

Ensayos sobre la urgencia en el pensar o apuntes sobre el método como interrupción.

María Stegmayer.

Cita:

María Stegmayer (2007). *Ensayos sobre la urgencia en el pensar o apuntes sobre el método como interrupción. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/179>

Ensayos sobre la urgencia en el pensar o apuntes sobre el método como interrupción

María Stegmayer

Lic. en sociología UBA. Becaria Doctoral CONICET/Facultad de Ciencias Sociales-UBA, Docente de la Carrera de Sociología-UBA.

mariastegmayer@yahoo.com

"Hay una pasión por lo real que es identitaria: captar la identidad real, desenmascarar sus copias, desacreditar los falsos semblantes. Es una pasión por lo auténtico, y la autenticidad es, en efecto, una categoría tanto de Heidegger como de Sartre. Esa pasión sólo puede cumplirse como destrucción. Y ésa es su fuerza, porque, después de todo, muchas cosas merecen ser destruidas. Pero también es su límite, porque la depuración es un proceso interminable, una figura del mal infinito. Hay otra pasión por lo real, una pasión diferencial y diferenciadora, que se consagra a construir la diferencia mínima y proponer su axiomática"¹.

A saber, en lugar de preguntar: ¿cómo está una obra respecto de las relaciones de producción de la época; si está de acuerdo con ellas; si es reaccionaria o si aspira a transformaciones; si es revolucionaria?; en lugar de estas preguntas o en cualquier caso antes que hacerlas quisiera proponerles otra. Por lo tanto, antes de preguntar ¿en qué relación está una obra literaria para con las condiciones de producción de la época?, preguntaría ¿cómo está en ellas? Pregunta que apunta inmediatamente a la función que tiene la obra dentro de las condiciones literarias de producción de un tiempo. Con otras palabras, apunta inmediatamente a la técnica literaria de las obra"².

"El ensayo tiene que conseguir que la totalidad brille por un momento en un rasgo parcial escogido o alcanzado, pero sin afirmar que la totalidad misma está presente"³.

"No puedo distinguir qué es en el jardín lo que te detiene, la pregunta, a mí dirigida, que está formulando el jardín"⁴.

¿Qué se le pregunta a un texto? ¿Cómo se constituye un sujeto – y para decirlo rápidamente – el sujeto de la crítica en sus modos de interrogación? En otros términos: ¿Qué cosa, o mejor, que aspereza en la cosa suscita una pregunta en el sujeto? ¿Y cómo es que esto involucra también –de modo necesario- una pregunta por el sujeto que pregunta? ¿En qué términos se ve implicado y de qué modos se hace o deja de hacerse lugar a ese objeto al que se aboca la interrogación crítica? Estas son algunas de las cuestiones a las que nos arrojan las reflexiones de Benjamin. ¿Y por qué esta insistencia? Antes de responder - o en todo caso escapando a la trampa de responder rápidamente, digamos que la Insistencia está enlazada con lo urgente⁵, y que urgencia es aquí ante todo una exigencia; una tarea a la vez imposible y necesaria: imposible en tanto supone una renuncia- renuncia a toda ilusión de

adecuación entre cosa y pensamiento que es también un modo de renuncia a la tentación unilateral de prescindir de alguna de las dos, y necesaria porque esa misma renuncia lejos de detener el movimiento filosófico, el trabajo riguroso del pensar enfrentado a una realidad que resiste lacunosa, heterógena y cambiante, no hace más que re-comenzarlo indefinidamente, le exige volver sobre sí, afrontar trabajosamente sus marchas y contra-marchas, y no presumir de sus respuestas que de nada valen si no se tensan, a su vez, como preguntas.

Comencemos por esta suerte de *recomendación metodológica* de Benjamin. Ella apunta a uno de los problemas que quisiéramos tratar. Si es que una indagación sobre el método supone una interrogación política, estética y ética en torno a los modos de leer y escribir en ciencias sociales ¿qué nos dice Benjamin en esta frase en que parece operarse un desplazamiento mínimo y al mismo tiempo fundamental? ¿En qué medida esta reformulación de la pregunta concierne directamente a los modos de la crítica? En primera instancia en la medida en que propone un sutil desplazamiento. Al desplazar la pregunta, lo que logra es un movimiento –un débil estallido, esa diferencia mínima de la que hablará Badiou, o ese destello que desespera a Adorno- en el centro mismo de una cuestión que ha sido de importancia vital para la filosofía: hay que volver a preguntar (y esto es necesariamente preguntar de otro modo) por la relación entre conceptos y existencia. Esta es sin duda una cuestión compleja, pero detengámonos en algo que nos deja entrever el final de la cita: *Con otras palabras, apunta inmediatamente a la técnica literaria de las obras*. Esto quiere decir que apunta a una cierta relación con el lenguaje que, veremos, es más bien un modo de habitarlo que de utilizarlo con fines críticos. Entonces un trabajo crítico no tanto con él como instrumento, sino en él, como elemento denso, como tensión hacia sus límites y como posibilidad, así lo dice Badiou, de que “el concepto él mismo sea un camino del que no se conoce forzosamente el fin (Badiou, 2006: 8)”⁶: un trabajo con y contra la lengua que haga lugar en la lengua a lo otro de la lengua, a eso que en la lengua no puede reducirse a una pura mismidad consigo misma⁷.

Pero volvamos a Benjamin y examinemos el primer interrogante, ese que parece señalar el camino más fácil para quien, con ojos críticos, se enfrenta a una materialidad que aquí se denomina “obra”. A saber: *¿cómo está una obra respecto de las relaciones de producción de la época; si está de acuerdo con ellas; si es reaccionaria o si aspira a transformaciones; si es revolucionaria?* Benjamin nos señala que no podemos partir de esta pregunta. No es que la pregunta no sea relevante, o que debiera ser descartada, pero sí nos queda claro que no puede constituirse en *primera*. Lo que nos lleva a deducir que un método crítico cuyo programa en el terreno estético-literario se redujera a la aportación de criterios para componer una clasificación de los textos en virtud de su carácter más o menos progresista encierra una violencia, y por tanto, es una estrategia que debemos resistir, más precisamente, interrumpir. Es decir que la primeraa pregunta apunta a los “modos de leer” como las operaciones que nos permitirían establecer una suerte de puente entre una materia – los textos – y una racionalidad – la crítica – capaz de “develar” unos presupuestos (ideológicos) no inmediatamente accesibles. En otras palabras, un modo de acceso a la verdad de los textos cuyo garante es determinado “aparato de lectura”. ¿Qué habría que temer de estos aparatos de lectura – sean marxistas o de otro tipo? Como señala Adorno en *El ensayo como forma* es que ellos

identifican a la filosofía con “lo que se reviste de la dignidad de lo universal, permanentemente y, hoy también, si es posible, originario, sin entrar en tratos con la formación espiritual particular sino en la medida en que hay que ejemplificar en ella las categorías generales, o, al menos, en la medida en que lo particular se hace transparente por ellas”⁸. Lo que de algún modo se pregunta Adorno es ¿Cómo evitar que el discurso –y aquí se apunta al discurso filosófico en primer término -, vale decir un andamiaje de conceptos y categorías aptos para captar el sentido de lo real no sea un aparato nivelador, uniformador? Ya ironizaba Nietzsche: “Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la “verdad” dentro del recinto de la razón”⁹.

Ese recinto de la razón es lo que en palabras de Adorno se menta como la *ratio subjetiva*. La tradición filosófica con la que él discute habría sido un despliegue orientado a la formalización de esta *ratio*, operación que encontramos en un camino que va de Descartes a Hegel, y que - lejos de terminar allí - se consume de un modo diríamos aún más temible en lo que él llama las “neontologías”, campo en que el mayor enemigo es Heidegger. En sus palabras, esa “pregunta por el Ser sin más, tal como la formulan expresamente los nuevos proyectos ontológicos, y tal como, pese a toda clase de oposiciones, subyace también a los sistemas idealistas que pretende superar. Pues esta pregunta da ya por sentado, como algo que posibilita responderla, que el Ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible, que se puede formular la pregunta por la idea de lo existente”¹⁰.

Una vez más vemos que se trata aquí de los modos de interrogación, es decir, de los problemas que plantea un método crítico. Otra vez es la idea de un comienzo absoluto, de una pregunta por lo originario, primero, auténtico, aquella que debe resistirse. Ya que esa clase de preguntas solo obtienen una respuesta satisfactoria en tanto permanecen encerradas en el propio movimiento del pensamiento en que se auto-sostienen. Es decir que traicionan sus mismas pretensiones desde el momento en que la cosa no es más que el resultado de una proyección de las propias categorías subjetivas que hacen posible su “conocimiento” objetivo. Pero si en Descartes, luego de toda una operación de barrido, de descarte, si se nos permite la ironía, de todos los atributos y todos los contenidos -y ese precio se paga caro en la experiencia extrema de lo que Agamben llama la “noche oscura de la duda”- se nos anuncia triunfalmente una experiencia trascendental del yo como puro sujeto, como pura sustancia identificada con el acto de pensar, será Kant quien logre desustancializar eso que en Descartes permanecía “como un único yo psíquico”¹¹, todavía embarrado en la empiria, en fin, una conciencia individual racional pero todavía psicológica. En Kant, esa *ratio* de la que hablaba Adorno logra una primera formulación rigurosa y al mismo tiempo honesta y fatalmente conciente de sus límites. En Kant, el sujeto trascendental no se confunde de ninguna manera con el sujeto empírico, es en todo caso su a priori, su condición de posibilidad, el fundamento primero y universal de eso que experimentamos como conciencia de nosotros mismos. Justamente, el hecho de que yo pueda atribuir la multiplicidad de estímulos y representaciones a un único yo, no es la explicación sino el efecto “de una representación simple y por sí misma vacía de contenido: Yo; de la cual no se puede decir que sea un

concepto, sino una simple conciencia que acompaña a todos los conceptos”¹². He aquí entonces al mismo tiempo la posibilidad cierta de todo conocimiento de los fenómenos, apoyada firmemente sobre la x incognoscible que representa el sujeto trascendental. La dualidad incorregible entre fenómeno y noumeno que nos presenta Kant tiene como corolario un concepto de experiencia que como señala Agamben “funda su posibilidad a través de la posición de lo inexperimentable”¹³, y lo que es muy importante (o por lo menos es importante para Adorno) es que no intenta solucionar esta contradicción. En este sentido puede decirse que en tanto evidencia un límite irreductible, encierra un momento de verdad, y en tanto absolutiza ese límite, es al mismo tiempo, falsa. Ya que el conocimiento que hace posible (el científico conocimiento de lo fenoménico) contiene en sí el aniquilamiento de toda experiencia hecha con él. El objeto en sí se exilia en Kant a un más allá “completamente privado de sentido”. Es decir que no hay unidad posible entre autoconciencia y conciencia sensible. Para Agamben, en sintonía aquí con el planteamiento de Adorno “*La Crítica de la razón pura* es el último lugar donde el problema de la experiencia, dentro de la metafísica occidental, resulta accesible en su forma pura, es decir, sin que se oculten sus contradicciones. El pecado original con el que comienza el pensamiento poskantiano es la reunificación del sujeto trascendental y de la conciencia empírica en un único sujeto absoluto”¹⁴. En otras palabras: Hegel. También Benjamin, en *Sobre el programa de la filosofía verdadera* nos asegura que “es de vital importancia para la filosofía verdadera reconocer y segregar los elementos del pensamiento kantiano para decidir cuáles deben ser conservados y protegidos, y cuáles desechados y reformulados”¹⁵. Así, sigue Benjamin “se le plantea a la filosofía contemporánea una exigencia fundamental y las condiciones de su cristalización; la propuesta de constitución de un concepto de experiencia más elevado, con fundamentación teórico-epistemológica, dentro del marco del pensamiento kantiano”¹⁶. Lo que aquí Benjamin llama un concepto más elevado de experiencia, puede leerse en términos de una experiencia no vaciada, no empobrecida, o reducida a lo que él denomina una experiencia “meramente vulgar o científica”. Esto es, una experiencia que, al desterrar de su campo, en el movimiento de una aparente superación, aquello que desprecia en tanto “metafísico”, sigue operando de modo mecánico con dos entes metafísicos “sujeto y objeto”, y lo que es peor, desentendiéndose de eso que era lo fundamental en Kant: la fundamentación teórico-epistemológica de la relación entre conocimiento y experiencia. En otros términos, el problema de la verdad. Si las ciencias apoyadas en la herencia kantiana, reducen el problema de la verdad al de la eficacia sustentada en la unilateralidad matemático-mecánica, despegan tan poco de la metafísica kantiana como descienden a un estadio pre-crítico que traiciona lo más indeclinable del programa del autor de las tres críticas. A saber, la exigencia de que en toda reformulación del problema del conocimiento de la experiencia deba involucrarse el “replanteamiento decisivo, no solo de la experiencia sino también de la libertad”¹⁷. Por último, y para ir retomando los hilos que dejamos al comienzo, una indagación sobre los principios constitutivos de la filosofía será indisociable en Benjamin (como había sido también evidente para Kant para quien “el conocimiento filosófico encuentra su única expresión en el lenguaje y no en fórmulas o números”¹⁸), será indisociable decíamos, de la referencia del conocimiento al lenguaje. Sobre esta última corrección a la orientación lógico-matemática de la filosofía debe

asentarse esa nueva metafísica que en Benjamin, esto es muy importante, se contrapone a la experiencia vacua y formal excenta de todo “contenido espiritual”. En este sentido la experiencia de la que habla Benjamin puede ser caracterizada como “religiosa”. Esto quiere decir que el carácter teórico-cognitivo de la conciencia trascendental debe satisfacer una condición fundamental: “debe ser aún utilizable una vez librado de todas las vestiduras del sujeto”¹⁹. En otras palabras, no debe quedar preso de categorías como “conciencia empírica”, “objeto de conocimiento” sin admitir que estas mismas categorías psicológicas no son menos “mitológicas” en tanto corresponden a un concepto de experiencia que por partir de la conciencia empírica (que no pasa de ser ella también mero *objeto* de conocimiento), “les confiere, respecto a la verdad, el valor de fantasías o alucinaciones”²⁰. En todo caso, solo el conocimiento religioso merece el nombre de conocimiento puro, en él es la potencia espiritual, y no el sujeto, la que otorga contenido a la experiencia. Al desprenderse de la autoridad religiosa, en la Ilustración, conocimiento y experiencia se separan, y con ello la experiencia (privada de contenido) se empobrece irremediabilmente. No se trata, claro está para Benjamin, de volver al Dios de la escolástica medieval, pero sí de reconocer la singularidad temporal, es decir histórico-concreta de toda noción de experiencia. De modo que la crítica del sistema kantiano, no puede acometerse sin tener en cuenta las condiciones que hacen tanto a la potencialidad como a los límites de sus formulaciones. Estas condiciones son inmanentes al despliegue histórico, y en ese plano, y no en la inmanencia intemporal del conocimiento, se juegan las exigencias para una filosofía que no se rehuse a hacer de esa experiencia singular, temporalmente limitada, un problema, es decir una tarea que necesariamente se aboque a pensar en qué condiciones el conocimiento puede ser otra cosa que mero dominio sobre lo viviente, ámbito en que se encuentra también el propio sujeto.

Es en el marco de esta órbita de problemas que debemos leer los textos benjaminianos acerca del lenguaje. En ellos se interroga la noción de experiencia, se plantea el problema de la verdad y el conocimiento en la historia-que es la experiencia del sufrimiento de los cuerpos desgarrados por ella- y se hacen comparecer las nociones de libertad y justicia en tanto pendientes.

Como señala Agamben, “haber orientado el problema del conocimiento sobre el modelo de la matemática le impidió a Kant, al igual que a Husserl, advertir la situación original de la subjetividad trascendental en el lenguaje y trazar por ende con claridad los límites que separan lo trascendental de lo lingüístico”²¹. Es justamente esta peligrosa identificación entre ser y lenguaje la que sirve a Benjamin como punto de partida en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. Todo el recorrido se sostendrá a un tiempo en resistir esta identificación como constatación originaria, al tiempo que se criticará la postura que niega a las cosas, al conjunto de la naturaleza con exclusión de la humana, la posibilidad de participar en la comunicación, es decir, la capacidad de expresión, cuando esta expresividad no es inmediatamente traducible a la palabra humana. De modo que para Benjamin “no hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual”²². Ahora bien, si bien toda cosa comunica su ser espiritual en el lenguaje y no a través de él, no todo en los entes espirituales es comunicable,

es decir, no todo en el Ser es reducible al lenguaje en que éste se comunica; en otras palabras, no todo lo que se comunica en el Ser se identifica con el ámbito lingüístico. Esto equivale a decir que el vínculo entre ser y lenguaje no es transparente, que hay algo que permanece opaco, intraducible, in-comunicable; algo que si bien se expresa en el lenguaje, no coincide necesariamente con él.

Aquello que diferencia al sujeto humano del resto de las criaturas de la naturaleza es que este se comunica y se refiere a las cosas en un lenguaje de nombres. La concepción convencionalista del lenguaje, que sostiene que el vínculo que une el nombre a la cosa es absolutamente inmotivado, arbitrario excluye para Benjamin un problema fundamental que se desprende de lo antedicho: si como sostuvimos más arriba todo ser participa del lenguaje y por ende se comunica, el nombre que los hombres han dado a las cosas no puede ser reducido a la pura intencionalidad humana. Si las cosas tienen un nombre, advierte Benjamin, es preciso que ellas se lo hayan comunicado de alguna forma a los sujetos. El nombre no puede ser producto de la mera espontaneidad del nombrar. Si esto fuera así, como presupone la concepción del lenguaje como medio de comunicación, como instrumento creado por el hombre de modo uni-lateral, es decir con la única vocación de recubrir de inteligibilidad para el intercambio comunicativo entre sujetos una naturaleza desde siempre petrificada, muerta, reducida a objeto de dominio para el hombre, y reducido el hombre el mismo, en esta operación, a objeto. No casualmente, nos recordará Benjamin que el triunfo de las teorías convencionalistas se realiza al tiempo que se generaliza el modo capitalista de producción que reduce a la naturaleza y a la fuerza de trabajo del hombre al estatuto de una mercancía intercambiable. De este modo vemos que el modo de producción capitalista, en su singularidad histórica, presupone la intercambiabilidad de inconmensurables, es decir, un medio homogéneo y vacío en que las singularidades pueden ser uniformadas, reducidas a mero valor de cambio. Entonces, si como decíamos más arriba, Benjamin se aboca a reformular y rectificar en el proyecto kantiano las premisas para un nuevo concepto de experiencia, y éste está inevitablemente ligado a cómo se concibe la problemática del lenguaje, lo que debe resguardarse contra toda operación identificadora es lo que en Kant había permanecido estructuralmente divorciado, pero no para quedar en ese punto sino para proceder a su crítica. Porque si lo pensamos mejor ya podía anticiparse en el formalismo kantiano esta identificación entre ser y lenguaje en tanto el sujeto trascendental solo era aprensible en su manifestación lingüística, desencarnado y ajena a toda particularidad, el sujeto trascendental de Kant resulta plenamente equiparable con el yo en tanto centro, fuente y sostén de la subjetividad en lo que Benveniste llama la deixis, es decir, en tanto forma vacía, individuo lingüístico que solo emerge en la instancia de discurso para coincidir plenamente con ella. En otras palabras, fundamento de la subjetividad, fundamento de las coordenadas espacio-temporales del sujeto, en suma condición de posibilidad y garantía última de esa esfera trascendental que postulaba Kant. Tal como lo expresa Agamben “se aclara entonces en qué medida la configuración de la esfera trascendental como una subjetividad, como un “yo pienso”, se funda en realidad sobre una sustitución de lo trascendental por lo lingüístico”²³. Cuando dijimos que Benjamin reclamaba, en la reformulación de la herencia kantiana, una conciencia trascendental liberada de todas las vestiduras del sujeto,

debemos entender un programa que se resista resueltamente a no disolver los límites entre ser y lenguaje. Se trata, claro está, de no hacer coincidir lo trascendental con lo subjetivo. Lo trascendental es lo subjetivo solo si se fuerza su identificación con lo lingüístico. Lo trascendental, lo originario, el fundamento, que es en Benjamin ausencia, carencia, imposible como presencia, solo puede marcar un corte con lo subjetivo, una interrupción, y en este sentido solo puede *diferir* respecto del sujeto: tiene que ser eso que está antes del sujeto y más allá del sujeto, es decir antes del lenguaje humano, que es una lengua caída, quebrada, tiene que ser eso que justamente el lenguaje (en tanto no es exclusivamente humano) viene a señalar como lo ausente *en* la historia y a reclamar como lo pendiente *en* la historia. Es porque ese fundamento no es accesible para el hombre más que *en* el lenguaje (y por ello es que sólo puede ser la marca, la huella de una ausencia) que éste comporta un carácter doble. Es decir que al mentar lo que está antes Benjamin no quiere significar que está al inicio de los tiempos sino más bien fuera del tiempo. Es lo inaccesible, o inexperimentable como presencia, pero que al mismo tiempo se anuncia en la interrupción, y como interrupción del privilegio subjetivo. Es eso que está ausente en la historia y que la historia reclama como lo no realizado aún, lo que hace que el lenguaje mismo sea, en tanto lo históricamente devenido, y en este sentido la tesis convencionalista es verdadera, un mero medio al servicio de la dominación y aplastamiento de lo viviente y con ello sus posibilidades de ser otra cosa, de dar lugar a la experiencia de otro tipo de relaciones, y al mismo tiempo, se trata de eso que en el lenguaje (y a eso debe atender o ser receptiva una filosofía crítica) señala también-en su radical ausencia- hacia otra verdad que no coincide con el tiempo presente, con la fuerza del presente, y que hace lugar al objeto por la vía de la interrupción de dicha fuerza - hoy identificada con la primacía del sujeto por sobre el objeto- o en palabras de Benjamin con el triunfo de una intención, eso que llamábamos más arriba las vestiduras subjetivas de las que debía despojarse un nuevo concepto de experiencia, Pero no se trata de ningún modo de una inversión, sino de un correctivo que se trama en la urgencia que plantea un peligro presente. No es cuestión de poner al objeto en el lugar del sujeto, sino de no negar el carácter objetivo del propio sujeto al tiempo que se producen las condiciones para liberarlo. Esa emancipación pendiente, no podrá nunca realizarse si esa objetividad sigue siendo reducida a material de dominio.

Empezar una vez más.

Las líneas de Benjamin, esas que citábamos al inicio de este trabajo, corresponden a El autor como productor, un texto escrito en la década del treinta y con la intención explícita de intervenir en un debate a partir de la crítica de los términos estériles en los que, según Benjamin, el debate está planteado. Esta discusión involucra las relaciones entre producción estética y productividad política y se dirige por sobre todas las cosas, a recorrer críticamente las posiciones marxistas. Leemos allí en alusión al cuestionamiento de la "autonomía burguesa" del artista:

"No son ustedes proclives a aprobar esa autonomía. Creen que la actual situación social le obliga a decidir al servicio de quien ha de poner su actividad (...) Un tipo progresista de escritor reconoce la alternativa. Su decisión ocurre sobre la base de la lucha de clases, al ponerse del lado del proletariado. Se ha

acabado entonces su atonomía. Orienta su actividad según lo que sea útil para el proletariado en la lucha de clases. Se acostumbra a decir que persigue un *tendencia*²⁴.

En un sentido, la pregunta del último Lukacs *¿Franz Kafka o Thomas Mann?* que da título a un ensayo que se sitúa en la misma constelación de problemas que el de Benjamin, puede servirnos para otorgarle facciones concretas a varios rasgos del método que Benjamin se propone criticar. Para el filósofo húngaro un método crítico de las condiciones del presente, y de las condiciones literarias en que estas encuentran su expresión y su verdad, debe partir de la asunción de la realidad como un campo de conflicto entre dos posturas anatómicas y mutuamente excluyentes. Una vez identificadas (a partir de la aplicación del método dialéctico) las contradicciones, podrá deducirse que toda obra representa declaradamente o no una *tendencia* (progresiva o regresiva) respecto del socialismo. Ahora bien, se cuida de subrayar el autor, esto no implica una división entre literatura burguesa y socialista, sino que en el marco del realismo burgués pueden identificarse estas tendencias (incluso en pugna dentro de una misma obra). La oposición es más bien entre realismo crítico, por un lado, y vanguardismo decadente y naturalismo, por el otro.

“la cuestión que vuelve a ser decisiva en nuestro examen es la del papel de la perspectiva como principio de selección artística, y como base ideológica para que el escritor venza esa falta de selectividad en la plasmación de los detalles que en el proceso de creación lo lleva fatalmente hacia el naturalismo”²⁵. En términos más contundentes, afirma el autor “nuestra tesis, “escueta” y “abstracta” sobre la no negación del socialismo como base de la visión del mundo de la literatura realista de nuestra época”²⁶.

Es justamente esa pregunta la que, sin dejar de considerarla importante, Benjamin propone resistir como punto de arranque de una crítica materialista radical. Es esta misma pregunta la que le impide a Lukacs por ejemplo, leer a la vanguardia literaria de su tiempo:

“El autoengaño del vanguardismo y sus teóricos se basa, a este respecto, en un dogmatismo peculiar e interiormente lleno de contradicciones: los vanguardistas, que en su mayoría proclaman el subjetivismo más extremo, consideran la estaticidad escencial de la realidad, o por lo menos la desorientación y la falta de sentido de sus oscilaciones superficiales, como una verdad absolutamente evidente que no necesita demostración”²⁷.

Y es significativo que justamente eso que Lukacs descarta (por desfigurado y desfigurante) sea para Benjamin precioso material de un trabajo de interpretación. Si en la perspectiva de Lukacs, la *tendencia* de una obra (y en este sentido una de las diferencias fundamentales entre realismo crítico y vanguardismo), puede apreciarse con justicia en el tratamiento de los “detalles” y su lugar en la composición o el tejido de conjunto, siendo la síntesis de lo que a primera vista aparece como fragmentario lo que determinará la función de los fragmentos en la totalidad, superando a partir de esta arquitectura jerárquica y selectiva la diferencia o la confusión entre –tomando sus términos– lo “importante” y lo “meramente fugaz”, la mirada atenta de Benjamin, que tiene mucho de escucha, prestará oídos a las formas concretas históricamente singulares de lo fugaz, y producirá con ellas una figura que no solo dará cuenta de sus determinaciones histórico concretas, sino que también hará de ellas ocasiones históricas, es decir, constelaciones densas que en el entrecrocarse

de sus cargas – estéticas, históricas, políticas- consigan liberar una imagen – que Benjamin llama dialéctica - que no estaba allí para ser descubierta sino que nos asalta en el trabajo interpretativo, así como nos asalta un recuerdo que intempestivo, interrumpe las formas intencionales y subjetivas de la rememoración.

Para Lukacs el escritor no selectivo (y para él el arte será una cuestión de selección) “extingue en principio los detalles reduciéndolos al mero oficio de la fotografía instantánea”²⁸. Con aquello que en Lukacs no es más que reflejo subjetivo degradado, Benjamin puede producir ciertamente no una síntesis sino, decíamos, “constelaciones”. A saber, disposiciones de choque entre elementos heterogéneos, dispares, que en su interrumpen el curso de la intención. Y la intención crítica reviste peligrosamente en el texto de Lukacs que comentamos –y aún en su insistencia en partir de las condiciones concretas- la forma de una ilusión espiritualizante.

¿De qué ilusión se trata? La de captar, en palabras del propio Lukacs “el sentido y las leyes de la evolución social”. El marxismo de Lukacs está muy cerca de Hegel, y de hecho la cita nos espera al final de la página “Quien ve al mundo razonablemente, también es visto razonablemente por él; ambas cosas se determinan mutuamente”²⁹. Ahora podemos percibir claramente eso que a Lukacs le resulta intolerable en la literatura de vanguardia: “mientras en la verdadera selección se elimina lo que no es esencial, ni social ni humanamente, para resaltar lo verdaderamente importante, el acto formalista de la selección en el vanguardismo conduce a una mutilación y un despedazamiento de la verdadera esencia del hombre”³⁰. De modo que para él la experiencia estética debe ser experiencia religadora, re-integradora y reconciliadora –entre lo individual y lo social, entre lo universal y lo particular, entre lo subjetivo y lo objetivo – anuncio de un modo de existencia negado en la sociedad de clases. Aunque ciertamente Lukacs no pretende relegar a la estética a una mera función compensatoria, como en las formulaciones burguesas de la irreductible autonomía de lo estético, en esa búsqueda de la unidad o la esencia del hombre, el despliegue de su ser auténtico, negado en las condiciones presentes pero allí presupuesto, termina por reenviar al arte a ser pieza de un engranaje cuyo proceso – por más contradictorio que se presente, se reduce a ensayar las formas de lo absoluto. En este sentido la posición de Lukacs se aviene más a un interés por el carácter simbólico de las obras que por su ser alegórico, se ser cifras, ruinas antes que monumentos antropomorfizantes. Dice Benjamin en su tratado sobre el drama barroco alemán: “la diferencia entre la representación simbólica y la alegórica consiste en que esta última no significa más que un concepto general o una idea que no coincide con ella, mientras que la primera es la idea misma encarnada y hecha sensible”³¹. Y el carácter alegórico del fragmento será pieza fundamental de un método crítico-materialista. Porque si bien es cierto que cuando Lukacs alude a la metáfora de la fotografía instantánea para caracterizar parte de los procedimientos estéticos de la vanguardia decadente, acierta con la imagen a dar una descripción cierta, lo que que no consigue es ver en ello algo distinto de la reducción de la vida a un puro sinsentido, el negativo perfecto y vacío de esa experiencia llena de contenido, contenido que debilitado puede encontrarse en la tradición literaria del clasicismo burgués que él reivindica en su todavía potente criticismo, y que se pretende recuperar para el hombre por la vía de una política emancipadora. Y es justamente el motivo del “disparo fotografico”,

tanto como el del “amor a última vista”, o el “tiempo infernal” del juego de azar (y del trabajo en la línea de montaje) que obliga a empezar siempre de nuevo y por el principio³² aquello que le permite a Benjamin leer de un modo materialista a Baudelaire, así como hacer surgir en esa lectura un secreto acuerdo con la experimentación dadaísta, al tiempo que la experimentación de dadá se evidencia como anticipación del montaje fotográfico, cinematográfico³³ y teatral en las puestas de Brecht. Allí descubre su potencia el shock como núcleo de la temporalidad moderna y su doble valencia (como pérdida de la experiencia en su carácter aurático y como posibilidad de una poética que, al suprimir de sí la “vivencia” se aboque a eso que “no tiene un puesto temporamente exacto en la conciencia”, es decir, se vea arrastrada a la ajenidad de lo radicalmente nuevo, lo radicalmente otro, que es al mismo tiempo lo radicalmente pendiente, lo que solo destella en la radical imposibilidad de hacerse presente, pero que irrumpe, y hacer lugar a esa irrupción es tarea de la filosofía - en lo pequeño, en el cultivo trabajoso de un método que ante todo le hace justicia a las quebraduras de lo real. Sin violentarlas en una proyección puramente subjetiva procede correctivamente, o al decir de Benjamin, oponiendo una fuerza débil a la fuerza fuerte que es “el presente de la fuerza”, que está pendiente de – y esto tanto en términos de estar suspendido como en el sentido de ser él sujeto de un encargo, una exigencia del objeto, exigencia que el objeto no puede formular pero que en su mudez petrificada, en su ser tanto fragmento y escombros donde se ensamblan naturaleza e historia, apunta hacia allí donde lo nuevo y lo arcaico podrían encontrarse, no en el tiempo, no en la inercia de la linealidad histórica sino fuera de él, en el chispazo mesiánico de su estallido.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (1991): *Actualidad de la filosofía*, Buenos Aires: Paidós.
- Adorno, Theodor (2003): *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, Theodor (1962): “El ensayo como forma”. *Notas de literatura*, Barcelona: Ariel.
- Agamben, Giorgio (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Badiou, Alain (2005): *El siglo*, Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, Alain (2006), “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, Eikasia. Revista de Filosofía, Número 3.
- Benjamin, Walter (1989), “La tarea del traductor”. *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, Walter (1991): “La enseñanza de lo semejante”. *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (1975): “El autor como productor”. *Tentativas sobre Brecht*, Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (1998), “Sobre algunos temas en Baudelaire”. *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (1991): “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de

los hombres”. *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter (1991): “Sobre el Programa de la filosofía verdadera”. *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter (1998), “Sobre algunos temas en Baudelaire”. *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid: Taurus.

Collingwood-Selby Elizabeth (1997): *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile: ARCIS-LOM.

Eagleton Terry (2006): *La estética como ideología*, Madrid: Trotta.

Gruner Eduardo (2002): *El sitio de la mirada*, Buenos Aires: Norma.

Lukacs, György (1984): “¿Franz Kafka o Thomas Mann?”. *Significación actual del realismo crítico*, México: Era.

Nietzsche, Frederic (1998), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos.

Oyarzún Pablo (1993): “Sobre el concepto benjaminiano de traducción”. *Revista Seminarios de Filosofía* n° 6.

Serra Bradford, Matías (2004): *Manos verdes*, Buenos Aires: Editorial Norma.

Thayer Willy (2006): Giro Barroco. *Revista Pensamiento en los Confines* n° 18, Buenos Aires.

NOTAS

¹ Badiou, Alain (2005): *El siglo*, Buenos Aires: Manantial. 79

² Benjamin, Walter (1975): “El autor como productor”, *Tentativas sobre Brecht*, Madrid: Taurus. 119

³ Adorno, Theodor (1962): “El ensayo como forma”, *Notas de literatura*, Barcelona: Ariel. 28

⁴ Serra Bradford, Matías (2004): *Manos verdes*, Buenos Aires: Editorial Norma. 89

⁵ Urgencia en este sentido ¿Cómo hacer de la interrupción un método de pensamiento? Como señala Jesús Aguirre en el prólogo a una recopilación de textos del autor, en Benjamin, lejos de todo espontaneísmo, “la interrupción activa, elevada a método de pensamiento, es la confesión de que no se quiere uniformar la realidad por la razón (entre otras) de que la realidad no es uniforme”. Como se consigna en el mismo estudio ¿Cómo se configura una respuesta ética a las quebraduras de lo real? Ver Benjamin, Walter (1991): Prólogo a *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid: Taurus. 15

⁶ Badiou, Alain (2006), “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, Eikasía. *Revista de Filosofía*, Número 3, 8.

⁷ Y es también el registro de la lengua como campo de una multiplicidad: la lengua ordinaria, la lengua filosófica (y sus pretensiones de ser la lengua madre de las lenguas en tanto podría decir el *Ser*), la lengua científica, la lengua artística. Estos tantos “modos” de la lengua comportan en sus modos singulares de exposición, en su ser histórico-social, una relación entre el pensamiento y lo pensado, entre forma y contenido, entre técnica y formas de expresión, en suma, modos históricos de relación con la verdad que no pueden separarse de una multiplicidad conflictiva.

⁸ Adorno, (1962): “El ensayo como forma”, *Notas de literatura*, Barcelona: Ariel. 12

⁹ “En ese instante, el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para unirlas al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto”. Ver Nietzsche, Frederic (1998), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos.

¹⁰ Adorno, (1991): *Actualidad de la filosofía*, Buenos Aires: Paidós, 73-74

¹¹ Agamben, Giorgio (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 37.

-
- ¹² Citado en Agamben, Giorgio (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 38-39.
- ¹³ Agamben, Giorgio (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 39.
- ¹⁴ Agamben, Giorgio (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 40.
- ¹⁵ Benjamin, Walter (1991): "Sobre el Programa de la filosofía venidera". *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 77.
- ¹⁶ Benjamin, Walter (1991): "Sobre el Programa de la filosofía venidera". *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 77.
- ¹⁷ Benjamin, Walter (1991): "Sobre el Programa de la filosofía venidera". *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 81.
- ¹⁸ Citado en Agamben, Giorgio (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 84.
- ¹⁹ Benjamin, Walter (1991): "Sobre el Programa de la filosofía venidera". *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 79.
- ²⁰ Benjamin, Walter (1991): "Sobre el Programa de la filosofía venidera". *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 79.
- ²¹ Agamben, Giorgio (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 59.
- ²² Benjamin, Walter (1991): "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres". *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 89.
- ²³ Agamben, Giorgio (2004): *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 62.
- ²⁴ Benjamin, Walter (1975): "El autor como productor". *Tentativas sobre Brecht*, Madrid: Taurus, 117.
- ²⁵ "¿Franz Kafka o Thomas Mann?". *Significación actual del realismo crítico*, México: Era, 5.
- ²⁶ "¿Franz Kafka o Thomas Mann?". *Significación actual del realismo crítico*, México: Era, 17.
- ²⁷ Más bien, dirá Lukacs "no es el caos del mundo dogmáticamente aceptado, la verdadera causa de la angustia como emoción dominante, sino todo lo contrario: es la incapacidad de captar el sentido y las leyes de la evolución social la que trae consigo una conducta hacia la realidad cuya expresión emocional es la angustia". Ver Lukacs, György (1984): "¿Franz Kafka o Thomas Mann?". *Significación actual del realismo crítico*, México: Era, 19.
- ²⁸ Lukacs, György (1984): "¿Franz Kafka o Thomas Mann?" *Significación actual del realismo crítico*, México: Era, 4-5.
- ²⁹ Lukacs, György (1984): "¿Franz Kafka o Thomas Mann?" *Significación actual del realismo crítico*, México: Era, 19.
- ³⁰ Lukacs, György (1984): "¿Franz Kafka o Thomas Mann?" *Significación actual del realismo crítico*, México: Era, 20.
- ³¹ Benjamin Walter (1990): *El Origen del Drama Barroco Alemán*, Madrid: Taurus, 157.
- ³² Para un desarrollo de estos motivos ver especialmente Benjamin, Walter (1998), "Sobre algunos temas en Baudelaire". *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid: Taurus.
- ³³ De modo que, afirma Benjamin "la técnica ha sometido al sensorio humano a un entrenamiento de índole muy compleja. Llegó el día en que el film ha correspondido a una nueva y urgente necesidad de incentivos. La percepción a modo de shock cobra en el film vigencia como principio formal. Lo que en la cinta sin fin determina el ritmo de la producción es en el film base de la recepción". Benjamin, Walter (1998), "Sobre algunos temas en Baudelaire". *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid: Taurus, 147.