del comportamiento humano que debe ser dominada por una supuesta parte racional, Lordon hará un llamado a superar la (incorrecta) antinomia entre emociones y estructuras. Dicho de otro modo, buscará hablar de los afectos evitando caer en un “individualocentrismo” que considera como sujeto a un individuo libre y autodeterminado en el marco de una postura que olvida el efecto de las estructuras y las fuerzas sociales. Pero su propuesta teórica va más allá de un estructuralismo a secas; por ello, intenta discutir a su vez aquellos supuestos estructuralistas que no resuelven la “incapacidad histórica”, esto es, la posibilidad de pensar las transformaciones y el movimiento mismo de la historia. Dice Lordon:

Existen individuos y ellos experimentan afectos. Pero esos afectos no son otra cosa que el efecto de estructuras en las cuales los individuos son introducidos. Y los dos extremos de la cadena [individuos apasionados y estructuras sociales impersonales], considerados incompatibles, pueden al fin ser combinados para dar lugar a algo así como un *estructuralismo de las pasiones*². (2018, pp. 11-

² En cursiva en el original.

12).

Ahora bien, si pretendemos acercarnos a la propuesta lordoneana sobre los afectos y los deseos debemos, pues, volver a algunos conceptos centrales de la filosofía spinozista, explicitados en la *Ética*. Spinoza denomina allí *conatus* al esfuerzo de cada cosa singular por perseverar en su ser. El *conatus* es la potencia de obrar, es la fuerza de existir, es la energía fundamental que habita los cuerpos y los pone en movimiento. Y añade Lordon, siguiendo a Spinoza en su *Ética*: esa energía que pone a los cuerpos en movimiento, cuando se trate de la realidad propiamente humana, será la energía del *deseo*. De esta manera, Lordon señala que “ser es ser un ser de deseo” (2015, p. 23).

El deseo entonces aparece como la determinación a actuar de esa fuerza para persistir en la existencia, que define la esencia de cada individuo. Y el deseo, en la filosofía spinozista, es siempre en acto (Abdo Férrez, 2020); esto quiere decir que tanto cuando se padece como cuando se actúa se está deseando porque hay un esfuerzo por continuar existiendo. Es por ello que para Spinoza el alma se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida y es consciente de ese esfuerzo. Como dice Spinoza en *Ética*, III, 9, esc.:

Ese esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna, si no es la de que el “deseo” se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apeteceemos y deseamos. (1980,

p. 131).

Ahora bien, si el deseo es una determinación a actuar, podríamos preguntarnos, ¿qué es lo que determina el deseo? Spinoza lo dirá en las Definiciones de los afectos, 1, en *Ética*, III: “El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como *determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella*” (1980, p. 171)³.

Volvemos entonces a la pregunta que hacíamos al comienzo de este apartado: si, como dice Lordon, la sociedad anda según los deseos y los afectos es porque hay una determinación de uno hacia el otro: la determinación del deseo se da por las afecciones (y los afectos). Pero los afectos, en el pensamiento de Spinoza, lejos están de ser entendidos como meras “emociones”⁴ o sentimientos. Como expresa Lordon:

El afecto en Spinoza es el nombre más general que se le da al efecto que deriva del ejercicio de una potencia. Una cosa ejerce su potencia sobre otra y, como consecuencia de ello, esta última resulta modificada: afecto es el nombre de esta modificación. (2017, p. 34).

El viento, por ejemplo, hace que una rama se incline; esa rama ha sido modificada, afectada. Una persona le habla a otra, que se enoja o se sonríe; esa persona ha sido modificada, afectada (con tristeza⁵ en un caso, con alegría en otro). Ambos ejemplos

³ El énfasis es nuestro.

⁴ En la contemporaneidad, señala Lordon, se observa un nuevo interés por el tema de los afectos. Sin embargo, no se deja de tener al respecto “una comprensión espontánea que se caracteriza por los usos comunes que de él se han hecho hasta la fecha: los afectos no son más que la parte emocional del comportamiento humano, aquella misma que la parte racional y comunicacional debe empeñarse en dominar. ‘Es un sentimental’, ‘está demasiado sumido en los afectos’, estas son quizá las expresiones que mejor resumen el punto de vista contemporáneo sobre los afectos: un dato de la ‘naturaleza humana’, pero una distorsión deplorable, que, idealmente, convendría minimizar” (2017, p. 33-34).

⁵ Dice Spinoza en *Ética*, III, 11, esc.: “Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al *afecto de la alegría*, referido a la vez al alma y al cuerpo, ‘placer’ o ‘regocijo’, y al de la tristeza, ‘dolor’ o ‘melancolía’ (1980, p. 133).

dan cuenta de lo que dice Lordon en la cita precedente: efectos que se derivan del ejercicio de una potencia sobre otra, que producen una modificación. En definitiva, entonces, son esas afecciones las que marcan una dirección, reformulan e incluso mueven al deseo según una determinación precedente (Abdo Férrez, 2020).

Por ello, es posible decir que el deseo es siempre la esencia de cada quien, modificada por las interacciones con otros. Hay una “alteridad constitutiva” del deseo (De Pablos Escalante, 2018, p. 246) puesto que ese mismo deseo, sin dejar de ser singular, es y persevera en relación con los demás. El deseo asume así un carácter relacional, marcado por la pluralidad y el encuentro con otros individuos. Esto llevará a Lordon a afirmar que el deseo tiene un carácter “heterónomo”. ¿Qué implica esta heteronomía? Que el deseo es contraído por el “encuentro con las cosas [exteriores], sus recuerdos y todas las asociaciones susceptibles de ser elaboradas a partir de esos acontecimientos que Spinoza llama *afecciones*” (2015, p. 35). Ocurre pues una inversión, y nos alejamos con Lordon de aquellas concepciones “ordinarias” que entienden al deseo como un movimiento resultante de una tracción preexistente y, por supuesto, individual.

Recapitulando, hay que señalar nuevamente que es el empuje del *conatus* lo que inviste las cosas y las instituye como objetos de deseo. Y estos investimentos están enteramente determinados por lo que Lordon denomina como “el juego de los afectos”. Dice Lordon:

Una afección —algo que adviene—, un afecto —el efecto en uno, triste o alegre, de la afección—, las ganas de hacer algo que de allí se derivan —poseer, huir, destruir, perseguir, etcétera: la vida del deseo se elabora a partir de esta secuencia elemental—. (2015, p. 36).

Si algo podemos concluir de la cita anterior es que la determinación de la acción es propiamente afectiva y relacional. Y es justamente en el espacio *entre* los individuos, como plantea Morfino (2010), en donde actúan las pasiones, entendidas como aquellas

relaciones que atraviesan al individuo constituyendo su imagen de sí y del mundo. Por ello, los tres afectos primarios que señala Spinoza en *Ética*, III, 11, esc. —el deseo, la alegría y la tristeza— “sólo existen en las infinitas metamorfosis que las relaciones con lo externo les imponen” (Morfino, 2010, p. 53). Esta determinación afectiva y relacional refuerza la idea de la heteronomía del deseo y de los afectos y, como dice el propio Lordon, deja a las claras que no existe ninguna acción “que sea del orden de una voluntad autónoma, de un control soberano o de una libre autodeterminación” (2015, p. 37) como parece proponer el imaginario neoliberal contemporáneo.

Finalmente tenemos, pues, la manifestación de la secuencia que buscábamos para adentrarnos en el estructuralismo de las pasiones: afección — afecto — acción. He aquí uno de los pilares más importantes del pensamiento lordoneano, sobre el que edificará luego su crítica al neoliberalismo y su entendimiento de la política. Veamos ahora cómo piensa nuestro autor las configuraciones institucionales que sostienen los regímenes de acumulación y cómo es posible entenderlos como regímenes de afectos y deseos.

Las estructuras del régimen de acumulación: ¿un régimen de afectos y deseos?

Como ya señalamos, es por haber sido afectados en y por las estructuras que los individuos han deseado comportarse como se comportan. Esto lleva a Lordon (2018, pp. 15-16) a afirmar que las estructuras económicas de un régimen de acumulación poseen una “envoltura” afectiva, lo que equivale a decir que dichas estructuras se “expresan” en los individuos bajo la forma de deseos. Esto implica que en los cuerpos, en las acciones y en las pasiones de cada individuo se expresa la estructura del régimen de acumulación produciendo refracciones o variaciones en la determinación del deseo (Abdo Férrez, 2020).

Una de las grandes apuestas teórico-políticas que identificamos en el pensamiento de Lordon, para insistir en su idea de las marcas afectivas de los individuos, estará en combinar el estructuralismo de las pasiones con una economía

política histórica del capitalismo y con una ciencia social de las instituciones. Esta apuesta parte de una premisa analítica que aquí consideramos fundamental: la premisa de pensar en la dominación como un efecto propio de las instituciones del capitalismo contemporáneo, cuya huella se puede rastrear en los individuos. Esto, para Lordon,

es tanto más necesario cuanto que las orientaciones del régimen de acumulación neoliberal, en particular en la práctica de la relación salarial, vienen a perturbar la idea simple que espontáneamente uno se hace de la dominación, precisamente porque la empresa neoliberal se jacta (...) de funcionar con el “consentimiento”. (2018, p. 19).

La dominación y el consentimiento: dos segmentos de un mismo nudo que serán tratados por Lordon a partir de un cruce entre la filosofía de Spinoza y el pensamiento de Bourdieu. La cuestión podría resumirse en la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que los dominados abracen la visión del mundo de los dominadores? Si ponemos en juego lo que hemos señalado en los párrafos precedentes acerca de las determinaciones afectivas de la acción, y si consideramos que la dominación requiere del individuo un cierto tipo de acto (acorde a una cierta expectativa), podremos comprender la utilización por parte de Lordon del término “*obsequium*”⁶ para referirse a aquel “comportamiento ajustado a los requisitos de la norma [capitalista] dominante” (2018, p. 280). Un cuerpo dominado, continúa nuestro autor, es un cuerpo que fue determinado a moverse de una cierta manera (gestos, modales, actitudes, palabras). Y ese movimiento que hace el cuerpo dominado no puede no ocurrir pues bajo un cierto régimen de afectos y deseos que orienta, induce y produce ese accionar.

El hecho mismo de que prevalezca la norma del capital es un asunto de producción de afectos y deseos. Etimológicamente, es un asunto de “*epithumogenia*”,

⁶Lordon aclara que el término ha sido utilizado por Spinoza y retomado luego por Bourdieu. Y aclara que “Spinoza llama *obsequium* al complejo de afectos que hace que se muevan los cuerpos sujetos hacia los objetos de la norma, es decir que hace hacer a los sujetos” (2015, p. 79). Para un estudio del término véase el trabajo de Guillermo Ricca Guillermo (2024, pp. 10-17).

lo cual implica recordar que las estructuras objetivas, como señaló Bourdieu, se prolongan e inscriben necesariamente en estructuras subjetivas. Lordon aclara que la *epithume* capitalista no cierra la totalidad de los deseos en las sociedades contemporáneas, “pero capta de ellos la gran parte común: desear deviene mayoritariamente desear según el orden de cosas capitalistas, o para decirlo de otro modo: las maneras de desear bajo las relaciones sociales capitalistas” (2015, p. 67). Esta adecuación del deseo común a la norma capitalista Lordon la entenderá como una adecuación al “deseo-Amo” que será a su vez un producto directo de una conducción de conductas⁷ a través de los afectos.

A través del análisis de la relación salarial (en tanto institución basal del capitalismo) Lordon procura develar los motivos del movimiento de los cuerpos asalariados hacia el trabajo, en el marco de un régimen de acumulación entendido a su vez como un régimen de afectos y deseos. A cada división del trabajo le corresponderá entonces una cierta división del deseo y una serie de disposiciones a moverse en pos de algo que se cree elegir libremente sin la conciencia de lo que determina a elegir ese algo (Abdo Férrez, 2020). De esta manera, vemos que la configuración pasional de la movilización salarial está sujeta a la transformación histórica (Lordon, 2015, p. 52), lo cual indica que ha habido diferentes regímenes de movilización salarial que se sustentan sobre diferentes fundamentos o motivaciones. El primero de ellos se vincula a la acumulación primitiva,⁸ que a través del “aguijón del hambre” pone en juego el deseo basal de la reproducción material. El trabajo resulta una cuestión de subsistencia para

⁷La referencia a Foucault es explícita. Lordon habla de un encuentro entre Spinoza y Foucault: “si la gubernamentalidad es el arte de conducir, entonces es fundamentalmente del orden de una *epithumogenia*, puesto que es afectando a los individuos que se los determina a conducirse de una cierta manera” (2018, p. 283).

⁸ “El proceso que crea a la relación del capital, pues, no puede ser otro que el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, proceso que, por una parte, transforma en capital los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en asalariados. La llamada *acumulación originaria* no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como ‘originaria’ porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo” (Marx, 2002, p. 672). Para ampliar al respecto véase: Marx, Karl. (2002). *El capital. Tomo I*, cap. XXIV (Cristián Fazio, Trad.). Editorial Progreso.

evitar el hambre y, más ampliamente, para sobreponerse al miedo de morir en su forma más elemental. Por ende, este primer movimiento de los cuerpos hacia el trabajo dirá Lordon (2018, p. 284), se efectúa en una atmósfera de “afectos tristes”.

Este primer régimen dará paso (aunque no de modo lineal) al capitalismo fordista. Lo que Lordon observa aquí no es sólo el intento de estabilizar las condiciones de reproducción material de los asalariados mediante buenas remuneraciones, sino de “disminuir los afectos tristes de la precariedad vital (...), [de] agregar afectos alegres vinculados a la entrada del trabajo asalariado en el consumo de masa” (2018, p. 285). En otras palabras, el capitalismo fordista promete que esa pérdida (afecto triste) que existe en tanto asalariados se compensa, se recupera y se supera en tanto consumidores: ya no se trabaja sólo por el miedo a morir de hambre puesto que lo que moviliza a los cuerpos en esta etapa es la alegría del consumo,⁹ la posibilidad de adquirir una casa, un auto o un electrodoméstico gracias al salario obtenido mediante un empleo formal y estable. En este sentido, Lordon expresa que

la situación pasional del asalariado se encuentra sensiblemente enriquecida, teniendo por efecto la desarticulación de los viejos esquemas de la crítica anticapitalista o dando un motivo para extraviarse aún más en las aporías de la “servidumbre voluntaria”. (2015, p. 52).

Resulta interesante detenernos tan solo algunas líneas para referirnos a esta crítica que Lordon lanza contra aquellos pensamientos que él engloba dentro del concepto “servidumbre voluntaria”. Estos pensamientos los enmarca en una corriente individualista-subjetivista que estaría basada en la idea de la voluntad libre y el control soberano. En este sentido, parecería que “fuera de la coacción dura de la sumisión fija,

⁹ Incluso, afirma Lordon, “la alienación alegre en la mercancía llega tan lejos que acepta encargarse de algunos afectos tristes, por ejemplo los del endeudamiento, cuando los objetos deseados están fuera del alcance del ingreso corriente y [son] ofrecidos no obstante a la tentación a través de los mecanismos del crédito, a través de lo cual la dependencia salarial se ve redoblada por la coacción de los reembolsos futuros” (2015, p. 51).

uno solo podría dejarse atar habiéndolo ‘querido’ en más o en menos” (2015, p. 37). La “servidumbre voluntaria” querría demostrar entonces la extrañeza que reside en la afirmación individual del consentimiento basado en el engaño, que tiene como trasfondo un abuso y un perjuicio hacia los asalariados.

Empero, para Lordon estas filosofías subjetivistas dejan intacta la contradicción y no resuelven el meollo de la cuestión. Por eso, desde un punto de vista spinozista, dirá que el consentimiento como aprobación efectuada por una conciencia libre y autodeterminada no tiene ningún sentido. “Es siempre el encadenamiento causal de las afecciones y de los afectos que nos ha determinado a desear lo que deseamos y a hacer lo que hacemos” (2018, p. 291). En efecto, y a partir de las ideas de Spinoza, el consentimiento como voluntad, como aprobación de una conciencia que decide por sí misma de forma libre y auto-determinada, es un imposible: “la servidumbre voluntaria no existe. Solo hay servidumbre pasional; pero es universal” (2015, p. 37). Por ello, en lugar de esa servidumbre instaurada por la voluntad como decisión consciente, Lordon dirá que sólo existe aquella servidumbre vinculada a los afectos, que determina tanto lo que se desea como lo que se hace.

Por todo lo expuesto hasta aquí es posible descifrar la afirmación de Lordon que postula que la movilización salarial es una cuestión de “co-linealidad”: el objetivo central apunta a alinear el deseo de los asalariados sobre el deseo-Amo. La relación salarial resulta así una relación de “enrolamiento”, pues necesita que ciertos individuos impliquen a otros en la relación de su propia “empresa” (2015, p. 25). El carácter casi obsesivo de ese alineamiento por parte del capital se dirige a “hacer de las potencias enroladas una prolongación fiel de su propia potencia” (2015, p. 55), revelando un mecanismo de captura. Esta situación se ha profundizado hasta niveles jamás vistos a partir de la crisis del fordismo y con la entrada del capitalismo en su fase neoliberal, con una consecuente mutación en el régimen de afectos y deseos, tal como veremos en el apartado que sigue a continuación.

La especificidad del capitalismo neoliberal: ¿alegres auto-móviles?

Lordon está convencido de que el capitalismo contemporáneo nos muestra un paisaje pasional más complejo y diferenciado que el de los tiempos de Marx. Nuestro autor busca entender “la especificidad del lazo afirmativo e intrínseco que el neoliberalismo entabla entre interés, deseo y afecto” (Tinta Limón, 2015, p.11) a diferencia de lo que ocurría con las formaciones previas al capitalismo o con el fordismo. Por eso, concentra sus esfuerzos en analizar las mutaciones que ocurren en este paisaje pasional, un gesto imprescindible para no desconcertarse ante el espectáculo de los “dominados felices”.

El neoliberalismo, según afirma la editorial Tinta Limón (2015) en la introducción a un texto de Lordon, pugna por inmanentizar plenamente la interacción entre producción-consumo-alegría. ¿Qué implica esto? Un intento por hacer coincidir el deseo-Amo del capital con el deseo de cada individuo. Como señala Abdo Férrez:

la innovación del neoliberalismo sería eliminar la mediación de la alegría por el consumo, que propiciaba el fordismo, para hacer coincidir la alegría con la misma actividad laboral, con el trabajo, que es a su vez redefinido como la fuente de realización de sí para los individuos. (2020, p. 48).

Pero, podríamos preguntarnos, ¿cuáles son las afecciones específicas que se producen en el régimen de acumulación neoliberal que determinan a desear dentro de la norma? O, parafraseando la conocida pregunta spinoziana del *Tratado Teológico-Político*, ¿qué es lo que determina a los individuos, en esta etapa, a buscar la servidumbre como si se tratase de su libertad?

Lordon afirma que la originalidad del neoliberalismo reside en su objetivo de hacer ingresar la movilización salarial en un régimen de “afectos alegres intrínsecos” (2018, p. 286). Recapitulemos: el aguijón del hambre era un afecto salarial *intrínseco*, pero era un afecto triste. La alegría asociada al consumo propia del capitalismo fordista era, claro está, un afecto alegre, pero era *extrínseco*. El neoliberalismo, en cambio, se propone producir *afectos alegres intrínsecos*, es decir, “intransitivos y ya no dirigidos

a objetos exteriores a la actividad del trabajo asalariado” (2015, p. 70). Por este motivo, Lordon indica que

el trabajo no debe ser más la maldición del debilitamiento a rechazar ni incluso el medio simplemente instrumental de satisfacciones mercantiles que le siguen siendo exteriores: debe devenir una ocasión “de cumplimiento”, de “realización de sí mismo” y, en el límite, de coincidencia en la felicidad de la vida profesional y de la vida a secas. Lo propio del régimen de deseos y de afectos del capitalismo neoliberal es entonces que él apuesta sobre la verdad subjetiva del trabajo como ninguno de sus predecesores. (2018, pp. 286-287).

Esta transformación del régimen de afectos y deseos que produce el neoliberalismo se edifica sobre la base de ciertos valores que aparecen asociados a la alegría y a la libertad: el ideal de autonomía, el manejo discrecional del tiempo, la indistinción entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio... Todos valores posibles de ligar con un discurso gerencial de motivación basado en el mérito individual. Se busca el dominio no por miedo en primera instancia sino centralmente por afectos alegres, combinados con la ilusión de la libre determinación (Abdo Ferez, 2020). Esto configura para Lordon un “proyecto de encantamiento y de disfrute”, un intento de alcanzar el sueño capitalista de un asalariado contento con su verdad subjetiva feliz, y olvidado definitivamente de su verdad objetiva.

En tal sentido, Lordon ve en el proyecto neoliberal una muestra de aquella advertencia que Spinoza hiciera en su *Tratado Político*, a saber: “Es preciso manejar a los hombres de tal modo que no crean que son manejados sino que viven de acuerdo con su libre decisión y su propia voluntad” (2014, p. 120). Hacer funcionar a los asalariados según su propio deseo para construir alegres auto-móviles al servicio del capital: he aquí, para Lordon, la más sofisticada y victoriosa hazaña neoliberal.

Por otro lado, resulta relevante destacar que en el neoliberalismo ocurre una división social del deseo que se hace carne en los individuos. Dicha división actúa

“tornando natural cierta desigualdad en el acceso a la alegría, naturales ciertas autorizaciones a algunos disfrutes (...), naturales las ‘elecciones’ de objetos de deseo y aspiraciones” (Abdo Férrez, 2020, p. 50). De esta manera, el capitalismo neoliberal muestra a la desigualdad como algo deseable porque remarca la diferencia imaginaria de cada quien, como una suerte de distancia y valorización respecto de los otros individuos. En palabras de Lordon, esta desigualdad imaginaria debe recrearse una y otra vez, fundamentalmente porque permite e induce a cada uno a “desear según su cualidad social” (2018, p. 298). Esto genera que, para algunos, el imaginario del deseo opere como una “autolimitación por menosprecio de sí mismo” (2018, p. 99), que puede vincularse con lo que Spinoza entiende como “abyección”.¹⁰

En resumen: al mostrar a la desigualdad como algo deseable y al producir un “odio de sí” (Abdo Férrez, 2020, p. 54), el neoliberalismo construye una naturalización del orden social que debe aceptarse sin cuestionamientos, generando de este modo una “distribución desigual de las posibilidades de alegría” (Lordon, 2018, p. 298). Para nuestro autor, es posible entender este mecanismo como una manifestación del “habitus” de Bourdieu,¹¹ según el cual los agentes ajustan inconscientemente sus esperanzas subjetivas a las probabilidades objetivas, asumiendo una autolimitación que pretende cancelar toda acción que no se ajuste a la norma.

El ajuste constante a la norma y la subordinación de la vida al servicio del deseo-Amo son los dos principios básicos del “proyecto delirante de una *posesión* integral de los individuos” (2015, p. 96). Aquello que se sugiere es una pretensión de control tan completa que reivindica la sumisión total: la captura de la potencia de actuar que promueve el capitalismo contemporáneo apunta a lograr el ideal de la co-linealidad perfecta, en el marco de un desdibujamiento de una vida de no-trabajo y de un enrolamiento sin límites temporales.

Todo esto conforma para Lordon un “devenir tiránico” del capital, que

¹⁰ En *Ética*, III, Definiciones de los afectos, 29, Spinoza dice: “La *abyección* consiste en estimarse, por tristeza, en menos de lo justo” (1980, p. 178).

¹¹ Véase el trabajo de Pierre Bourdieu (1984).

“encuentra sus condiciones de posibilidad en el nuevo estado de las estructuras económicas del capitalismo desregulado, pero sobre todo encuentra un modelo, podría incluso decirse un paradigma, en el deseo-Amo particular del capital *financiero* bajo la forma de la *liquidez*” (2015, p. 62). Esa perfecta flexibilidad tiene tras de sí la fantasía de un individualismo llevado hasta sus últimas consecuencias; un individualismo que atraviesa el imaginario de toda una época y que está basado, como veremos, en una falsa premisa.

Contra el individualismo y la (falsa) autosuficiencia

El devenir tiránico del capital que comentábamos líneas arriba necesita de un imaginario neoliberal consolidado; un imaginario que se expanda, que impregne y que aparezca allí donde menos se lo espera. Según Lordon (2018, pp. 306-307), en las sociedades contemporáneas los canales de transmisión más eficaces del imaginario neoliberal no son única ni principalmente los medios masivos de comunicación. El lugar por excelencia hay que buscarlo en la expresión de la “ideología psicologista del yo”, esto es, en aquellos espacios en donde se moldea y se construye un

yo soberano, libre y responsable, el yo que quiere y que decide (...), un yo autosuficiente, portador de todas las condiciones de su propia felicidad, en una concepción por completo conforme al subjetivismo liberal, hasta en sus formas más sofisticadas, como por ejemplo las de la teoría económica del capital humano. (2018, p. 307).

Lordon efectuará una feroz crítica a los postulados de la “ideología psicologista del yo” y los irá refutando, una vez más, a partir de la filosofía spinozista. ¿Es posible pensar en un yo libre, soberano, autónomo, responsable y dueños de sus actos? Volvemos, otra vez, a la pregunta que formulamos en otra parte: ¿son los individuos auténticos autores de sus actos? Como ha dicho Spinoza en *Ética*, II, 35, esc.: “los hombres se equivocan

al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan” (1980, p. 101). Si los individuos se creen libres autores de sus actos, indica Lordon, se pensarán por ende creadores de su propio futuro. “Como potencias autosuficientes, se creen capaces de construir sus vidas sobre la base de su simple voluntad: he aquí el punto de partida del imaginario neoliberal” (2018, p. 309), un imaginario que tiene como pilares fundamentales las ideas de autonomía y de suficiencia individual.

Nuestro autor está convencido de que para plantear una oposición radical al neoliberalismo hay que atacar primordialmente aquella matriz inscrita en lo más profundo de la subjetividad humana, una matriz que los individuos transportan con total inconsciencia. Se podría sugerir entonces, de modo especulativo, que para hacerle frente al imaginario neoliberal bastaría con desprenderse de la norma, con efectuar un movimiento kantiano que invite a cada uno a pensar por sí mismo. Sin embargo, lejos de concebir este planteo como un gesto emancipatorio, Lordon dirá que “no hay nada más revelador del imaginario neoliberal que la concepción que cada uno se hace espontáneamente de sí mismo como sujeto pensante” (2018, p. 313). ¿Por qué? Porque el individuo no piensa *por sí mismo*; es más, el individuo no hace nada por sí mismo.

Para justificar lo anteriormente dicho, Lordon se refugia nuevamente en la filosofía spinozista y en su ontología de los modos finitos. Veamos: para Spinoza, el individuo es un *modo finito* y no una sustancia. ¿Qué es una sustancia? *Ética*, I, definición 3: “por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (1980, p. 28). De esto se deriva que la sustancia posee plenitud, completud y, sobre todo, una total autodeterminación.¹² En cambio, el individuo en Spinoza es concebido como un modo. Dice Spinoza en *Ética*, I, definición 5: “por *modo* entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (1980, p. 29). Entonces, las propiedades del modo vendrían a ser la finitud,

¹² Es más: Spinoza demostrará en la *Ética* (I, 7) que la sustancia es *causa sui* y que la sustancia es Dios (I, 11). Por ende, dice Lordon, la sustancia nunca podrá ser el hombre (2018, p. 315).

la incompletud y la insuficiencia.

En resumen: Spinoza diferencia entre sustancia y modo. La primera es *en sí* y no necesita de nada más para formarse; por ende, su condición es la plenitud y la completud. El segundo es *en otra cosa*, es finito e incompleto. Esto llevará a Lordon a decir que el modo finito (léase, el individuo), por construcción, “no puede pensar por él mismo, ni hacer nada por él mismo (...) él es siempre determinado a pensar o a actuar por otra cosa” (2018, p. 315). De esta manera, basándose en la idea de la causa *inadecuada* (es decir, aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola), Lordon señala que la mayoría de los efectos que el modo finito humano puede producir no se explican por él únicamente, sino que son *co-determinados* por cosas exteriores (2018, p. 316).

No hay entonces, concluye Lordon, ningún pensamiento que podamos decir que es completamente nuestro. El individuo, como diría Spinoza, es consciente de su pensar, pero ignorante de las muchas influencias que han determinado ese pensar. Por ello, la máxima kantiana de *pensar por sí mismo* se convierte en uno de los más elocuentes ejemplos del pensamiento acrítico puesto que se basa en una supuesta autosuficiencia epistémica de los sujetos que ignora que el acto del pensar ocurre necesariamente en conexión con otras “cosas” y, sobre todo, en conexión con otros individuos.¹³

Esa ignorancia del vínculo con otras “cosas” y con otros individuos se camufla con una retórica individualista de la grandeza del mérito y las realizaciones personales. En otras palabras, dice Lordon, el capitalismo neoliberal oculta el carácter colectivo de toda producción bajo un discurso de la performance individual. Sin embargo, subraya nuestro autor, detrás de cada historia de grandeza se esconde un trasfondo colectivo y co-determinado que es necesario develar.

La autosuficiencia, entonces, resulta así una de las peores mentiras elaboradas

¹³ Uno de las manifestaciones paradójales de la persistencia del imaginario neoliberal es, para Lordon, aquella idea de “cambiar el mundo empezando por uno mismo”. Será crítico de las posturas que plantean requerimientos a la ciudadanía (como por ejemplo la separación de la basura o el consumo individual del agua) y que proclaman máximas como: “somos todos *individualmente* responsables” o “el cambio comienza por nosotros”. Estas máximas entenderían al mundo como la suma de los comportamientos individuales, algo que rechaza de manera taxativa (2018, p. 319).

por el neoliberalismo. Por ello, en la búsqueda de un imaginario antisubjetivista y contra-neoliberal, Lordon encuentra en el imaginario spinozista una suerte de antídoto basado en la insuficiencia devenida conciencia de sí misma y en la dependencia generalizada. La dependencia opera como una condición *constitutiva*, y lejos está de representar una disminución. En ese marco, Lordon hace un llamado a no vivir bajo la circunstancia de la falta: “Y si alguna vez los afectos tristes llegaran a persistir, habrá que oponer los afectos alegres que vienen de la idea de que la dependencia puede no ser deficitaria sino constitutiva, no falta sino *construcción*” (2018, p. 341).¹⁴

Y en esa opción por la construcción se encuentran, como veremos en el siguiente apartado, las posibilidades de una *política contra-neoliberal*. De hecho, Lordon está convencido de que esa insuficiencia ontológica promueve una comunicación constante entre modos finitos. Se configura así un mundo de conexiones mutuas, un mundo de interdependencias constitutivas, un mundo de relaciones necesarias.

Bastará decir que por todo lo expuesto Lordon considera al individuo como un “*im-bacillum*” —sin bastón, sin muleta— que es incapaz de sostenerse por sí mismo y, por ende, necesita de otros. Esa “imbecilidad ontológica” compone una condición irremediable que debe asumirse con alegría puesto que “es nuestra misma finitud la que nos compromete en ese régimen de intercambios generalizados que se llama la sociedad” (2018, p. 342). Si, entonces, cada modo es una trama de relaciones y al mismo tiempo un individuo más o menos complejo que persevera en su ser (Morfino, 2015, p. 23), podemos concluir este apartado con la elocuente metáfora que Spinoza propusiera en *Ética*, III, 49, esc.: “es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer” (1980, p. 168).

La política como *ars affectandi* y la historia como “descontento”

¹⁴ El énfasis es nuestro.

Hasta aquí, siguiendo uno de los objetivos que enunciamos al comienzo del artículo, hemos presentado aquellos aportes teórico-políticos de la obra de Lordon que parten de la ontología spinozista y de las consideraciones sobre los afectos para efectuar una crítica a la dominación en el capitalismo contemporáneo. Vimos también que una de las principales preocupaciones de nuestro autor reside en analizar el carácter “totalitario” del proyecto neoliberal de la “posesión de las ‘almas’” (2018, p. 141), en una referencia al carácter “violento” que Spinoza le atribuye en el *Tratado Teológico-Político* a los gobiernos que extienden su autoridad sobre los espíritus (1985, p. 206). Es este carácter “totalitario” el que pretende la co-linealidad absoluta para orientar el movimiento de los cuerpos en una sola dirección y sin límites temporales.

Si bien uno de los propósitos centrales de la reflexión lordoneana apunta a problematizar este carácter “totalitario”, no lo entiende empero como una realidad sin afuera, como algo imposible de cambiar. Nuestro autor cree que hay “fuerzas muy a menudo determinadas a la reproducción de lo mismo pero eventualmente capaces de *producir movimiento en direcciones inéditas* que llegan a romper el curso ordinario de las cosas, aunque sin escapar al orden causal de la determinación” (2018, p. 14).¹⁵ Esto vuelve posible pensar el movimiento de las estructuras y la crisis de ciertos órdenes institucionales puesto que “no hay transformación de las estructuras sin acción transformadora, es decir, sin acción política, y la acción política es un asunto de afectos y deseos colectivos” (2018, pp. 16-17). La política entonces es pensada por Lordon como aquellas “alianzas de fuerzas deseantes” capaces de construir movimientos de poder determinados (afectivamente) a orientarse en un sentido que apunte a transformar los marcos comunes.

Asimismo, Lordon entiende que la política es un “*ars affectandi*”, esto es, un arte que consiste en afectar las complejidades pasionales de los individuos, en pulsar los resortes para inducir en ellas deseos particulares (2017, p. 62). En este sentido, la

¹⁵ El énfasis es nuestro.

política implica un campo en el que operan deseos, pasiones e ideas, es decir, elementos que componen una estrategia de producción de afectos para mover a los sujetos. Vemos así que la concepción que Lordon tiene de la política se aleja de aquellas que la entienden como una competición por los mejores argumentos en el marco de un juego de racionalidades (Aragüés & Canavera, 2017).

Por otro lado, es importante señalar que Lordon no cree que esa estrategia de producción de afectos esté determinada *únicamente* por las afecciones materiales. Importan, sí, pero no tienen la última palabra para explicar los movimientos del *conatus*. Por ello, Lordon pondrá el foco en las mediaciones de la imaginación como un condicionante del obrar humano. ¿Qué implica esto? Que, como dice Spinoza, los individuos poseen en ocasiones un conocimiento de las cosas singulares que es “confuso” y “mutilado” (1980, p. 106) pues está gobernado no por el entendimiento sino por la imaginación. Y ese conocimiento por imaginaciones puede encaminar a los individuos hacia direcciones de lo más aberrantes. Una consecuencia política de esto, basada en la manipulación de creencias, es por ejemplo el desvío de la ira hacia imaginaciones descarriladas que practica la derecha radical en la contemporaneidad:

cuando las miserias vividas son las de la precariedad social y el sentirse políticamente abandonado, orientamos las construcciones causales hacia los inmigrantes o los “extranjeros”. (...) No hay, pues, ninguna traducción mecánica de la tristeza económica en esfuerzo por repeler las causas económicas de la tristeza. Y nada excluye jamás, bien al contrario, que los *conatus* se precipiten en los atajos hacia los que los han encaminado unas imaginaciones enloquecidas. Enloquecidas o llevadas a serlo, ya que hay poderosos intereses sociales en moldearlas para lanzarlas en tal o cual dirección. (2017, p. 72).

Frente a esta situación, Lordon piensa que la política como arte de afectar debe ejercerse en una forma privilegiada como el arte de “empoderar las ideas” (2017, pp. 73-74). Este empoderamiento apunta a dotarlas de potencia, a asociarles afecciones del cuerpo y, por

lo tanto, volverlas capaces de afectar. Entonces, el “*ars affectandi*” que es la política opera por representaciones e imaginaciones; y cualquier “causa política”, según Lordon, debe tener por objetivo primero “volver presentes cosas ausentes, visibles — por tanto, afectantes— cosas invisibles” (2017, p. 82). De este modo, la política se encuentra ligada con una “economía de la visibilidad” que cada causa intentará redefinir o distorsionar para hacer visible lo que no lo era.

Esto último involucra un desafío político puesto que con la “representación”, con la adición de las imágenes ausentes, el cuerpo encuentra nuevos pliegues y adquiere nuevas disposiciones que pueden ser activadas en pos de una causa política. En definitiva, vemos cómo ese “volver presentes cosas ausentes” tiene tras de sí aquella finalidad de producir movimiento en direcciones inéditas, léase, la política.

Pero, se pregunta Lordon, ¿no implica el determinismo una eterna continuación de lo mismo, por ende, una exclusión de lo “nuevo”? (2015, p. 149) ¿De dónde puede nacer el movimiento que representa la política si hemos dicho que la autonomía de la voluntad es una ficción? Nuestro autor señala que la vida colectiva de los individuos se reproduce o se estremece por el juego de los afectos, por el efecto que se producen los unos a los otros, pero siempre atravesados por “instituciones” y “relaciones sociales”. Ahora bien, las pasiones que mantienen a los individuos bajo relaciones institucionales pueden reconfigurarse para trabajar en la *destrucción* de esas relaciones. Dice Lordon:

Conforme al principio causal, no se reconfiguran por sí mismas, sino siempre bajo el efecto de una afección antecedente, a menudo ese gesto de más que el poder institucional no supo contener y que va a causar su perdición al volver a poner a la multitud en movimiento. Spinoza llama genéricamente “indignación” a este afecto, no moral sino político por excelencia, que ve a los sujetos coligarse en la revuelta que sigue a una ofensa. (2015, p. 153).

Esto configura un “contagio general” de tristeza que produce un desborde y determina un movimiento de los *conatus* enrolados, siguiendo lo que Spinoza afirma en *Ética*, III,

37, demostración: “cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor será la potencia de obrar con la que el hombre se esforzará por apartar de sí esa tristeza” (1980, p. 152).

Si retrocedemos algunos pasos, veremos que el determinismo spinozista que Lordon hace suyo contiene un pensamiento del cambio, de la bifurcación y de la crisis, a saber:

¿No hace falta que cierta cosa se haya producido, y haya producido sus efectos en los individuos, para que estos que, de ordinario, iban a su trabajo, se conviertan, de golpe, en piquetes, o bien que los que votaban gentilmente comiencen a quitar los adoquines de las calles? (2017, p. 122).

Las “pasiones sediciosas” que Lordon menciona resultan fundamentales para comprender que la política, tal como la piensa nuestro autor, está sometida a sacudidas, lo cual reafirma que los órdenes institucionales son perecederos. La historia no tiene garantías teleológicas porque no está escrita de antemano; la historia “bifurcadora”, la que produce el movimiento que le interesa problematizar, funciona específicamente con “afectos coléricos”. Por ello, Lordon observa en el “descontento” la fuerza histórica afectiva capaz de torcer el curso de las cosas y en la “multitud de los descontentos” al colectivo capaz de concentrar suficiente potencia para producir los grandes derrocamientos (2015, p. 163).

Ese “descontento” actúa por “indignación”, entendida con Spinoza como aquel punto de intolerancia en el que el poder institucional pierde toda influencia sobre sus sujetos; un punto de afecto que determina nuevos movimientos del cuerpo por fuera de las normas del poder (2017, p. 142). Una insurrección, por ejemplo, opera mediante la conversión en afectos políticos de tristezas experimentadas en primera persona (es decir, de un modo no político). Cuando se le da forma política al movimiento reactivo del *conatus* para rechazar la tristeza, las causas de la misma devienen causas “comunes”: “las mentes, ahora, se esfuerzan *juntas* en imaginar lo que aumenta la potencia de actuar de sus cuerpos” (2017, p. 157). Surgen así imaginaciones inéditas y

los cuerpos-mente pueden explorar aquello que les estaba prohibido considerar.

“Todos los colectivos de lucha conocen ese momento de exaltación catastrófica, momentos de alegrías intensas, aunque pasajeras, que proceden de descubrir su propia potencia, de descubrirse una potencia de la que uno no se creía capaz” (2017, p. 159). Sin embargo, pese a todo lo dicho en los últimos párrafos cabe hacer una advertencia: no hay que creer que el afecto común por el cual una multitud puede reunirse tiende a ser *necesariamente* un afecto igualitario o liberador. Existe una “ambivalencia” en ese afecto: puede ser constitutivo, puede institucionalizar, pero también puede destruir porque “actúa en todos los sentidos, tanto para lo peor como para lo mejor” (2017, pp. 164-165). De hecho, una de las paradojas contemporáneas del capitalismo es que, al mismo tiempo que se esfuerza por sofisticar los métodos para inducir alegrías, maltrata y precariza con intensidades inauditas: deviene odiable mientras se esfuerza por volverse amable (2015, p. 164). La cuestión central estará entonces en la configuración que asuma ese odio, en su orientación, en sus pliegues y en sus posibilidades. Porque, como dice Spinoza en el *Tratado Político*:

si los hombres quieren realmente concordar y poseer de algún modo un alma común [como se dejan guiar más por los afectos que por la razón], no lo harán mediante un precepto de la razón sino más bien en virtud de un sentimiento común como la esperanza, el temor o el deseo de tomar venganza por algún daño sufrido. (2014, p. 59).

¿Y qué ocurre en el capitalismo contemporáneo? Podríamos decir a modo de hipótesis, con Abdo Férrez (2020, p. 55), que se impide la generación de un afecto común a partir de causales de indignación similares, se bloquea la percepción de estar ante problemas comunes. Es más: el ajuste y la fijación al deseo-Amo y la captura de la potencia por parte del capital contribuyen a bloquear la posibilidad de construir una acción política que permita delinear una fisura en el régimen de acumulación. Esto también configura ese “devenir tiránico” del capital que para Lordon es fundante de la relación entre

neoliberalismo y política en la contemporaneidad. Asistimos al surgimiento de nuevas formas autoritarias del capitalismo neoliberal, formas que parecen generar las condiciones de posibilidad para el ascenso de corrientes políticas no-democráticas. Estas corrientes, en muchas ocasiones, tienen como sustento un imaginario teológico-político autoritario que se presenta como absoluto y trascendente, alimentado de la tristeza, el odio y la superstición (Chauí, 2021).

Frente a este estado actual de situación que parece no encontrar salida, la política para Lordon, desde un registro coyuntural, puede comprenderse también como un intento constante por

liberar tanto como se pueda, e incluso si la emancipación definitiva no es más que una línea de horizonte, a los individuos de la tutela, triste o alegre, de los deseos-amos, no solamente [para] acabar con las asimetrías de la captura y su cortejo de dominación, sino también [para] reabrir el espectro de las posibilidades ofrecidas a sus efectuaciones de potencia (2015, pp. 174-175).

Afirmamos que es un *intento constante* (léase, que persiste y pretende resistir) porque es posible identificar nuevos catalizadores de una identidad común —disputas religiosas, distinciones raciales, sexuales y clasistas, reaparición de nacionalismos—, “proclives a reintroducir intensidad y capturar en su favor, ellos sí, los movimientos de odio e indignación colectivas, que la subjetivación neoliberal promueve. Son ordenadores simples, en un mundo cada vez más diferenciado” (Abdo Férrez, 2020, pp. 56-57).

Una política *contra-neoliberal*, como la que apunta a teorizar Lordon, que busca impugnar aquellas formas de sentir, juzgar y pensar impregnadas en cada individuo, que trata de explorar nuevas afecciones comunes y orientarse hacia rumbos inéditos, tendrá pues un sinuoso desafío en este paisaje contemporáneo de autoritarismos, derechas radicales y discursos teológico-políticos que parecen, cada vez más, desbordar lo inteligible.

Palabras finales

A lo largo de las páginas precedentes hemos intentado describir los rasgos generales de los conceptos de “política” y “neoliberalismo” en el pensamiento de Frédéric Lordon. Exploramos su propuesta de un “estructuralismo de las pasiones” y, a partir de sus consideraciones sobre los afectos, nos centramos en caracterizar las particularidades que Lordon identifica en el capitalismo contemporáneo y también en analizar las críticas que lanza hacia el individualismo y la autosuficiencia, dos pilares fundantes del imaginario neoliberal. Asimismo, propusimos una articulación entre su idea de política como *ars affectandi* y su entendimiento del neoliberalismo, destacando el intento de nuestro autor de reflexionar acerca de una política *contra-neoliberal* que busque nuevas afecciones comunes para producir bifurcaciones en el curso de la historia.

De esta manera, podemos concluir que Lordon le otorga a la política una dimensión de transformación que va más allá de la dominación estructural, una dimensión ligada a la acción que puede producir esos movimientos en direcciones inéditas. Así, vemos que las posiciones objetivas que los individuos ocupan en el espacio social se superponen con un espacio habilitado para generar ese movimiento: nos referimos al espacio de la *política*.

Ahora bien, Lordon es enfático al advertir que es una equivocación pensar que esas transformaciones asumen por sí mismas un carácter “progresista” o “emancipador”. La contemporaneidad política que vivimos demuestra que esos nuevos “posibles” también pueden ser reaccionarios y presentar figuras con rasgos autoritarios y perfiles anti-igualitarios. Dicho con otras palabras: ese afecto común que reúne a una multitud puede ser constitutivo, pero también puede destruir, provocando el aparecer de la toma de venganza por un daño sufrido (como diría Spinoza) pero en un reverso conservador.

Estas advertencias son fundamentales para comprender por qué el “devenir tiránico” del capital opera como un elemento constituyente de la relación entre

neoliberalismo y política en el pensamiento de Lordon. Sin embargo, es importante señalar que ese espacio de la política que señalamos más arriba se encuentra atravesado e interrogado por las mutaciones actuales del neoliberalismo. Vivimos “tiempos nebulosos” (Lesgart, 2022), en los que resuenan preguntas sobre las formas autoritarias que adopta el capitalismo neoliberal en un contexto de crisis de la democracia liberal y representativa, de advenimiento de derechas alternativas y/o radicales y de crisis de las (aparentes) soluciones socialdemócratas de la política que permitían arribar a acciones negociadas entre actores políticos diversos y el Estado. En este contexto, podemos preguntarnos: ¿es el avance del autoritarismo una “nueva ola”, un clima político contrario a la democracia, un nuevo régimen político que convive con una democracia en corrosión? ¿O es, tal vez, una forma política y social que necesita el capitalismo contemporáneo para afianzar el neoliberalismo?

En este tiempo, parecería observarse que el “devenir tiránico” del capital de Lordon se refuerza con toda su expresión en las “mutaciones autoritarias” del neoliberalismo (Expósito et al, 2022), en la búsqueda de profundizar esa posesión integral de los individuos en la subordinación de la vida al servicio del deseo-Amo. Estudiar aquellos rasgos autoritarios y no-democráticos de la racionalidad neoliberal es un primer paso para no caer en análisis totalizantes que pretendan encontrar en el neoliberalismo la base de todos los problemas sociales (Khachaturian, 2022). De lo que se trata, a nuestro entender, es de preguntarnos si esos rasgos autoritarios y no-democráticos generan las condiciones de posibilidad para el ascenso de corrientes políticas antidemocráticas en la actualidad; o si, por el contrario, es la propia crisis de la democracia liberal y representativa la que produce las condiciones para que esos autoritarismos neoliberales construyan poder “democráticamente” para luego gestar procesos de “des-democratización” (Brown, 2020).

Las respuestas a estos interrogantes, si es que existen como tales, exceden en demasía los límites del presente trabajo. La intención de dejarlos planteados apunta a bosquejar algunas preguntas que inviten a discutir sobre las posibilidades de la política en el presente, y también a proponer algunas líneas de trabajo para continuar

desarrollando en futuras investigaciones.

La invención de lo imprevisible, de aquello que no está escrito de antemano ni para la eternidad, es en sí mismo un gesto de rechazo al “devenir tiránico” del capital en la contemporaneidad neoliberal. Es, podríamos decir, un intento de transformación al cual aferrarse en este presente distópico. Si algo nos ha mostrado la lectura de Lordon es que hay una direccionalidad que aún permanece en disputa en el terreno de la lucha política. Mientras ese “algo” continúe pulsando como una *posibilidad* implícita del devenir, y mientras la potencia de lo común represente una oportunidad para entrever un *más allá* del neoliberalismo, la tarea de pensar en la política seguirá latente, una vez más, en ese fugaz espacio entre el presente y el futuro.

Referencias bibliográficas

- Abdo Férrez, Cecilia (2020). Gramáticas del odio en el capitalismo contemporáneo. Una lectura desde Spinoza. *Praxis Filosófica*, (50), pp. 43-58.
- Aragüés, Juan Manuel & Canavera, Julien (2017). Lordon, política y afectos. En F. Lordon, *Los afectos de la política* (pp. 9-24). Prensas Universidad de Zaragoza.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Cosas dichas*. (Margarita Mizraji, Trad.). Editorial Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Sociología y cultura*. (Marta Pou, Trad.). Grijalbo.
- Brown, Wendy (2020). *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. (Cecilia Palmeiro, Trad.). Tinta Limón.
- Brown, Wendy (2024). La cola de escorpión del neoliberalismo. En W. Callison & Z. Manfredi (eds.), *Neoliberalismo mutante: gobierno del mercado y ruptura política*. Prometeo Editorial.
- Callison, William & Manfredi, Zachary (eds.) (2024). *Neoliberalismo mutante: gobierno del mercado y ruptura política*. Prometeo Editorial.
- Chauí, Marilena (2021). Spinoza contra la derecha latinoamericana. *Revista Jacobin América Latina*.
- Dardot, Pierre & Laval, Christian (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. (Alfonso Diez, Trad.). Editorial Gedisa.
- Dardot, Pierre et al (2024). *La opción por la guerra civil. Otra historia del neoliberalismo*. (Elina Cohen, Trad.). Tinta Limón.
- De Pablos Escalante, Raúl (2018). El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la Ética de Spinoza. *Revista Co-herencia*, 15 (28), pp. 245-269.
- Expósito, Julia et al (2022). *Ensamblajes neoliberales*. Red Editorial.
- Foucault, Michel (2008). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France*

- (1978-1979). (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Khachaturian, Rafael (2022). ¿Hacia qué está mutando la derecha? Entrevista a W. Brown. *Revista Nueva Sociedad*.
- Lesgart, Cecilia (2022). Tiempos nebulosos. Crisis de la democracia, clima autoritario e indeterminación conceptual. *Estudios. Revista del Centro de Estudios Avanzados* (49), pp. 15-27.
- Lordon, Frédéric (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. (Sebastián Puente, Trad.). Tinta Limón.
- Lordon, Frédéric (2017). *Los afectos de la política*. (Juan Manuel Aragüés, Trad.). Presses Universidad de Zaragoza.
- Lordon, Frédéric (2018). *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. (Antonio Oviedo, Trad.). Adriana Hidalgo editora.
- Marx, Karl. (2002). *El capital (Tomo I)*. (Cristián Fazio, Trad.). Editorial Progreso. Texto original del año 1867.
- Morfino, Vittorio (2010). *Spinoza. Relación y contingencia*. (Sebastián Torres, Trad.). Encuentro Grupo Editor.
- Nosetto, Luciano & Wieczorek, Tomás [comps.] (2021). *Métodos de teoría política. Un manual*. Instituto de Investigaciones Gino Germani/CLACSO.
- Ricca, Guillermo (2024). Obsequium. Notas de lectura. En G. Ricca et al., *Spinoza en las orillas: XVII Coloquio Internacional Spinoza* (pp. 10-17). UniRio Editora.
- Spinoza, Baruch (1980). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. (Vidal Peña, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1677).
- Spinoza, Baruch (1985). *Tratado teológico-político*. (Julián de Vargas, Antonio Zozaya, Trans.). Ediciones Orbis. (Trabajo original publicado en 1670).
- Spinoza, Baruch (2014). *Tratado Político*. (Alfonso Di Severino, Trad.). Quadrata. (Trabajo original publicado en 1677). Tinta Limón Editorial (2015). Contra la explotación política de la potencia. En F. Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Tinta Limón.

Intransigencia, ascetismo e ilustración de la razón.

Hacia una genealogía de la violencia moderna

Intransigence, Asceticism and Illustration. Towards a Genealogy of Modern Violence

Lucas Alberto Gascón Pérez*

Fecha de Recepción: 29/01/2025

Fecha de Aceptación: 27/03/2025

Resumen: *A partir de la distinción ideológica clásica entre liberalismo, socialismo y conservadurismo, este trabajo intenta demostrar que los procesos de exclusión vivenciados en los regímenes representativo-republicanos de las últimas décadas del siglo XX, se deben a la presencia de dispositivos de violencia compartidos con los horizontes dictatoriales que tales regímenes liberales habían pretendido superar. Para demostrar esta hipótesis, se recurre a un método genealógico que procura identificar las conexiones antecedentes entre ideologías. Así, la sección central del trabajo se divide en cuatro capítulos. En primer lugar, se explora el fenómeno migratorio internacional como uno de los diferentes procesos de violencia de las sociedades actuales. En segundo lugar, se identifican los vínculos entre dichas ideologías, recurriendo al imaginario ilustrado y a la Revolución francesa. En tercer lugar, se intenta ir más allá de este periodo, identificando tres dispositivos fundamentales en la "primera modernidad": intransigencia de la razón, ascetismo de la razón e ilustración de la razón. En cuarto lugar, se termina con una exploración de la lógica del comienzo absoluto de raigambre religiosa, como fuente anterior de los dispositivos mencionados.*

Palabras clave: *genealogía intransigencia de la razón – ascetismo de la razón – ilustración de la razón – lógica del comienzo absoluto*

Abstract: *Starting from classical ideological distinction among liberalism, socialism and conservadurism, the present work attempts to demonstrate that exclusion processes lived during representative-*

* Doctor en Ciencias Sociales Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, México). Desempeña su trabajo de investigación en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). ORCID: 0009-0002-0397-5877. E-mail: lucargascon@politicas.unam.mx

republican regimens over the last decades of the 20th century are due to violence devices shared with dictatorial horizons, which were supposedly overcome by those liberal regimens. To demonstrate that hypothesis, we draw upon a genealogical method to identify previous connections among ideologies. Thus, the main section of this work is divided in four chapters. First, we explore the international migratory phenomenon as a one of the different violent processes in contemporary societies. Second, we identify linkages among such ideologies having recourse to illustration imaginary and French Revolution. Third, we attempt to go further that period and identify three fundamental devices during “first modernity”: intransigence of reason, reason asceticism and reason illustration. Finally, we finish with an exploration of religious logic of absolute beginning, as a source of those reviewed devices.

Keywords: *Genealogy – Intransigence of Reason – Reason Asceticism – Reason Illustration – Absolute Beginning Logic*

La caída del muro de Berlín (1989) y la disolución definitiva de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991) pueden entenderse como acontecimientos representativos de un movimiento generalizado, al menos en occidente, de abandono de formas autoritarias de ordenación política. Tales acontecimientos simbolizaron una transición hacia horizontes políticos más libres, en donde lo viejo fue asociado con lo “totalitario” y lo nuevo con lo “emancipatorio” (Traverso, 2012, p. 12). Caída de regímenes dictatoriales, ya no sólo de orientación comunista sino fascista, así también como el desmantelamiento de distintos Estados benefactores con tendencias autoritarias, pueden incluirse como expresiones históricas de dicho movimiento general de emancipación. Desde cierto punto de vista, este movimiento pareciera ser una expresión particular del gesto distintivo de la propia Modernidad: antes, abandono de ordenaciones absolutistas basadas en la autoridad de la religión o la tradición; ahora, salida de regímenes totalitarios basados en los dictados de una clase gobernante que intenta redimir la sociedad.

Si bien los regímenes comunistas y fascistas constituyen formas de ordenación política típicamente “modernas” –en la medida que la incertidumbre abierta por el desacoplamiento entre “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” ya no puede

ser suficientemente sincronizada por la sabiduría cultivada y transmitida de “hombres prudentes” (Koselleck, 2010; Strauss, 1970, p. 18)—, resultan, en este sentido, afines con las legitimidades tradicionales del viejo mundo debido a la apelación moderna de los derechos ciudadanos, que por oposición los torna equivalentes. El reclamo por una “Constitución” que limite los abusos del poder sobre los nacientes derechos de ciudadanía, puede ser probablemente uno de los rasgos más distintivos del individualismo moderno frente, ya sea al antiguo orden teológico-político como al comunismo y al fascismo. Lo significativo es lo que aparece una y otra vez frente a formas de organización política considerablemente diversas, a saber, el reclamo de una “asamblea” como instancia de representación democrática y la apelación de una carta “constitucional” escrita como instrumento para limitar el poder teológico-político. En definitiva, los cambios ocurridos en torno a 1989/1991 fueron también entendidos como movimientos de recuperación de aquel gesto de emancipación que caracteriza a la Modernidad. En este sentido, y para los fines de este trabajo, la pretensión de liberalización experimentada desde el último cuarto del siglo pasado constituiría una expresión a pequeña escala del propio propósito de emancipación de la Modernidad como época histórica. Si los ordenamientos representativo-republicanos difundidos en occidente en las últimas décadas del siglo XX, pueden estar asociados con un horizonte político en mayor o menor medida “liberal”, es decir, con la tradición de pensamiento político denominada “liberalismo”, la propia Modernidad se identificaría con esta ideología, más que con otras (socialismo y conservadurismo). De esta manera, la ideología liberal puede ser considerada como una ideología entre otras, y a la vez como una “metaideología” que caracteriza la nueva época (Bokser Liwerant, 2006, p. 80).

No obstante, el horizonte político abierto desde finales del siglo XX pareciera no haber cumplido las expectativas de emancipación buscadas por la crítica a las dictaduras socialistas y fascistas (socialismo de izquierda y conservadurismo, respectivamente). En las sociedades contemporáneas que han adoptado en mayor o menor medida formas de gobierno representativo-republicanas, parecieran existir considerables pro-

cesos de dominación, comparables a aquellos experimentados en los antiguos regímenes eventualmente dejados atrás. Entonces, se abre así el interrogante de si tales procesos de dominación acaecidos en las sociedades actuales son específicos del horizonte político democrático-liberal, o si se está en presencia de determinados “dispositivos”¹ políticos comunes a las distintas tradiciones ideológicas mencionadas más arriba. Es decir, quizá se permanezca en escenarios sociopolíticos caracterizados por significativos procesos de exclusión, debido a que la crítica representativo-republicana no ha abandonado los dispositivos violentos que ella misma veía en los regímenes fascistas y comunistas.

Dicho de otro modo, la denuncia de los procesos de exclusión vivenciados en las sociedades actuales ya no sería adecuadamente tematizada por los bien conocidas reclamos y desenmascaramientos del socialismo y el fascismo, sino que se tornaría necesario dilucidar dispositivos políticos comunes a todas las anteriores tradiciones ideológicas; usualmente concebidas como antagónicas. Así las cosas, cabría preguntarse si la crítica representativo-republicana frente a disímiles maneras de concebir la política, se estaría alimentando de lógicas o dispositivos igualmente totalitarios, perdidos de vista en el fragor del entusiasmo emancipatorio. Se está refiriendo a una concepción o lógica que atraviesa el espectro ideológico clásico (conservadurismo, liberalismo y socialismo), la cual puede captarse no sólo a través de las diferentes tradiciones de pensamiento, si no muchas veces “a pesar” de estas mismas. Se entiende por *dispositivo* a aquella intervención discursiva que supone una posición “estratégica” en un orden dado

¹ Los términos *genealogía* y *dispositivo*, tal como en este trabajo se utilizan, constituyen un recurso expresivo propio, no atribuible al uso que les da Michel Foucault en su obra. Si bien tales conceptos parecieran tener cierta relación con las acepciones foucaultianas, debe eximirse a la obra de dicho pensador de las afirmaciones y conclusiones a las que se llega en este trabajo. Con respecto a la noción de “genealogía”, en este trabajo se hace énfasis en las continuidades, los parecidos de familia, las “ascendencias” y “descendencias”, a diferencia de Foucault, que intenta enfatizar las discontinuidades y aquello que, por motivos de “odio”, “necesidad”, “azar”, etc., ha quedado en silencio (Foucault, 2004, pp. 11-13). Con respecto a la noción de *dispositivo*, si bien habría afinidades relacionadas con su carácter simbólico, disciplinario y subjetivante, y también con la necesidad que habilita esa positividad al responder estratégicamente en una situación de urgencia (Agamben, 2011), Foucault pareciera remonta la genealogía de la gubernamentalidad (categoría que podría explicar los procesos de exclusión contemporáneos tal como en este trabajo se entienden) a una tradición de pensamiento (el arte de gobernar) antimachiaveliana (Foucault, 2011).

de relaciones de poder. Una posición discursiva conjuga lo lingüístico y lo no lingüístico, lo simbólico y lo material (Laclau y Mouffe, 2004). La legitimidad de una intervención discursiva de este tipo radica en que la posición crea una realidad, al tiempo que la muestra como algo dado, natural. De esta manera, se silencian subrepticamente otras posiciones o la misma subjetividad.

Si los procesos de exclusión vivenciados en las sociedades contemporáneas se deben a que todavía no se han abandonado las viejas formas de concebir la política, una de las tareas que se supone deben afrontarse, es la de realizar un rastreo que conecte tales dispositivos entre corrientes de pensamiento o tradiciones aparentemente incompatibles. En este sentido, el objetivo principal del presente trabajo es esbozar una *genealogía* de los dispositivos violentos en la Modernidad, que exponga parecidos de familia entre las tres tradiciones que ordenan el espectro ideológico clásico; enfatizando, por lo dicho más arriba, en el vínculo entre la *tradición representativo-republicana* con las otras dos grandes ideologías. En pos de dar cuenta de tal objetivo, el presente estudio procede a tratar la cuestión desde niveles de discusión relativamente “empíricos” o “concretos”, hasta planos de discusión en mayor o menor medida “teóricos” o “abstractos”. De esta manera, el cuerpo del artículo comienza con una breve ilustración de lo que se considera uno de los tantos fenómenos de violencia acaecidos en el mundo actual, a saber, la problemática de la migración internacional (II-1). Posteriormente a ello, el trabajo expone un esbozo de los posibles vínculos (directos e indirectos) entre la *tradición representativo-republicana* (como expresión de la ideología liberal) y corrientes o tradiciones de pensamiento expresivas del socialismo de izquierda (II-2). Luego, el artículo se aboca a explorar los vínculos entre la *tradición representativa/republicana*, y otra de las ideologías mencionadas, el *conservadurismo* (II-3). Como podrá notarse, los anteriores dos puntos recurren en gran medida a la época revolucionaria de los siglos XVII y XVIII, en especial a la Revolución francesa, como nodo que permite vincular la *tradición representativo-republicana* con las restantes ideologías; con el fin de tornar más explícitos los vínculos. De manera subsiguiente, el

trabajo procura llevar la *genealogía* aún más atrás en el tiempo, a lo que se ha denominado “primera Modernidad”, desenvolviendo la discusión en un plano más bien teórico, e identificando tres dispositivos moderno subyacentes: *intransigencia de la razón*, *ascetismo de la razón*, e *ilustración de la razón* (II-4). Ulteriormente, el estudio explora la posibilidad de que dichos dispositivos fundamentales puedan a su vez estar aunados por un macrodispositivo generalizado en la Modernidad, a saber, la *lógica del comienzo absoluto* de procedencia teológica, que posibilita la “deificación del sujeto moderno” (II-5).

Desarrollo

Las migraciones internacionales actuales: la búsqueda de nuevos comienzos

En las sociedades representativo-republicanas actuales, al menos occidentales, existen considerables procesos de opresión, que muchas veces pasan desapercibidos o, en todo caso, no son detectados como generadores de *violencia*. Los regímenes constitucionalistas actuales, ya sea aquellos relativamente recientes que han dejado atrás experiencias dictatoriales, o aquellos con una historia más prolongada que han dejado atrás Estados de bienestar sobredimensionados, se encuentran relativamente lejos de cumplir el objetivo para el cual fueron instaurados, a saber, la emancipación.

En muchos escenarios actuales, el avance de libertad implicó la difusión de procesos de “securitización” como moneda corriente para hacer frente a la delincuencia, el narcotráfico, la trata de personas, el tráfico de armas, etc. (Villalba Castro y Chagas Bastos, 2022). Bajo esta lógica, se comenzó a sospechar cada vez más de la generalidad de la ciudadanía, sobre todo de ciertos sectores comparativamente vulnerables, como los económicamente desaventajados, los grupos étnicos, etc. (Wacquant, 2004). En el campo de la salud, tal proceso de securitización viene gestándose desde las últimas décadas del siglo XX, suponiendo políticas públicas basadas en el control de riesgos y

amenazas, avaladas por un discurso técnico-científico de corte productivista y disciplinante (Del Monte Madrigal, 2023). En efecto, el discurso de securitización se hizo marcadamente presente en muchos países durante la pandemia del virus SARS-CoV-2, en la cual se implementaron medidas sanitarias de excesiva vigilancia, confinamiento y reclusión, produciendo daños emocionales en las poblaciones, y la lesión del tejido social.

Otros fenómenos también caracterizan los procesos de exclusión de las sociedades contemporáneas. Por ejemplo, la vieja teoría de las “ventajas comparativas” pareciera haber retornado de un modo radicalizado bajo el nombre de “neoextractivismo”, con el fin de equilibrar la balanza de pagos de los países o, en todo caso, de llevar a las naciones al cumplimiento del viejo sueño (cada vez más anacrónico) de la pujanza geopolítica o geoeconómica. Al mismo tiempo, los flujos migratorios internacionales han aumentado significativamente en las últimas décadas, de manera concomitante a la difusión del escenario representativo-republicano por occidente. Todos estos fenómenos implican distintas vivencias de sufrimiento y marginalización: desde los ciudadanos lego que son detectados como sospechosos e injustificadamente cachados, demorados o detenidos por la “intransigencia” policial, hasta los niños que afrontan procesos de desarraigo de su mundo de vida cotidiana, bajo el fin muchas veces quimérico de una verdadera felicidad en otro país, pasando por el desdén de saberes tradicionales de curación, la lesión del tejido social en situaciones de crisis sanitarias y el daño ecológico de un modelo económico de extracción extrema de recursos.

Con el fin de introducir al lector en las implicancias de las lógicas opresivas que en las secciones siguientes se abordan, el presente apartado intenta ilustrar, con un mayor grado de concreción empírica o histórica, uno de los fenómenos anteriormente mencionados, esto es, las dinámicas “ascéticas” que se ven involucradas en los procesos migratorios transnacionales actuales. El incremento del flujo internacional de migrantes en las últimas décadas (OIM, 2024, pp. 7 y 8), que ha posibilitado no sólo problemas legales relacionados con el refugio, el asilo y la ciudadanía, sino también el resurgi-

miento de antiguos sentimientos xenófobos y discriminatorios que se traducen en significativos movimientos políticos, habilita naturalmente la pregunta por las motivaciones subyacentes de dicho fenómeno. Una parte considerable de las investigaciones que abordan tales procesos refiere a explicaciones políticas, relacionadas con la pérdida de seguridad, orden y paz, causadas por el debilitamiento de los Estados emisores. Otra parte igualmente considerable, conciernen a problemáticas más bien económicas, a través de las cuales se afirma que la migración se encuentra causada por la búsqueda de empleo y seguridad social, dimensiones que en los países emisores se han tornado inestables o precarias.

Otro tipo de explicaciones remiten a cuestiones culturales o políticas en un sentido amplio (lo político), en la medida que se presta atención a dimensiones “simbólicas” o “discursivas” que se ponen en juego a la hora de migrar. Antes que excluir las dimensiones económicas y políticas (en un sentido restringido), las explicaciones culturales parecerían incluir o sobredeterminar aquellas, poniendo en juego sus particulares elementos. Es la dimensión discursiva en la que se quisiera hacer énfasis aquí, sosteniendo que las migraciones están en buena medida causadas por imaginarios culturales/simbólicos que implican “nuevos horizontes” a alcanzar (como, por ejemplo, la realización del “sueño americano”), así también como viejos escenarios, corruptos, indignos o caducos, de los que se quiere salir. Esto no implica afirmar que las problemáticas de inseguridad y pobreza no sean significativas como causales de la migración, ni que en todos los casos tales fenómenos no son acuciantes, sino sostener que lo más relevante es cómo estos datos aparentemente objetivos son integrados en diferentes narraciones, en las cuales adquieren significaciones diversas. Esta explicación se confirma si se tiene en cuenta que, al menos en América Latina, es también la clase media la que migra, producto de la percepción de una movilidad social descendente ante las recurrentes crisis económicas de la región (Ordoñez, 2021, pp. 7-10).

Entonces, el fenómeno de las migraciones transnacionales contemporáneas está posibilitado por la construcción de tramas de sentido, imaginarios sociales, que muchas

veces reemplazan a las locales, y otras veces representan reductivamente una complejidad ciertamente más rica y diversa. Y una representación sesgada de lo propio, constituye el paso necesario para la autoestigmatización o pérdida de dignidad ante lo foráneo, lo cual no solo dificulta el avance de las naciones, sino que habilita la postulación de “nuevos comienzos” u “horizontes” a los cuales migrar, dejando atrás un pasado opresivo. En muchas ocasiones, la búsqueda de nuevos escenarios (que implican cortes radicales en experiencias personales o familiares) se encuentra alimentada por distinciones tajantes, ascéticas, que impiden el reconocimiento de lo originalmente foráneo en los “países de origen”, o, en todo caso, que obliteran la visualización de una complejidad rica y diversa.

El imaginario ilustrado como vínculo entre liberalismo y socialismo

Vínculo directo: intervención social, racionalidad, científicidad y naturalismo

Cuando el gobierno soviético estableció en 1929 el nuevo “calendario revolucionario”, destinado a incrementar la productividad industrial en detrimento de las vigentes formas de organización del tiempo, asociadas a la sazón con el pasado de opresión zarista y el antiguo régimen, de alguna manera se reproducía el gesto de instauración del “calendario republicano francés” en el marco del gobierno jacobino. Parecería no importar ya la diferencia ideológica que fundamentó la instauración de ambos calendarios, sino el accionar inequívoco de un grupo ilustrado o de vanguardia que, apelando a una forma de organización “racional” del tiempo, modifica abruptamente algo profundamente enraizado en la sociedad. Ya sea que esta razón sea más o menos “naturalista”, “cientificista”, “economicista”, etc., lo cierto es la existencia de una elite que, tomando las riendas de la nación, intenta redimir la sociedad o el mundo de la vida cotidiana con modelos racionalmente garantizados.

No es difícil imaginar cómo este tipo de políticas eran recibidas por los habitantes de cada nación: políticas en contra de festividades religiosas o tradicionales, ordenanzas que modificaban los días de descanso e incluso la propia cantidad de días de la semana, inevitablemente debían sentirse como cambios radicales en la usual organización del tiempo. Aun así, la observancia de estas reglas fue relativamente amplia teniendo en cuenta la certeza de tales cambios: once años en el primer caso y catorce en el segundo, algo sólo imaginable por la existencia de un fuerte aparato político de coerción.

La vinculación de estas experiencias históricas, separadas por más de un siglo, posibilita identificar una manera de concebir la política ampliamente difundida en la Modernidad, la cual permite abarcar diferentes tradiciones ideológicas. Dicha concepción hace posible vincular al menos la tradición socialista y la ilustrada, siendo esta última un insumo básico de la Revolución francesa. Respecto al vínculo entre liberalismo y socialismo, en torno a la creciente importancia de la racionalidad estricta como fuente de la emancipación, Wright Mills afirma:

Esas dos ideologías proceden de la Ilustración, y han tenido muchos supuestos y valores comunes. En ambas, se considera la creciente racionalidad como la condición primera de una creciente libertad. La noción liberadora del progreso por la razón, la fe en la ciencia como un bien puro y sin mezcla, la demanda de educación popular y su fe en su significación política para la democracia, todos estos ideales de la Ilustración han descansado sobre el feliz supuesto de las relaciones inmanentes entre la razón y la libertad. Los pensadores que más han hecho por moldear nuestros modos de pensar, han procedido de acuerdo con ese supuesto [...] El mismo supuesto apuntala la línea principal de la obra marxista: los hombres, aprisionados en la anarquía irracional de la producción, deben ser racionalmente conscientes de su situación en la sociedad, deben adquirir 'conciencia de clase', cuyo sentido marxista es tan racional como el sentido de cualquier expresión de Bentham. (1961, p. 179).

En el presente subapartado se ha intentado delinear las afinidades más evidentes entre la experiencia comunista soviética, como expresión de la tradición socialista, con la experiencia revolucionaria francesa, como representante de una época en mayor o menor medida “ilustrada”; la cual trae a escena las exigencias de una soberanía popular, las necesidades de una Constitución y la reivindicación de una antigua forma de gobierno, a saber, la república (aunque esta ahora sólo se pueda llevar a la práctica en forma “representativa”). Son estos últimos elementos los que permiten realizar la asociación entre Ilustración y liberalismo y, a partir de allí, fundamentar el vínculo entre liberalismo y socialismo. Como se ha mencionado, el presente estudio concibe al liberalismo como una ideología entre otras (la cual adquiere delimitación histórica a medida que transcurre el siglo XIX), y también, como una “metaideología” que caracteriza a la misma Modernidad a través de las nociones de soberanía popular, constitución, derechos ciudadanos, república representativa, etc. Entonces, si el periodo ilustrado es en una considerable medida “liberal”, los vínculos entre comunismo y liberalismo son mucho más significativos que lo que a simple vista pudiese aparecer.

Vínculo indirecto I: la intelligentsia rusa y los nuevos jacobinos

La polarización ideológica experimentada en la Guerra Fría no debiera soslayar el parentesco entre dos grandes horizontes de sentido, el burgués y el proletario. No solo porque ambos representan diferentes versiones de filosofías del progreso, ni tampoco debido a que ambos abogan por una fuerte *violencia* contra la antigua nobleza, sino por las implicancias básicas del concepto de “revolución”.

La *intelligentsia* que preside la noción de “revolución”, está basada en el conocimiento de las ciencias naturales, una epistemología cuantitativa, el cálculo utilitario de la economía, la racionalidad liberal, etc. (Berlin, 2014, pp. 42, 43, 461, 470, 474). Se estaría en presencia de una razón que, al despreciar los conocimientos ganados por la experimentación de generaciones, no deja resquicio para el retorno de legitimidades

tradicionales; una razón que "toma al toro por las astas" y que "no se anda con medias tintas". Este tipo de razón, precisa, radical, no sólo es violenta por el antagonismo que propone frente a los sectores de la antigua nobleza, sino más bien por las arbitrariedades que desempeña frente a los ámbitos de los que ella misma nace: los usos y costumbres populares, el mundo de la vida cotidiana, etc.

Una de las expresiones más conspicuas de esta conexión la constituye la corriente cultural rusa de finales del siglo XIX, denominada "intelligentsia rusa"; la cual puede tomarse como uno de los antecedentes intelectuales más significativos del comunismo (Herzen, Bakunin, Dostoievski, Tolstoi, Chernishevski, Dobroliubov, etc.) (Berlin, 2014). Decepcionados por el fracaso de la Revolución alemana de 1848, la cual había demostrado finalmente la intraducibilidad que en última instancia existía entre los intereses del proletariado y los de la burguesía, dicha intelectualidad "tomó nota" de lo ocurrido en Occidente, remitiéndose a la experiencia del jacobinismo francés como ejemplo de una revolución verdaderamente radical y popular (Berlin, 2014). Estos "nuevos jacobinos" tomaron conciencia de la radical intolerancia, intransigencia y desprendimiento que era necesario tener para realizar una revolución realmente cabal, todo lo cual fue transmitido años más tarde al comunismo ruso revolucionario (Berlin, 2014, p. 472). La expresión *intelligentsia*, utilizada para aludir a la generación de pensadores anteriores a Lenin, guarda una singular expresividad para conceptualizar toda una forma de hacer política basada en una inteligencia que pretende la emancipación de la sociedad, lo que posibilita la extensión de tal expresión a la mayoría de los movimientos revolucionarios modernos. Resulta justificado, entonces, emplear el término *intelligentsia* para aludir a un considerable número de movimientos revolucionarios, desde la denominada "época de las revoluciones" hasta distintos momentos del siglo XX.

Vínculo indirecto II: la corriente positivista

Sorprende que Augusto Comte, en tanto representante de la tradición sociológica francesa -una tradición que como muy pocas, resguardó la enseñanza que enfatizaba en las

implicancias abolicionistas y destructoras de toda acción revolucionaria- haya incurrido tan flagrantemente en la misma lógica que procuraba criticar. Ubicado en el periodo posrevolucionario francés, su pensamiento tematizó el carácter negativista y poco propositivo de las revoluciones, hasta el punto de que su propio sistema filosófico pasaría a llamarse "positivismo" (Zea, 2014, 40-42). Paradójicamente, el positivismo es probablemente una de las corrientes que más énfasis pone en la intransigencia de una razón basada en la ciencia natural, en lo mensurable y en el cálculo estratégico. Por cierto, el positivismo constituye otro de los principales puntos de contacto entre el periodo ilustrado y el pensamiento comunista.

Asociada con el "estadio metafísico", la crítica ilustrada y sus correlatos revolucionarios significaban para Comte expresiones de una etapa de "inmadurez", caracterizada por el negacionismo, la irresponsabilidad y el antagonismo entre el derecho divino y la soberanía popular (Comte, 1875, p. 88). En tanto estadio propositivo, el positivismo dejaba atrás las etapas de niñez ("estadio teológico") y adolescencia ("estadio metafísico") para pasar a la etapa de adultez. Si bien en esta tradición sociológica (Saint Simon, Comte, Durkheim, etc.) el proceso de secularización consiste en una suerte de conjugación entre lo mundano y lo sagrado -en la medida que nuevas formas de cohesión social, similares a las religiosas o de esta índole, deben necesariamente hacerse presentes para el mantenimiento de la salud del cuerpo social; a diferencia de la tradición representada por Tönnies y Weber, en donde el proceso de secularización pareciera ser un juego de "suma cero" entre lo sagrado y lo mundano-, existe en ella una clara apelación a la cientificidad de la disciplina sociológica, dejando atrás elementos de índole religiosos y metafísicos. Al menos en Comte, esta vocación positivista se ve claramente contradicha ya no solo por la conocida presencia de una filosofía de la historia en su sistema histórico, ni por la vocación científicista antes mencionada, sino también por la propuesta de una especie de casta esclarecida que, en el marco de una "religión positiva", tiene la tarea de ilustrar a la sociedad, de "educarla" (Comte, 1875). A partir de un corte tajante entre el conocimiento racional y el de la vida cotidiana, se propone conducir a la sociedad hacia una "paraíso positivista". Esta tarea debe realizarse a través

de un “educador” que, habiendo sido ungido con la revelación de un plexo de saber completamente nuevo, debe conducir a la sociedad hacia una etapa definitivamente ilustrada (Comte, 1875, p. 66).

Como puede notarse, pese a la ubicación histórica de Comte en el periodo “posilustrado” (una coyuntura marcada por un fuerte sentido de crítica hacia la Revolución francesa), su sociología no hace más que repetir, de manera distinta, la actitud “ideológica” típicamente ilustrada de instituir en la sociedad un saber racional y abstracto. Si la “ideología” (más allá de la tradición de “crítica de la ideología”) puede ser definida como una actitud típicamente moderna, alimentada por un sentimiento de entusiasmo u optimismo respecto a la posibilidad de redención o transformación de la sociedad mediante un saber racional y científico (tal como aparece en Destutt de Tracy) (Eccleshall, 1999, p. 38; Freeden, 2013, p. 24), la propuesta comtiana se inserta en el marco ideológico general de la Ilustración.

De esta manera, se atisba una posible *genealogía* de la Modernidad, que vincula la época de la Ilustración y su correspondiente apelación a la soberanía popular, el constitucionalismo y el futuro Estado de derecho, con regímenes dictatoriales de izquierda. Este vínculo, reforzado por el eslabón positivista, devela una forma más o menos generalizada de hacer política en la Modernidad, caracterizada por la presencia de un grupo, partido, clase política, etc., quién, alumbrada por el nuevo conocimiento basado en la razón y la ciencia natural, siente la necesidad de integrar distintos modelos abstractos en la sociedad y el mundo de vida cotidiana. En definitiva, este parecido de familia consiste en una forma de hacer política caracterizada por la “ideología”.

La idea de “nación” como fundamento del vínculo entre liberalismo y conservadurismo

El imaginario ilustrado y la nación de “autodeterminación de los pueblos”

Si en el apartado anterior se ha intentado una aproximación a los vínculos parentales entre jacobinismo (en tanto expresión del republicanismo democrático moderno) y socialismo de izquierda, ahora se torna necesario marcar el vínculo la tradición liberal revolucionaria, y el conservadurismo. Con este objetivo, y en primera instancia, se retomará el denominado “principio de autodeterminación de los pueblos” como uno de los tantos puntos en los que convergen liberalismo y conservadurismo; y, a su vez, como un buen ejemplo para ilustrar lo que más arriba se ha denominado *ascetismo de la razón*.

Como es sabido, la transición de la antigua forma de legitimidad, basada en el derecho divino, a la nueva forma de fundamentar la soberanía, basada en la voluntad popular, no sólo se alimenta en un reclamo constitucionalista en el que los ciudadanos tienen derechos y atribuciones por naturaleza inalienables, si no también se apoya en el derecho que posee toda nación de constituirse como un Estado singular, equiparable en fuerza frente a otros Estados nacionales. En uno y otro caso, la legitimidad tradicional y monárquica (contraria a las ideas referidas a derechos y garantías individuales, y que a vez conformaba imperios que abarcaban territorios relativamente extensos) constituye el punto de ataque de los movimientos emancipatorios e independentistas modernos.

El principio de autodeterminación de los pueblos se ha convertido en un nuevo mito, en el cual confluyen diferentes tradiciones de pensamiento político. Los contextos europeo continental e iberoamericano de la primera mitad del siglo XIX, constatan dicha afirmación. La Primera República Francesa y el Imperio Napoleónico erigían el principio de autodeterminación del pueblo frente a poderes imperiales europeos. También, una vez restaurado el antiguo orden en 1815, tal principio permitió conjugar reclamos burgueses (constitucionalistas y aproximadamente republicanos) con movimientos nacionalistas que no en pocas ocasiones rescataban elementos primordialistas de orden tradicional (lengua, usos, costumbres, lazos étnico-parentales, religión, etc.) (Salerno, 2017; Lara Fernández, 2010). Como es sabido, desandado el tiempo este nuevo “mito” posibilitará procesos de limpieza étnica, xenofobia, secesiones independentistas, irredentismos, etc. (Ochoa Bilbao y Regalado Mujica, 2018). De esta manera,

tal principio correrá el riesgo de deslizarse hacia posiciones ascéticas que no logran visualizar la composición étnica intrínsecamente diversa y contaminada de los Estados nacionales.

Debido a que en el aparatado siguiente se abordará la obra de Nicolás Maquiavelo, es pertinente mencionar aquí que la obra de dicho autor se recuperará con particular intensidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En el contexto abierto por la Revolución, que también es el de la época napoleónica, el del Congreso de Viena en 1815 y el del proceso de unificación del territorio alemán e italiano, el interés por el cálculo de fuerzas que requería la unificación del Estado-nación habría renovado el interés por *El Príncipe* de Maquiavelo (Foucault, 2011, p. 112-113). Un Maquiavelo que se recuperaba luego de varios siglos de literatura sobre el “arte de gobernar”, caracterizada esta última tradición por una oposición consciente o inconsciente hacia la obra de dicho pensador (Foucault, 2011).

El positivismo nuevamente: realismo, cientificismo, practicidad y educación

La afinidad entre posturas de corte liberal-burguesas con posiciones nacional-conservadoras conduce nuevamente a tratar la corriente epistemológica y política denominada “positivismo”. En muchos países de Iberoamérica, durante la segunda mitad del siglo XIX emergió una corriente filosófico-política que pretendía, teniendo como principal actor a las burguesías locales, dotar a la “nación de un futuro opulento y pujante”, es decir, convertir a la nación en una potencia regional y/o mundial (Zea, 2014, p. 254). Se trataba de una corriente de pensamiento que abogaba por el orden, la paz, la seguridad y la estabilidad política, luego de décadas de convulsión política en torno a las guerras independentistas y sus consecuencias. No obstante, tal corriente no procuraba retornar al orden monárquico-tradicional, sino pretendía permanecer en un horizonte político aproximadamente constitucional y burgués. En este sentido, puede traerse a colación el contexto mexicano de la segunda mitad del siglo XIX, en pos de ilustrar la

experiencia de una generación atribuible a diferentes grupos cercanos al poder en distintos países iberoamericanos. El positivismo mexicano (Gabino Barreda, Porfirio Parrá, Justo Sierra, Luis Ruz, etc.) condensó un estrato de experiencia nacionalista-burgués presumiblemente más profundo a la alternancia de gobierno de las instituciones representativas, pudiendo muchas veces justificar gobiernos tan disimiles como el de Benito Juárez y el de Porfirio Díaz (Zea, 2014). Durante todas esas décadas, el lema de esta generación fue el mismo que Augusto Comte había utilizado anteriormente para expresar la dimensión política de su vasto sistema sociológico, a saber, “orden y progreso”. Se trataba, entonces, de conducir a la nación hacia un nuevo estadio burgués, emancipatorio, tratando de evitar el desorden al que habían conducido las ideas revolucionarias. Durante el periodo denominado “porfiriato”, tal corriente de pensamiento tampoco dudó eventualmente en poner entre paréntesis o, en todo caso, reformar la Constitución escrita apoyando una “tiranía honrada”, con el fin de garantizar el progreso de la nación (Zea, 2014, pp. 245-256).

De los diversos rasgos que caracterizan al positivismo mexicano, destaca una actitud “realista” y cabal, la cual puede expresarse al menos en tres perfiles distintos: a- una apelación a la ciencia y a la naturaleza como terreno en el cuál, a través de un “espíritu de investigación y duda” (nótese aquí la afinidad con el pensamiento cartesiano), se puedan encontrar certezas indiscutibles, “demostrables”, que derriben los dogmas, los prejuicios, las ideas metafísicas, etc. (Zea, 2014, pp. 82-83, 129, 303); b- la profesión de una actitud radical, en cierto sentido drástica, que intente solucionar de raíz la anarquía en la que ha devenido la nación, a través de una serie de instrumentos, entre ellos, la “educación”. Intervenir a nivel del “orden de las conciencias” permitiría lograr un “grado común de verdades”, una “uniformación” de las mentalidades, que curaría de raíz los males de la sociedad (2014, pp. 82-83, 122, 129). Quien debiera llevar a cabo esta educación, esta “iluminación de los prejuicios”, sería la “clase burguesa”, obligada a tomar “conciencia de clase” (nótese aquí la afinidad con el vocabulario marxista) (2014, p. 82); c- la abogacía de un proyecto de nación que tenga resultados prácticos, tangibles y que no escinda el discurso normativo de sus consecuencias

prácticas (bienestar material, orden, paz, seguridad, progreso) (2014, pp. 254-256, 230). Bajo este último perfil, todo conocimiento teórico o discurso político, debe estar siempre acompañado de una “utilidad práctica” que otorgue un bienestar efectivo a la sociedad, incluso cuando esto suponga suspender eventualmente la Constitución escrita de la nación (2014, p. 126).

También cabe distinguir en dicha generación de positivistas otro rasgo digno de ser destacado, esto es, la presencia de un sentimiento de inconformidad o insatisfacción con el propio entorno, el cual redundo, algunas veces, en una propensión de reclusión respecto a la colectividad; y en otras, en un deseo de “implantar” en la sociedad una nueva cultura o mentalidad, que por cierto siempre “niega al pueblo el derecho a opinar” (Zea, 2014, p. 31).

El vínculo hacia atrás: Maquiavelo, Descartes y los dispositivos modernos subyacentes

La existencia de vínculos parentales entre corrientes de pensamiento generalmente tomadas como disímiles, sólo puede explicarse por la existencia de ciertos dispositivos básicos de la Época Moderna, los cuales se condensan al menos en dos grandes pensadores de la época: Maquiavelo y Descartes. De esta manera, es posible extender tales conexiones a estos dos clásicos de la “primera Modernidad”, en cuyas obras tales dispositivos se cristalizan significativamente. No se pretende con esto sostener que la época en cuestión tiene, en tales formas de pensamiento, sus características distintivas. Al respecto, existen acaloradas discusiones. La obra *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), de Hans Blumenberg, constituye un claro ejemplo de aquellas posiciones que afirman la irreductibilidad de la época a los mencionados dispositivos. Tampoco es la intención, en este apartado, afirmar que tales dispositivos se condensan únicamente en Descartes y Maquiavelo. Más bien, en este estudio se pretende argumentar que la *genealogía* de la *violencia* moderna puede abarcar regiones mucho más medulares de

lo que usualmente puede pensarse. Y, adicionalmente, que tales conexiones pueden rastrearse, al menos, aunque no necesaria o exclusivamente, hasta estos dos pensadores inaugurales de la época.

Como mínimo, pueden identificarse tres dispositivos básicos a partir de los cuales se habilita la *violencia* moderna. En primer lugar, la presencia de una *intransigencia de la razón*, la cual, a través de una postura radical y resolutiva, logra no caer ya en los engaños de la fortuna, la religión, etc. A través de la búsqueda de “garantías científicas” u “ontológicas”, y la dilucidación de un “calculo estratégico de utilidades”, se procura dominar la incertidumbre política y, en el caso de Maquiavelo, domesticar la suerte, la fortuna y el destino (Duso, 2010, p. 367; Strauss, 1970, pp. 34-58). Como puede notarse, esta manera de concebir la política permanecerá, transcurrido el tiempo, en diferentes movimientos sociopolíticos, entre los que destacan el jacobinismo y el comunismo. En lo referente a la segunda tradición política, el mecanismo de *intransigencia de la razón* parecería cobrar importancia a mediados del siglo XIX. La oleada revolucionaria europea de 1848 demostraría, principalmente en Alemania, que los intereses del movimiento obrero eran en última instancia incompatibles con los de la burguesía (Lasalle, 1975). Durante las oleadas revolucionarias de 1820 y 1830, lo que efectivamente ocurrió es lo que Hobsbawm ha denominado una “danza dialéctica” o “coqueteo” por parte de la burguesía respecto al proletariado (Hobsbawm, 2009): la camisa de fuerza para la modernización, que constituía el antiguo régimen monárquico restaurado a partir de 1815, posibilitaba una serie de levantamientos conjuntos por parte de sectores burgueses y proletarios; pero, en el punto decisivo de escalada del conflicto y toma del poder, los primeros tendían a abandonar a los segundos debido a sus objetivos significativamente diferentes. La toma de conciencia ante tales desengaños no sería inmediata. La oleada revolucionaria de 1848 constituiría el punto de quiebre en tal toma de conciencia. En muchas regiones de Europa, incluida Europa oriental, se habría tomado nota de dicha danza dialéctica tan característica de la burguesía, tornándose necesario imprimir a toda revolución un carácter preciso, radical, en suma, intransigente.

En segundo lugar, la presencia de un *ascetismo de la razón* que, de una manera tajante, abrupta y, por cierto, violenta, genera cortes radicales con espacios de experiencia temporalmente anteriores, geográficamente distanciados, posicionalmente más básicos, etc. Tras este espíritu descalificador del mundo de la vida cotidiana, de las experiencias de los padres, del sentido común, la tradición y la religión, generalmente se encuentra una considerable dosis de enojo, rabia e ira. Es por ello que Strauss ve en Maquiavelo una “ira antiteológica”, la cual posteriormente se repetiría en la crítica frontal de Marx a la religión (religión como la ideología por antonomasia, religión como el “opio de los pueblos”) (Strauss, 1970, p. 59). Tampoco es casual que la tradición sociológica francesa del siglo XIX (al menos en Comte y Durkheim), habiendo paradójicamente elaborado una fundamentación tan aguda del negativismo revolucionario y su actitud destructiva, se haya deslizado tan flagrantemente en esta postura ascética del positivismo.

Este espíritu de abandonar radicalmente el conocimiento tradicional, aquel plexo de saberes considerados “precientíficos” o “prenocionales”, la teología, etc., se encuentra igualmente motivado por un reclamo de un conocimiento estrictamente nuevo, una “teoría completamente nueva”, un “nuevo continente moral”, un “nuevo paradigma” (Strauss, 1970, pp. 52-58). Al igual que Comte, y más allá de las diferencias disciplinares, Maquiavelo “reclama para sí la gloria de haber descubierto un nuevo continente moral. Su pretensión tenía fundamentos suficientes: sus enseñanzas políticas eran completamente nuevas” (Strauss, 1970, p. 52). Una similar “megalomanía” puede encontrarse en ambos pensadores: Maquiavelo comparaba sus innovaciones políticas con el descubrimiento del nuevo mundo por parte de Cristóbal Colón; igualmente, Comte escribe que “cree haber descubierto” un nuevo tipo de conocimiento social, hasta entonces inexistente (Strauss, 1970, p. 52; Comte, 1875, p. 66). Acompañada, o no, de tal espíritu vanidoso y grandilocuente, tal postura se encuentra igualmente presente en el reclamo de “neutralidad valorativa” propio del positivismo epistemológico (el cual paradójicamente niega aquellos estratos sobre los cuales se erige el propio pensamiento

científico, es decir, el mundo del sentido común y de la vida cotidiana, la experimentación transmitida intergeneracionalmente, la reflexión filosófica, etc.), en el “argumentum per eliminationem” tan caro a la metodología durkheimniana, en el “absolutismo de la acción revolucionaria”; el cual, a través de conocimientos basados en las ciencias naturales, se siente con la obligación de establecer un nuevo paradigma en la sociedad, etc. (Duso, 2010, p. 358).

También, como se ha señalado, otra fuente de tal perspectiva ascética de concebir la política la constituye el pensamiento de Descartes, con su llamado a recluir la razón científica en una “torre de marfil”, desde la cual liquidar aquellos conocimientos dudosos, desde la cual observar lo mundano. Tampoco es casualidad que Comte encuentre en Descartes (junto a Galileo y Bacon) a uno de los principales propulsores del espíritu positivista (Comte, 1875, pp. 116, 167). En este sentido, Strauss sostiene: “...el positivismo mantiene, en los mismos términos prácticos, la duda universal de Descartes respecto al conocimiento precientífico y su radical ruptura con él” (Strauss, 1970, pp. 9-30).

En tercer lugar, el pensamiento sociopolítico moderno también puede caracterizarse por una *ilustración de la razón* que intenta instruir y educar a la sociedad. Una vez producida la separación ascética respecto a la filosofía antigua, los conocimientos cultivados y heredados por la tradición, el saber teológico, etc., dicha razón se siente impelida a reintegrar conocimientos en la sociedad, ahora reificados y concebidos como abstractos e ideales. Dicha razón se encuentra en la necesidad de conducir a la sociedad a un escenario significativamente distinto. Mediante un proceso de abstracción de un plexo de saberes en buena medida ubicados en un espacio de experiencia mundano, vital o incluso filosófico y/o metafísico, esta razón ilustrada procura iluminar o educar a vastos sectores de la población, ahora concebidos como ignorantes. Según Strauss, este ímpetu se remonta al menos a Maquiavelo, “quien es el primer filósofo que intenta forzar el destino, controlar el futuro mediante una campaña de propaganda”, en otras palabras, el primer pensador que no se conforma con “inducir” o “intimidar”, sino que

además intenta “convencer” (Strauss, 1970, p. 61). Para Strauss, “la Ilustración comienza con Maquiavelo” (Strauss, 1970). Este intento de escindir órdenes ideales o abstractos, y la consiguiente necesidad de reintegrarlos en la sociedad, constituye, para el pensador de origen alemán, un rasgo sobresaliente de la *genealogía* del pensamiento moderno, desde Maquiavelo a Hegel y Nietzsche, pasando por Kant. Es por ello que Strauss afirma, por ejemplo, que la matriz de la filosofía de la historia, en tanto intento de integración de lo ideal en lo real, es la misma que habilita los pensamientos de Maquiavelo y otras tradiciones, como la ilustrada y la comunista (Strauss, 1970, pp. 68-71).

La lógica del comienzo absoluto como dispositivo general subyacente

Una defensa responsable de la legitimidad de la Edad Moderna debe al menos aportar la posibilidad de que los reclamos emancipatorios que se habilitan con el tránsito epocal, no son producto de una “reocupación” del lugar antes desempeñado por la divinidad cristiana, sino una respuesta liberadora ante la necesidad de salir de un espacio de experiencia que se ha tornado caduco o anacrónico. Es decir, una genuina defensa de la Época Moderna debe poder enfrentar la posibilidad de que muchas de las maneras de pensar y hacer política disponibles en la época, pudieron haber estado habilitadas por la reocupación del rol de la divinidad, por el ahora sujeto moderno. Así, tal apuesta podría estar sujeta al fracaso. En otras palabras, gran parte de los dispositivos con los que usualmente se ha pensado la emancipación, han estado posibilitados por una “deificación del sujeto moderno” que, bajo criterios de racionalidad y científicidad, y recluido en una atalaya cartesiana, actúa con considerables dosis de molestia, ira y enojo.

Planteadas así las cosas, la *genealogía* de la *violencia* moderna permite visualizar parecidos de familia que van, desde el “superhombre nietzscheano” o la “vanguardia esclarecida del comunismo”, hasta las intransigencias de una razón que no se deja engañar por la “fortuna” (Maquiavelo) o por las percepciones engañosas (Descartes); pa-

sando por la “veleidad revolucionaria” de la Ilustración y sus respectivos dogmas (soberanía de cada razón individual sobre sí misma, libertad ilimitada de la conciencia, soberanía del pueblo) (Comte, 1875). Como se ha mencionado, esta *genealogía* también puede incluir la “ciega pretensión egoísta” y la “megalomanía” de Comte cuando afirma que “cree haber descubierto” un nuevo campo de conocimientos, identificado por él con el nombre de “sociología” (Comte, 1875, p. 66). En definitiva, una legítima defensa de la época moderna sería aquella que identifica la “deificación del sujeto moderno” (en tanto dispositivo estructural de las formas modernas de pensar la política) como el problema más difícil a enfrentar.

Que la *genealogía* que aquí se ha intentado trazar tenga, o no, un origen teológico heredado de épocas anteriores constituye una discusión cuyo tratamiento excede los objetivos del presente trabajo. No obstante, la similitud que dicha *genealogía* guarda con la narrativa teológica de la creación del mundo desde la nada (*creatio ex nihilo*), invita a postular la asociación entre ciertos modos de la época de concebir la política, con el “mito de origen del puro acto de autocreación” (Monod, 2015, pp. 334-335). Bajo esta lógica, el rol de una divinidad que crea el mundo autorreferencialmente desde el total vacío habría sido transmitido a los “tiempos modernos como un ‘monologo de un sujeto absoluto’”, que establece los cimientos de un nuevo edificio, en un terreno completamente limpio (Monod, 2015, p. 335). Pero el hecho de que dicha *genealogía* tenga una presencia significativa en la época, no necesariamente implica sostener que el periodo constituye únicamente una secularización de dispositivos teológicos, ya que estas lógicas bien pudieron ser “injertadas” “a posteriori”, releyendo toda la época desde la necesidad de una “coacción emancipadora” (2015, p. 302). Incluso cuando la Modernidad no pudiese reducirse a una época caracterizada en esencia por la secularización de dispositivos teológicos, la *genealogía* que aquí se intenta rastrear tendría presumiblemente una similitud significativa con la antigua narrativa teológica creacionista, al posicionar al hombre en el mismo lugar que antes había ocupado la divinidad, y al postular a la razón como el “nuevo órgano del comienzo absoluto” (2015, p. 334).

Por lo dicho hasta aquí, la apelación de emancipación como pretensión genuina de la Modernidad, no podría ser identificada como un reclamo que realiza distinciones tajantes, ascéticas, cortes radicales con el pasado, la tradición o aquello que se considera como maligno. Pero tampoco se trataría de una posición ecléctica que intenta aunar elementos disímiles, ni tampoco de una postura temerosa, incapaz de tomar una decisión de abandono de aquello que oprime. Más bien, se trataría de una postura significativamente consiente de la dependencia de aquello en lo que hemos permanecido durante largo tiempo, sabedora de la extrema dificultad que implica erradicar los que se considera como opresivo.

En este sentido, sería oportuno traer a colación lo que determinados autores consideran sobre aquello que fue silenciado y ocluido por el pensamiento metódico, sistematizador y fundamentalista de la Modernidad, cuya *genealogía* se ha intentado esbozar aquí. No importa ahora si eso que fue ocluido pertenece al antiguo mundo o a ese estrato de experiencias moderno que diverge de la *genealogía* propuesta en este trabajo. Por un momento, puede dejarse entre paréntesis dicha problemática. Lo significativo consistiría en preguntarse si podrían marcarse, o no, similitudes entre ambas concepciones soslayadas. En sus intentos de recuperación de la dimensión filosófica olvidada por la ciencia política moderna, tanto Leo Strauss como Giuseppe Duso, coinciden en una posición con relación a lo filosófico-político. Al respecto, el primero sostiene: “es una filosofía libre de todo fanatismo porque se da cuenta que el mal no puede ser desarraigado totalmente, y que se da cuenta que los resultados que se pueden esperar de la política no pueden ser más que modestos” (Strauss, 1970, p. 36). De manera afín, Duso señala que la dimensión filosófica soslayada por el pensamiento político moderno no es “crítica” en el sentido deconstructivo o negacionista, ya que es consciente de que permanece subordinada a la forma política que se intenta criticar (Duso, 2010, p. 358).

Tal apertura, no condescendiente con aquello que oprime, puede ser relacionada también con cierta valoración de la “experiencia” (en un sentido vivencial y no empírico-científico) en tanto predisposición a recorrer la ciudad, contactar con los agentes lego, descubrir nuevos atajos y explorar nuevos horizontes, en suma, con todo aquello

que implique aventurarse por el mundo (Monod, 2015, p. 330-331). Ya sea que el término “mundo” refiera a aquellos ámbitos de vida cotidiana que se encuentran al “margen de la anticipación teórica” (“atalaya cartesiana”),² ya sea que la palabra refiera a nuevos lugares o latitudes en los que se atrevería a incursionar la “experiencia aventurera”, lo medular de la genuina impronta emancipatoria consistiría en un “estilo audaz” deseoso de experimentar nuevas vivencias (Monod, 2015). Al referirse a los clásicos griegos, Strauss afirma: “no contemplaban los asuntos públicos desde afuera, como si fuesen simples espectadores de la vida política. Hablaban el lenguaje común de los ciudadanos o de los políticos, apenas si pronunciaban una palabra que no fuese de la calle” (Strauss, 1970, p. 36). De esta manera, se marca de una manera nítida el contraste entre una presumible impronta emancipatoria moderna y el “método cerrado” de la *genealogía* esbozada, caracterizado este último por la intransigencia, el ascetismo y la ilustración.

Conclusión

A manera de cierre, puede afirmarse lo siguiente:

a- Que las expresiones *intransigencia de la razón*, *ascetismo de la razón* e *ilustración de la razón* hayan aparecido en uno de los últimos puntos del presente artículo, no significa que tales dispositivos no hayan estado presentes en los procesos históricos o propuestas teóricas repasadas en los dos primeros apartados del cuerpo del trabajo. Como se ha podido notar, una fuerte presencia del *ascetismo de la razón* opera en los procesos migratorios transnacionales actuales, al postularse “nuevos comienzos” o “nuevos horizontes” a alcanzar, concibiéndose lo propio, lo local, como irremediablemente caduco, desdeñable o profano. En el rastreo de los vínculos entre liberalismo y socialismo, se ha podido notar la operatividad de los tres dispositivos antes mencionados. En particular, destaca la presencia del *ascetismo de la razón* en la apelación

² La expresión “atalaya cartesiana” es tomada de Oncina Coves (2015, p. 20).

revolucionaria a la ciencia, la naturaleza y el cálculo racional, como formas que hay que implantar en la sociedad a través de una vanguardia esclarecida (por ejemplo, los calendarios jacobino y comunista). También, la *intransigencia de la razón* desempeña un lugar preponderante en la descripción de este vínculo, en particular en la denominada “*intelligentsia* rusa”, la cual parecería haber sido clave para dotar a la revolución bolchevique de la radicalidad y cabalidad que caracterizan al comunismo, ya que dicha generación de intelectuales habría aprendido las enseñanzas de los errores cometidos en los ciclos revolucionarios de la primera mitad del siglo XIX. Pese a estar ubicado en un contexto histórico fuertemente crítico del carácter destructivo de las revoluciones, principalmente la Revolución francesa, el positivismo comtiano condensa significativamente los tres dispositivos en cuestión: la apelación a una ciencia mensurable, basada en la naturaleza y en certezas fáctico-estadísticas, expresa en el sistema de Comte la presencia de una *intransigencia* y un *ascetismo de la razón*, en la medida en que el conocimiento confiable sólo debe basarse en lo que puede ser “de hecho” demostrable, y en el entendido de que se necesita realizar un corte tajante con aquellas prenaciones provenientes de la vida cotidiana, de la pseudociencia o la metafísica. No obstante, y, sobre todo, es remarcable en Comte la propuesta de que una clase o vanguardia esclarecida de científicos debe emprender la tarea de transformar significativamente a la sociedad, mediante la “educación” (*ilustración de la razón*).

En cuanto a la exploración de los vínculos entre liberalismo y conservadurismo, se ha visualizado cómo la idea de “nación” ha fungido como un punto nodal en el cual han operado fuertemente los tres dispositivos en cuestión: la “nación” como un fundamento indiscutido, prácticamente de índole religioso, que legitima cortes tajantes (*ascetismo*) de independencia, secesión, irredentismo, o incluso xenofobia, expulsión o limpieza étnica, etc. Asimismo, la “nación” como una idea fundante en la que se basa la burguesía mexicana positivista para promover el “orden y progreso” del país, muchas veces haciendo cortes radicales con los movimientos revolucionarios y clericales del pasado (*ascetismo de la razón*); mientras en otras ocasiones, adhiriendo a la máxima

cientificista de dudar de todo aquello que no esté basado en lo empíricamente demostrable (*ascetismo e intransigencia de la razón*). Igualmente, en numerosas ocasiones, abogando por un proyecto educador de las conciencias que garantice la transformación radical de la sociedad (*ilustración de la razón*).

En los dos restantes apartados del cuerpo del trabajo se han abordado de una manera más explícita y detallada, las implicancias de los tres dispositivos en cuestión. En este sentido, se ha estudiado cómo la *intransigencia de la razón* supone la obtención de una verdad fundamental que posiciona a una vanguardia o facción en una posición de superioridad frente a los restantes estratos sociales. La obtención de tal verdad es tan ardua, que por momentos parecería tener el estatus de una verdad revelada sólo a unos pocos iluminados; quienes han sabido mantener una postura incorruptible o inflexible frente a opiniones engañosas, ideológicas, irresponsables o, en todo caso, ingenuas. En el siglo XX, una de las expresiones más difundidas de tal actitud, ha sido la tradición marxista, la cual sostiene un proyecto emancipatorio basado en un desenmascaramiento del mundo burgués, develamiento que en principio sólo puede lograr una vanguardia revolucionaria. No obstante, tal postura también puede rastrearse en otras corrientes o movimientos políticos, como el jacobinismo y su posición republicana extrema; en el llamado de Maquiavelo a fundar un saber político que no esté a merced de la “fortuna”; en la “duda metódica” de Descartes, etc. Como se ha observado, esta postura también puede estar presente en un horizonte en mayor o menor medida liberal, al menos en la ponderación de los métodos cuantitativos de investigación y en la defensa del cálculo estratégico y la maximización de utilidades.

También, la obtención de tal verdad revelada lleva el afán inflexible, prácticamente cruel o insensible, de desenmascarar aquellas posiciones que se considera deshonestas, engañosas o ingenuas. Frecuentemente, esta posición se expresa en una actitud furtiva que espera el momento preciso para exhibir al oponente. En otras ocasiones, paradójicamente, se manifiesta en un proceder frontal, franco, orientado a no transigir con las posturas divergentes, descartándose un acercamiento abierto y comprensivo con el otro. Como puede notarse, existen considerables argumentos para sostener que dicho

dispositivo constituye una continuación de la lógica de sacralización del antiguo mundo, que ahora ubica al sujeto moderno en una posición de superioridad (deificación del sujeto moderno), la cual, a su vez, constituiría una expresión de la vieja *lógica del comienzo absoluto*.

Una tesitura igualmente sacra puede observarse en el dispositivo de *ascetismo de la razón*, ya que la apelación a un nuevo conocimiento opera a través de distinciones tajantes, las cuales parecerían ser propias de la esfera religiosa. En este sentido, parecería existir un sentimiento de abyección o caída, muy cercano a la vivencia de peca-minosidad de la religión, el cual se habilita epistemológica y prácticamente frente a saberes cotidianos transmitidos intergeneracionalmente, en contra de disciplinas que no están basadas en la contrastación empírica, en oposición a las propias y particulares maneras de ordenación social, etc. Como se ha sostenido, tal dispositivo redundaría en un enclaustramiento epistemológico, en un sentimiento de inconformidad antisocial frente a la propia comunidad, en deseos desmedidos de migrar hacia otras latitudes, en la búsqueda de nuevos comienzos, etc. Como puede apreciarse, aquí también estaría presente la *lógica del comienzo absoluto*, que resta dignidad o desconoce lo anterior, lo pasado, lo originario, lo básico, lo sencillo, etc.

Íntimamente relacionada con los dispositivos anteriores, se encuentra la *ilustración de la razón*, ya que el ímpetu educador se realiza a través de una élite o vanguardia esclarecida e intransigente, la cual intenta conducir a la sociedad hacia un escenario social completamente nuevo. Como en los dispositivos anteriores, no se trata aquí de sostener que la educación pública conduzca necesariamente a un escenario de opresión, si no que tales dispositivos deberían emplearse con cierta flexibilidad o medida, si no se pretende obtener resultados opuestos a los esperados (emancipación). Un riesgo totalitario puede hacerse presente en tal esfuerzo ilustrador, no sólo porque la educación de las conciencias puede estar dirigida a la “uniformación” de las diversas mentalidades de un cuerpo político, sino, también, por la profundidad en la que opera el entusiasmo educador, a saber, el nivel de las conciencias y la propia formación de las subjetividades. De igual manera, aquí se hace presente la *intransigencia de la razón*: la educación

como solución final, la cual no puede verse afectada por el relativismo y contingencia de las opiniones y acontecimientos políticos.

b- La crítica a los órdenes políticos representativo-republicanos advenidos en las últimas décadas del siglo XX, ya no puede sostenerse a profundidad desde las clásicas posiciones marxistas o conservadoras, las cuales, por cierto, habían detectado agudamente los riesgos despolitizantes y excluyentes del horizonte democrático-representativo. Esto ocurre así porque los procesos de *violencia* que se engendran en tales sociedades liberales comparten un parecido de familia con los acaecidos en las otras dos grandes tradiciones ideológicas: las sociedades occidentales siguen envueltas en significativos procesos de opresión porque no se han abandonado los dispositivos generadores de *violencia* que se creía superados.

Esta afirmación, que se ha intentado sostener a lo largo del estudio a través de un método aproximadamente genealógico, tiene aparejada una implicancia importante. La dimensión crítica que se desprende de tal rastreo genealógico parecería exceder el marco ideológico clásico de acusaciones cruzadas: ya no se trataría de enjuiciar tal o cual ideología desde los fundamentos de las otras, sino de hacerse cargo de que, en los procesos de *violencia* descritos, se encuentra implicada, de una u otra manera, prácticamente la totalidad de la ciudadanía.

c- Si el esbozo de esta *genealogía* nos sugiere que las formas violentas de concebir la política en la Modernidad tienen una presencia mucho más arraigada de lo que usualmente solemos pensar, el intento de defender la impronta emancipatoria de la época queda seriamente lesionado. La posibilidad de que la presencia de la *violencia* en el complejo conceptual moderno tenga un carácter aproximadamente constitutivo, exige una defensa más seria y responsable del periodo. Existiría, entonces, un recodo prometedor en la ardua tarea de defender la carga emancipatoria de la época, a saber, concebir el gesto de la Modernidad como un intento medido, lleno de incertidumbre, en la tentativa por avanzar hacia territorios inexplorados. Tal gesto se caracterizaría por la abstención frente a formas de legitimidad que usualmente arrojaban y daban sentido

a la propia existencia. De esta manera, se estaría en presencia de un proceso de abstinencia, contención y renuncia de antiguas formas de fundamentación existencial (teología política, tradición) que habían impedido la desorientación política, en un mundo ya de por sí caracterizado por la incertidumbre. Nótese cómo la noción de “madurez” con la que diversos pensadores han adjetivado la época moderna, antes de consistir en un proceso disruptivo lleno de certezas racionales y científicas, implica una dubitativa transición hacia un nuevo escenario, caracterizado por la renuncia, antes que por una profesión declarada de nuevos fundamentos. Un proceso de esta índole no podría entenderse sin un sentimiento de fragilidad e incertidumbre, resultado de la decisión de abandonar antiguas formas de legitimidad, que se atisban ya opresivas. De modo que, la modestia con la que se enfrenta la nueva etapa contrasta con la soberbia de la *intelligentsia* (su intransigencia, su ascetismo y su ímpetu ilustrador) y, por cierto, con la “deificación del sujeto moderno” que se encuentra detrás de ella.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 73 (Roberto Fuentes, Trad.), pp. 249-264.
- Berlin, Isaiah (2014). *Pensadores rusos*. (Juan José Utrilla, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. (Pedro Madrigal, Trad.). Pre-textos.
- Bokser Liwerant, Judit (2006). Globalización, diversidad y pluralismo. En D. Gutiérrez (coord.), *Diversidad y Multiculturalismo. Perspectivas y desafíos* (pp. 79-102). UNAM.
- Comte, Augusto (1875). *Principios de filosofía positiva*. (Jorge Lagarrigue, Trad.). Imprenta de la Librería del Mercurio.
- Del Monte Madrigal, Juan (2023). Securitización sanitaria y control migratorio fronterizo: el título 42 en la frontera México-Estados Unidos. *Frontera Norte*, 35.
- Duso, Giuseppe (2010). Pensar la política más allá de los conceptos modernos: historia de los conceptos y filosofía política. En G. Duso y S. Chignola (eds.), *Historia de los conceptos y filosofía política* (pp. 351-375). (María José Bertomeu Masiá, Trad.). Biblioteca Nueva.
- Eccleshall, Robert (1999). *Ideologías políticas*. (Julia Moreno San Martín, Trad.). Tecnos.

- Foucault, Michel (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. (José Vázquez Pérez, Trad.). Pre-textos.
- Foucault, Michel (2011). *Seguridad, territorio, población*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Freeden, Michael (2013). *Ideología. Una breve introducción*. (Pablo Sánchez León, Trad.). Ediciones de la Universidad Cantabria.
- Hobsbawm, Eric (2009). *La era de la Revolución: 1789-1848*. (Felipe Ximénez de Sandoval, Trad.). Crítica.
- Koselleck, Reinhart (2010). *historia/Historia*. (Antonio Gómez Ramos, Trad.). Editorial Trotta.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lara Fernández, Rosa (2010). Liberalismo y nacionalismo en la Europa del siglo XIX. *Proyecto Clio*, 36, pp. 1-16.
- Lasalle, Ferdinand (1975). *¿Qué es una Constitución?* (Wenceslao Roces, Trad.). Siglo XXI editores.
- Mehring, Franz (1975). Introducción histórica. En F. Lasalle, *¿Qué es una Constitución?* (pp. 7-34). (Wenceslao Roces, Trad.). Siglo XXI editores.
- Monod, Jean-Claude (2015). *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. (Irene Agoff, Trad.). Amorrortu Editores.
- Ochoa Bilbao, Luis. & Regalado Mujica, Rogelio (2018). El ideal cosmopolita, el nacionalismo y el derecho a la autodeterminación de los pueblos en el sistema internacional contemporáneo. *Oasis*, 28, pp. 25-43.
- Oncina Coves, Faustino (2015). Historia in/conceptual y metaforología: método y modernidad. En F. Oncina Coves y P. García Durán (eds.), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 101-120). Pre-textos.
- Organización Internacional para la Migración (2024). *Informe sobre las migraciones en el mundo*. OIM-ONU Migraciones. Recuperado de: https://wrmcouncil.org/wp-content/uploads/dlm_uploads/2022/01/Task-Force-Research-Paper-Ordonez-Pobreza-migracion-final-ES2.pdf
- Ordoñez, Jaime (2021). Documento de investigación: La pobreza como causa esencial de la expulsión humana y la migración (Centroamérica 2021-2022). *Publicación del Grupo de Trabajo de Centro y Norteamérica sobre Migración*.
- Salerno, Joseph (2017). Mises, sobre el nacionalismo, el derecho de autodeterminación y el problema de la inmigración. *Mises Institute*. Recuperado de: <https://www.mises.org/es/2017/07/mises-sobre-el-nacionalismo-el-derecho-de-autodeterminacion-y-el-problema-de-la-inmigracion/>
- Strauss, Leo (1970). *¿Qué es filosofía política?* (Armando de la Cruz, Trad.). Guadarrama.
- Traverso, Enzo (2012). *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. (Laura Fólica, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Villalba Castro, Ana. & Chagas Bastos, Fabricio (2022). Aspectos sistemáticos de una historia de los conceptos de securitización y amenaza para Copenhague, Aberystwyth y París. *Estudios Internacionales*, X (3), pp. 34-52.
- Wacquant, Loïc (2004). *Las cárceles de la miseria*. (Horacio Pons, Trad.). Ediciones Manantial.
- Wright Mills, Charles (1961). *La imaginación sociológica*. (Florentino M. Torner, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo (2014). *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. Fondo de Cultura Económica.

Reseña de *Dispositivos neoliberales y resistencias*

Rodrigo Castro Orellana (2023). Herder, 278 pp.

Reseña bibliográfica por Iván Gabriel Dalmau*

Fecha de Recepción: 12/06/2025

Fecha de Aceptación: 13/06/2025

En el año 2023 la prestigiosa editorial Herder publicó el libro *Dispositivos neoliberales y resistencias*, escrito por el reconocido especialista Rodrigo Castro Orellana y con epílogo del consagrado académico español José Luis Villacañas. Es de destacar que el autor del libro, que es Profesor e Investigador de la Universidad Complutense de Madrid y Director de la Red Iberoamericana Foucault, posee una sólida trayectoria en el campo de la filosofía política contemporánea, con particular énfasis en el ámbito de los estudios foucaultianos (Castro Orellana, 2008; Villacañas & Castro Orellana, 2018; Castro Orellana & Chamorro, 2021), los debates acerca de la categoría de “poshegemonía” (Castro Orellana, 2015) y los abordajes críticos acerca del neoliberalismo en el que se inscribe el libro que es objeto de la presente reseña. Si bien este no es un libro sobre Foucault, sino más bien un trabajo de inspiración foucaultiana, cabe remarcar que la manera en que su autor retoma los desarrollos del filósofo francés se inscribe en un conjunto de interpretaciones que van a contramano de aquellas lecturas según las cuales Foucault tendría una actitud celebratoria con respecto a la gubernamentalidad neoliberal. Modos de lectura políticamente peligrosos y filológicamente endeble, a las que el autor se ocupara de cuestionar de forma rigurosa en el marco de sus investigaciones precedentes (Castro Orellana, 2021).

En este trabajo el Profesor Castro Orellana logra realizar un gran aporte sobre uno de los tópicos más relevantes para el pensamiento político contemporáneo, es decir las

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Licenciado y Profesor en Sociología (UBA), Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Posdoctorado en Ciencias Sociales (UBA). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). ORCID: 0000-0003-4045-3488. Correo electrónico: ivandalmau@yahoo.com.ar

distintas aristas que vertebran la racionalidad neoliberal y –como contracara de ello– las posibilidades de resistencia que pueden explorarse para socavar su pretendidamente incontestable vigencia. Resulta insoslayable que ello se encuentra estrechamente ligado con la manera en que el libro en cuestión honra el legado foucaultiano. Si ya desde su título se explicita dicha herencia teórico-filosófica, el neoliberalismo como tópico, y la apelación a los conceptos/herramientas “dispositivo” y “resistencia”, el despliegue de la estrategia argumental que encontramos condensado a lo largo de sus páginas desarrolla cabalmente las potencialidades de dicha batería de conceptos para la problematización del neoliberalismo. La exploración conjunta del neoliberalismo y de las posibilidades de resistencia condensa el carácter bifronte del ejercicio de la crítica desde un encuadre foucaultiano, esto es la crítica como actividad de diagnóstico de la actualidad (Foucault, 2008) y como arte de la insubordinación reflexiva (Foucault, 2015). Cuestión que se vincula con lo que el especialista Marcelo Raffin caracteriza como las dos imágenes acerca de la política en Michel Foucault (2018), una de carácter diagnóstico (enfocada en la problematización de los modos de ejercicio del saber-poder que nos atraviesan) y otra de carácter *poiético* (preocupada por las posibilidades de la resistencia ante dicho régimen de prácticas).

Ahora bien, esta contribución a la ontología del presente retoma, en su modo de composición, aquellos aspectos que configuran las marcas distintivas del proceder foucaultiano. En primer lugar, la interrogación respecto de la manera en que se encuentran configurados determinados focos de experiencia constitutivos del presente de quien se está formulando la pregunta, será respondida mediante un procedimiento arqueo-genealógico; es decir, mediante el anclaje de la reflexión filosófica en las canteras de la historia. Si mediante sus grandes investigaciones el pensador de Poitiers puso entre paréntesis las empobrecedoras barreras disciplinares que pretenden separar la filosofía respecto de la historia y de las ciencias sociales, este libro de Castro Orellana se destaca por su carácter interdisciplinario. Puesto que, si bien no hay dudas de que se inscribe en el campo de la filosofía y que, como lo señaláramos previamente, se despliega en las canteras de la historia, resulta insoslayable el diálogo crítico que el

autor establece con trabajos que han abordado la temática de que se ocupa desde el campo de las ciencias sociales, en general, y de la sociología, en particular.

Por último, cabe mencionar que, acorde a la pregunta que jalona la escritura del libro, sintéticamente condensada en su título, el trabajo se divide en dos partes compuestas de cuatro capítulos cada una (que se encuentran precedidas por una introducción y a las que le sucede el mencionado epílogo del Profesor Villacañas). En la primera, titulada “Gobiernos”, encontramos el desgajamiento de dicha problemática mediante la siguiente estructura: “1. Tecnologías del gobierno neoliberal”, “2. La ciudad apestada. El gobierno del espacio”, “3. La medicalización de la sociedad”, “4. Psicologización de la vida”. Tras lo cual, la segunda parte –“Resistencias”– se despliega mediante los siguientes capítulos: “5. Resistir sin un afuera”, “6. Escepticismo y pluralización del poder”, “7. Resistencia y vitalismo”, “8. El lento colapso del neoliberalismo”.

Referencias bibliográficas

- Castro Orellana, Rodrigo (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Editorial LOM.
- Castro Orellana, Rodrigo (Ed.) (2015). *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Biblioteca Nueva
- Castro Orellana, Rodrigo (2021). La invención de Foucault como «pensador neoliberal». Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora. En R. Castro Orellana & E. Chamorro (Eds.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica* (pp. 110-146). Lengua de Trapo.
- Castro Orellana, Rodrigo (2023). *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder.
- Castro Orellana, Rodrigo & Chamorro, Emmanuel (2021). *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Lengua de Trapo.
- Foucault, Michel (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Éditions Gallimard SEUIL.
- Foucault, Michel (2015). « Qu'est-ce que la critique ? ». En M. Foucault, « *Qu'est-ce que la critique ?* » suivi de *La culture de soi*. Vrin.
- Raffin, Marcelo (2018). La noción de política en el pensamiento de Michel Foucault. *Hermenéutica intercultural*, (29), pp. 29-59.
- Villacañas, José Luis & Castro Orellana, Rodrigo (Eds.) (2018). *Foucault y la historia de la filosofía*. Dado Ediciones.

Reseña de *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*

Chantal Mouffe (2023). Siglo XXI editores, 96 pp.

Reseña bibliográfica por Candela Rivas*

Fecha de Recepción: 15/03/2025

Fecha de Aceptación: 19/06/2025

El poder de los afectos y la política. Hacia una revolución democrática y verde, de la filósofa y politóloga belga Chantal Mouffe, busca analizar y proponer un proyecto político desde lo que considera populismo de izquierda frente a la identificación de un gran avance del neoliberalismo en un contexto fuerte de “pospolítica” tras la pandemia, el calentamiento global y el derrumbe de ciertos ideales democráticos.

Mouffe identifica un cambio contextual donde el mundo ha pasado de una “posdemocracia” en la que la soberanía popular y la igualdad cumplían el rol central, a una “pospolítica” donde la globalización y el avance del neoliberalismo, sumados a la fuerte modernización capitalista, redujeron el campo de la política a una polarización básica que sostiene los análisis políticos desde hace ya un tiempo: la alternativa política se ubica en la centro-izquierda o en la centro-derecha.

Esta pospolítica generó poco a poco el derrumbe de las ideas fundamentales del ideal democrático, donde el papel del pueblo, la soberanía popular y la importancia de la igualdad (entre otras), quedaron subordinadas al capital financiero. Este cambio de *establishment* coincide más con el ideal de la centro-derecha que con su polo opuesto, lo que obviamente favoreció y favorece al crecimiento del neoliberalismo autoritario. Frente a esto, la centro-izquierda debería desplegar una estrategia política populista que tenga como objetivo volver a articular los valores fundamentales y sepa enfrentar el

* Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Fsoc-UBA). Correo electrónico: canderivas1313@gmail.com

desafío de la coyuntura actual, a raíz de las consecuencias de la pandemia del Covid-19 y la emergencia climática de los efectos del avance crítico del calentamiento global. Ambos elementos parecen diferentes, pero en la realidad social, política y económica se reflejan sus coincidencias.

La pandemia trajo grandes consecuencias políticas a nivel mundial: el contexto necesitó de una fuerte intervención gubernamental en la mayoría de los ámbitos, lo que no sólo provocó un aumento de la intervención del Estado en la cotidianeidad sino que, a su vez, esta crisis sanitaria desenlazó una gran necesidad en la sociedad de sentirse bajo constante protección y seguridad. En la actualidad, el gobierno cuenta con una gran variedad de herramientas para cumplir con esto, sobre todo herramientas digitales que lograban satisfacer esa necesidad mientras se cumplía con la directiva de mantenernos en aislamiento. Esto provocó una gran “fusión” de la política con las empresas de tecnología, generando así un enorme crecimiento del capitalismo digital de la mano del

Estado, fomentando lo que la autora denomina un tecno-autoritarismo fuerte en esta posdemocracia que se ve vulnerabilizada en cada avance de este tipo.

Esta demanda social de seguridad y protección, desde el marco ideal racional de la izquierda se tornan incompatibles con sus políticas, pero para obtener logros políticos debe otorgar sus propias respuestas. Aquí, Mouffe reconoce un desafío moral que la izquierda cómo oposición deberá superar y así lograr un proyecto político democrático, ¿pero de qué manera? Bajo una propuesta que brinde un papel crucial a los afectos en la política, que deje de lado la racionalidad (con un rol significativo desde el siglo XVIII y el Iluminismo) e impulse la identificación y por lo tanto la adhesión de los votantes a sus ideas mediante la propagación de valores democráticos que respalden las necesidades y preocupaciones sociales coyunturales. Sosteniendo una concepción agonística de la política, que se desprende de la epistemología de la razón, y en la que la acción política y la colectividad tienen un rol importante, se busca la construcción de identificaciones que logren una identidad política en crecimiento. Brindarle a los afectos un papel crucial, no sólo lograría una mayor identificación y adhesión para con

el partido político, sino que beneficiaría a los valores democráticos como la participación política. Los afectos y pasiones de las personas son un vehículo para las ideas, los valores, y un generador de un campo simbólico común social. De esta forma la propuesta alternativa tendrá un gran éxito.

Si la izquierda desoye estas cuestiones y no se ocupa de la coyuntura actual dándole lugar a las afectividades por el marco racional de su ideología, provoca que la derecha, con sus mecanismos autoritarios, se convierta en el único catalizador de estas, lo que para la autora es una gran preocupación y para la democracia un gran retroceso.

Por último, sobre la preocupación en la emergencia climática gracias al avance del calentamiento global, podríamos decir desde Mouffe que un proyecto integral que incorpore las problemáticas climáticas brinda seguridad y protección, ya que de esta manera se defienden a la sociedad y a sus condiciones materiales de existencia, como así también se logra fomentar la solidaridad y activar pasiones centrales para fortalecer el imaginario democrático.

Esta nueva obra de Mouffe resulta tanto interesante como útil para reflexionar, principalmente desde el contexto político actual, donde en Argentina el neoliberalismo está retomando sus fuerzas y pareciera que los sectores de oposición están frente una situación compleja, un desafío moral –como dice la autora– que será necesario sortear para lograr una salida en el que los ideales democráticos y la identificación de los afectos de la sociedad cumplan un papel importante.

Referencias bibliográficas

Mouffe, Chantal (2023). *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. (Soledad Laclau, Trad.). Siglo XXI editores.

Reseña de ¿Por qué obedecer?

Georges Didi-Huberman (2024). Adriana Hidalgo Editora, 2024, 51 pp.

Reseña bibliográfica por Alexis Chausovsky*

Fecha de Recepción: 14/03/2025

Fecha de Aceptación: 19/06/2025

Entre 1929 y 1932, desde los estudios de Radio Alemania de Berlín, Walter Benjamin brindó un conjunto de disertaciones para el público infantil. La caza de brujas, Kaspar Hauser, la filatelia, Nápoles, los gitanos, los juguetes fueron algunos de los tópicos que se reunieron en aquella serie denominada *Aufklärung für Kinder*, “iluminaciones para niños”. Ensayando un gesto pedagógico-político, Benjamin responde al advenimiento de las sombras nacionalsocialistas narrando para aquella audiencia que, en algún punto, cobijaba algunas de las escasas luces emancipatorias que aún restaban en Europa.

Bien se sabe que las alocuciones radiofónicas de Benjamin constituyeron un motivo de estudios a lo largo y ancho del mundo desde las disciplinas académicas más heterogéneas¹. Pero también han sido y son referencia indispensable para proyectos educativos destinados a los más pequeños. Entre ellos se encuentra un ciclo de “pequeñas conferencias” para niños y niñas que la artista Gilberte Tsaï ha organizado desde 2021 en Montreuil convocando a intelectuales y artistas, inspirándose en aquel título de los relatos benjaminianos. La consigna fundamental de estas exposiciones ha

* Docente e investigador de la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER). ORCID: 0000-0002-1049-1662. Correo electrónico: alexischausovsky@gmail.com

¹ Una de las investigaciones más logradas al respecto se halla en el libro *Kinder für die Aufklärung. Infancias e interrupciones en las emisiones radiofónicas de Walter Benjamin* de Ana Lanfranconi (2018). El trabajo proviene de la tesis doctoral de la autora, denominada “Walter Benjamin: infancia y politización”, presentada en la Universitat de Barcelona en 2017 y que obtuvo el Premi Internacional Memorial Walter Benjamin. Su escritura transgrede las fronteras de la filosofía, e incluso de las materias académicas en general. Combinando la exégesis rigurosa y una fuerte sensibilidad por los problemas del presente, Lanfranconi explora áreas centrales de la obra del pensador alemán, al tiempo que brinda pistas específicas sobre dilemas en torno a las infancias, los medios de comunicación y la política.

sido que los oradores se dirigieran realmente a los niños, sin menosprecio, sin una mirada coloreada por la ternura de la infancia, sino en un ademán de amistad intergeneracional. A ese plan se integra la conferencia “¿Por qué obedecer?” que Georges Didi-Huberman brindara en el Nouveau Théâtre el 16 de octubre de aquel año.

En términos puntuales, *¿Por qué obedecer?* es una adaptación de tres capítulos del libro de Didi-Huberman *La Fabrique des émotions disjointes (Fait d'affect, 2)*, publicado por Éditions du Minuit en 2024. El volumen, traducido por Delfina Cabrera y Mariano Goicochea, se divide en dos partes: la conferencia propiamente dicha que le da denominación y la transcripción de las preguntas y respuestas que se produjeron tras su desarrollo.

A modo de introducción, el crítico francés pone de relieve que la presunta facilidad de la vida infantil no es otra cosa que el producto de la simplificación que de ella hacen los adultos. Los pequeños pueden aparecer como seres libres para jugar, pero también están obligados a obedecer. En esa *intimación*, que, por supuesto, involucra su *intimidad*, se desordena el mundo interior, ya sea porque una prescripción se entienda como comprensible y necesaria o como absurda y arbitraria. Por momentos, la advertencia de un adulto se hunde en un lodazal que no permite reconocer si se trata de un consejo o de una orden, de una sugerencia bienintencionada o de una expresión de control y coacción.

Nuestro autor apunta contra aquella autosatisfacción de los mayores que se creen personas hechas en su totalidad, completas, contentas con lo que ya saben. La arrogancia y el sentimiento de superioridad que de allí emanan y que redundan en un temperamento sistemáticamente autoritario ocultan el padecimiento que conlleva el hecho de que los adultos estén obligados a obedecer mucho más que los niños y se distancien de la libertad de jugar.

Así, entonces, Didi-Huberman invita a su joven público a reflexionar en conjunto acerca de las maneras de no obedecer jamás ciegamente, pero también a no desobedecer sin motivos. Allí se tiende el hilo de oro que guía su exposición. En otros términos, propone ejercer la crítica (y poner en funcionamiento la facultad de discernir)

en torno a aquello que se pretenda imponer en función de develar lo que ello supone (*por qué*) y de lo que implica (*para qué*)

El primer punto en el que Didi-Huberman posa la mirada será protagonizado por aquel personaje que en su infancia fuera indicado como el malo por excelencia: Adolf Hitler. El interrogante que comparte con los niños se refiere tanto a la crueldad que se puede infligir como el motivo por el que tanta gente puede consentir órdenes funestas. Desde allí, reconoce que las alocuciones de Hitler aferraban el deseo –no sólo general, sino– individual de cada persona que lo escuchaba, fascinada por la energía que producían los discursos de odio que prometían con pasión la exclusión y la destrucción. La gente, subyugada al líder, carecía de ideas y de emociones propias, y allí radicó su aceptación acrítica de las órdenes. Si bien estas apreciaciones no resultarán en principio novedosas, sí ofrecen una nueva luz al indicar que la obediencia tiene como condición *sine qua non* una red que liga lo individual y lo colectivo; hay una cadena de obediencia; una arquitectura de obediencia cuya parte más espectacular puede ser un dictador que acalle la crítica, pero que involucra a quienes lo sostienen desde arriba y a quienes lo reconocen de modo incontrovertible desde abajo.

Dirá nuestro autor: “Hitler se presentaba como un ‘propagandista’ cuyo trabajo consistía en ‘inculcar’, mediante cierto tipo de persuasión, y por la fuerza, de ser necesario, su doctrina a toda una población que él consideraba ‘material humano’” (2024, pp. 17-18). Con ello procuraba someter y seducir a un público que configuró un tipo de sumisión por la cual “obedecerá entonces con la certeza de que actúa libremente” (2024, p.18). La obediencia no sólo se expresa en actos particulares de barbarie; colabora con toda una cultura de la barbarie.

Al inquirir acerca del modo en que se construye una arquitectura de la obediencia, Didi-Huberman acude al ejemplo de Adolf Eichmann. Retornando a las célebres elaboraciones de Arendt, nuestro autor subraya que se trata de un ser que puede hacer el mal sin mostrarse particularmente “malo”. Pero, aún más, el pensador francés señala que al mismo tiempo en que se llevaba a cabo el proceso contra Eichmann se pone en funcionamiento el proyecto de Stanley Milgram sobre la obediencia a la

autoridad en Yale. Con estas referencias, que demuestran que no es necesario tener ideas cargadas de odio para ser un fascista en potencia, no sólo se pone de manifiesto que la obediencia acrítica supone el abandono del poder de pensar, sino que también hace lo propio con el poder de emocionarse. El paroxismo afectivo se volverá también paroxismo efectivo: a la vez que se exaltan las emociones se pueden generar concesiones insensibles a la violencia y la masacre. Sobre esa base se asienta la esclavitud. Por eso, Didi-Huberman se remonta el *Diario de trabajo* de Brecht de 1942, postulando que el fascismo es un sistema de gobierno capaz de esclavizar a un pueblo con tal de servirse de él para esclavizar a otros. Se somete a las personas brindando una presunta doble ventaja al obedecer: no se tiene responsabilidad sobre el mal que harán y a la vez pueden explotar a las personas más débiles².

A continuación, nuestro autor da un paso adicional para pensar el presente. Sabe que se le puede imputar que Hitler, Eichmann o Milgram son personajes del pasado, y por eso se ocupa de aclarar que el pasado no se ha liquidado ni superado. No está el *Führer* pero hay neonazis y persiste el uso del auto del pueblo, el *Volkswagen*, que el líder proyectó; no está el especialista en deportaciones pero se siguen usando los trajes diseñados por Hugo Boss, quien trazó las vestimentas de las SS. Milgram demostró que la sumisión a la autoridad y la potencia de aniquilación se guarda también en las personas que viven en regímenes democráticos y en el denominado "mundo libre". Por eso, es necesario detenerse en los hodiernos hechos concretos y hechos del lenguaje que revelan los peligros de la ligazón entre obediencia y asolamiento.

En primer lugar, Didi-Huberman se vuelca hacia el ejemplo del predominio actual de la palabra *gestión*. Ensalzada entre los gerentes de empresas, los funcionarios o al interior de las familias, la gestión se levanta como el modo de dirigir, administrar y organizar establecimientos y acciones. Considerada como si fuera un fin en sí mismo, gana legitimidad sin necesidad de dar cuenta de sus fundamentos, y allí se hace evidente

² Está claro que las referencias a las obras de Arendt o de Brecht conducen directamente a otras producciones de nuestro autor. Entre ellas, podemos nombrar directamente a *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* (2014) y *Cuando las imágenes toman posición* (2008). Desde ya que todos sus estudios sobre las emociones tienen un punto de inflexión en *¡Qué emoción! ¿Qué emoción?* (2017).

que nuestras vidas pueden ser mutiladas, amputadas, esclavizadas en su nombre. La omnipresencia de la gestión ilustra los lazos entre el mundo totalitario (nazi) y el mundo democrático (liberal) actual. A partir de su lectura de *Libres para obedecer* de Johann Chapoutot, Didi-Huberman focaliza su atención en la figura de Reinhard Höhn, quien fue profesor de derecho y economía durante el Tercer Reich y se dedicó, entre otras tareas, a la "gestión de territorios" conquistados por la Alemania hitleriana, delineando estrategias de aniquilación de sus pueblos. Tras la guerra, Höhn permaneció en su país, donde fundó el instituto de investigación de economía política que, siguiendo el modelo de la Harvard School of Business, tenía el objetivo de mejorar la "gestión de recursos humanos". "Así como antes, al igual que Hitler, había hablado de 'material humano' y 'gestión humana' (*Menschenmaterial, Menschenführung*), ahora hablaba de 'capital humano', 'recursos humanos' y *management*" (Didi-Huberman, 2024, pp. 27-28). Sus cursos eran dirigidos a alumnos a quienes se les enseñaba el valor de la dominación, cuyo valor principal sería el de hacerles creer a las personas que son libres, libres para obedecer.

La misma línea seguirán quienes obtuvieran el Premio Nobel como Friedrich Hayek en 1974 o Richard Thaler en 2017. El primero, teórico del liberalismo, llegará a decir que preferiría un dictador liberal a un gobierno democrático sin liberalismo económico. El segundo, investigador de la economía conductual, esgrimirá modos de orientar el comportamiento de los consumidores de manera tal que adquieran lo que ya se definió de antemano que iban a comprar; estableció así el paternalismo libertario. En ambos casos se procura consolidar con sutileza la felicidad de obedecer órdenes que no se comprenden.

El segundo ejemplo que visita Didi-Huberman se refiere a la palabra *promoción*. El vocablo hace creer que hay formas de aprovechar garantías para "ganar" de algún modo, aunque, no obstante, acarree necesariamente el gasto de dinero. Uno de sus inventores sería Edward Bernays, sobrino de Sigmund Freud, que fue consultor de comunicación y dirigió un comité para influenciar en la opinión pública en pos de que aceptara el ingreso de Estados Unidos en la guerra a pedido del presidente Woodrow

Wilson en 1917. Luego se volcó a orientar los deseos inconscientes de la gente para que consumiera productos como cigarrillos. En su libro *Propaganda* de 1928 explicará las técnicas para transformar la opinión pública en un movimiento unánime y dócil. Entre sus líneas se leerá que la publicidad, como medio para cristalizar emociones, contribuirá con un gobierno invisible tras el cual se yerguen las empresas que definen qué es bueno o malo para una sociedad. Con ello cierra el círculo Didi-Huberman, pues indica que son esas mismas técnicas las que en el plano político pueden convencer del asesinato y la masacre.

Entonces, ¿qué hacer? La respuesta, no por axiomática, carece de validez: no obedecer irreflexivamente, juzgar por nosotros mismos, analizar y discernir por qué sería bueno o malo obedecer. Los niños, como seres en devenir, habrán de aprender a ejercer el espíritu crítico; pero ello no es una cuestión *de hecho*, sino que hay que producirlo. Didi-Huberman los convoca: "ustedes son lo que nosotros, los adultos, no deberíamos olvidar jamás. Un adulto que olvida su 'devenir-niño', al decir de filósofos como Nietzsche o Deleuze, es un adulto que ha perdido lo esencial. ¿Pero cómo persistir, cuando devenimos adultos, en ese *devenir-niño* vital? Jugando, no dejando de jugar. Aprender, sí, pero aprender jugando" (Didi-Huberman, 2024, p. 34)³. En el quebrantamiento de las jerarquías habituales propio del juego es donde se abre el hiato para deshacer los enunciados pretendidamente validados como una orden. En el juego es donde Didi-Huberman reflota la potencia insurreccional. Cuando alguien les dice a los niños que "no hay por qué", que no es necesario explicar los motivos o los fundamentos de una orden, es cuando hay que rebelarse.

La segunda parte del libro, sumamente breve, reúne algunas preguntas y

³ El tópico del juego, y, particularmente, del juego infantil, será objeto de la escritura de Didi-Huberman en *Ante el tiempo* (2008), *Lo que vemos, lo que nos mira* (2014a) y *El hombre que andaba en el color* (2014b), entre otros. Sus apreciaciones se enlazarán con un breve artículo (2015) en el que al estudiar hace algunos años los matices del concepto de iluminación profana en la obra de Benjamin, hablará precisamente de las *Aufklärung für Kinder* como aquellas piezas que poseen una luz nacida de una capacidad eminentemente infantil: la de pensar jugando, la de tomar posición en la dis-posición de las cosas, en el montaje y desmontaje de cada elemento. Desde ese sitio, la palabra va más allá de su manipulación utilitaria producida con su inserción en los discursos establecidos y abre vías para iluminar la historia.

respuestas que se produjeron tras la conferencia de Didi-Huberman. Allí se refuerzan los argumentos expuestos, a la vez que se ofrecen pistas de los fundamentos que soportan sus planteos y las pistas para continuar la investigación. El pensador muestra perspectivas para pensar líneas de fuga que lleven a corrimientos respecto de lo dado. En ese mismo camino invita a los niños a hacerse preguntas, a vincular obediencia y responsabilidad y, sobre todo, a dar cuenta de cómo las emociones, los afectos y los sentimientos son una dimensión primordial para atender en el escenario contemporáneo.

Quien haya transitado estas páginas reconocerá que el libro de Didi-Huberman se aboca a temas y problemas ya ampliamente escudriñados en filosofía, en las humanidades y las ciencias sociales en general. No obstante, por un lado, vale decir que esta iniciativa se enhebra con aquella afirmación benjaminiana según la cual la tarea filosófica consiste en “una lucha por la exposición de unas pocas, siempre las mismas palabras: las ideas” que, en su multiplicidad y en la reunión de fenómenos, van cobrando nuevas configuraciones. Obediencia, sensibilidad, razón, espacio público son conceptos que se ponen nuevamente sobre la mesa y adquieren nuevas luces gracias la conversación que se produce nada más y nada menos que con el público infantil. Por otro, es necesario apuntar que el pequeño volumen se presta para dar cuenta de lo que ya percibimos por todos los rincones: los rasgos totalitarios de los actuales regímenes liberales.

Referencias bibliográficas

- Didi-Huberman, Georges (2008). *Ante el tiempo*. Adriana Hidalgo Editora.
- Didi-Huberman, Georges (2014a). *El hombre que andaba en el color*. Ediciones Akal.
- Didi-Huberman, Georges (2014b). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Ediciones Manantial.
- Didi-Huberman, Georges (2015). L’ivresse des formes et l’illumination profane. En G. Careri & G. Didi-Huberman (comps.), *L’histoire de l’art depuis Walter Benjamin*. Éditions mimésis, images, médium.

- Didi-Huberman, Georges. (2017). *Cuando las imágenes tocan lo real*. Recuperado de:
https://www.macba.cat/uploads/20080408/Georges_Didi_Huberman_Cuando_las_imagenes_tocan_lo_real.pdf.
- Didi-Huberman, Georges (2024). *¿Por qué obedecer?* (Delfina Cabrera & Mariano Goicochea, Trads.), Adriana Hidalgo Editora.
- Lafranconi, Ana (2018). *Kinder für die Aufklärung. Infancias e interrupciones en las emisiones radiofónicas de Walter Benjamin*. Documenta Universitaria/UdG.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- A efectos de remitir sus contribuciones, los autores deberán iniciar un nuevo envío desde el Área personal de la revista en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>. Para ello, deberán estar registrados e iniciar sesión con el nombre de usuario y contraseña correspondientes. Deberán subir dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
 - Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
 - La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
 - El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 6.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.
 - Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página.
 - Los archivos se deben enviar en formato Word.
 - El manuscrito debe estar elaborado integralmente según las normas APA. Se puede consultar una **Guía general para autores** en el sitio OJS de la revista.
- Esta información también se puede consultar en el sitio de la revista.
- Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterrevista@gmail.com**

Convocatoria de artículos para los próximos números

El banquete de los dioses n° 17

julio – diciembre de 2025

Dossier: Filosofía, política y derechos humanos

Normas de publicación disponibles en:

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>

Sitio de la revista: *<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>*

Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterevista@gmail.com**

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones “Artículos libres” y “Reseñas”.



Revista El banquete de los dioses

ISSN 2346-9935 – Número 16

Enero – junio de 2025

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires - Argentina