

# PARA UN MATERIALISMO DEL UMBRAL. WALTER BENJAMIN ENTRE MITO Y RAZÓN

*Towards a Threshold Materialism. Walter Benjamin Between Myth and Reason*

LUIS IGNACIO GARCÍA \*

[luisgarcia78@yahoo.com.ar](mailto:luisgarcia78@yahoo.com.ar)

Fecha de recepción: 15 de julio de 2012

Fecha de aceptación: 30 de agosto de 2012

## RESUMEN

Proponemos pensar la dialéctica entre mito y razón como el armazón filosófico más comprensivo del pensamiento benjaminiano. Esta dialéctica moviliza un esfuerzo en dos sentidos simultáneos y complementarios: por un lado, hacia una ampliación de las formas de la conciencia y la percepción (con los motivos del *mito*, el *sueño*, la *ebriedad*), y por otro en el sentido de un encauzamiento de esa conciencia ampliada en formas racionales de expresión (en las figuras del *montaje*, el *despertar*, la *Traumdeutung*). De este modo, la relación entre mito y razón no es pensada como dicotómica sino como una bipolaridad en la que ambos términos resultan afectados. Esta estructura de *pasaje* singulariza el planteo benjaminiano a nivel estético, político y filosófico, y permite comprender la exigencia benjaminiana de aproximar materialismo histórico e interpretación de los sueños.

*Palabras clave:* Walter Benjamin; mito; razón; surrealismo; marxismo; psicoanálisis.

## ABSTRACT

We propose to think the dialectic between myth and reason as the most comprehensive philosophical framework of Benjamin's thought. This dialectic mobilizes an effort in two simultaneous and complementary directions: on the one hand, towards an expansion of the forms of consciousness and perception (with the motives of myth, dream, intoxication, surrealism); on the other, in the sense of a channeling of that enhanced consciousness in rational forms of expression (in figures as montage, awakening, Traumdeutung). Thus, the relationship between myth and reason is not understood as

---

\* Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), y Profesor Adjunto en la UNC.

dichotomous but as a bipolarity in which both terms are affected. This passage structure distinguishes Benjamin's attitude with regard to aesthetics, politics and philosophy, and also allows us to understand Benjamin's claim to approximate historical materialism and interpretation of dreams.

*Key words:* Walter Benjamin; myth; reason; surrealism; Marxism; psychoanalysis.

*En la paradoja de la posibilidad de lo imposible se han encontrado por última vez en Benjamin mística e Ilustración. Benjamin se ha liberado del sueño sin traicionarle y sin hacerse cómplice de aquella intención en la que siempre estuvieron de acuerdo los filósofos: que el sueño no debe realizarse.*

Th. W. Adorno<sup>1</sup>

1.<sup>2</sup>

*La dialéctica entre mito y razón es el "armazón filosófico"<sup>3</sup> más comprensivo del pensamiento benjaminiano.* Esta dialéctica moviliza un esfuerzo en dos sentidos simultáneos: por un lado, en la dirección de ampliar las formas de la conciencia y la percepción (abrirse a un tipo de experiencia alojada en el *mito*, en la *ebriedad*, en el *sueño*), y por otro en el sentido de encauzar esa conciencia ampliada, esa expansión de la percepción, en formas racionales de expresión (enriqueciendo con los poderes del sueño y la energía de la intoxicación los rendimientos de una racionalidad *renovada*). Esta tensión entre mito y razón –en la que ninguno de los dos términos queda intocado– ofrece un marco de referencia adecuado para pensar las distintas y en apariencia contrastantes alternativas del pensamiento benjaminiano, a nivel estético,

<sup>1</sup> Theodor W. ADORNO, "Caracterización de Walter Benjamin", en id., *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, tr. Manuel Sacristán, Barcelona: Ariel, 1962, pág. 258.

<sup>2</sup> Este trabajo tiene un carácter liminar a la vez que programático. Intenta plantear de manera sintética la articulación entre algunas claves de lectura que afectan a diversos registros de la obra benjaminiana, y que habrán de ser desarrolladas por separado en próximos trabajos. Por ello, preferimos una escritura condensada y por momentos categórica, formulada en un conjunto de tesis con sus respectivas explicitaciones. Privilegiando esta estrategia, el cuerpo del texto se deslinda del aparato crítico de una manera más tajante que la usual. Este último queda, como un texto casi paralelo, en las notas al pie y en la bibliografía.

<sup>3</sup> Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ed. R. Tiedemann, tr. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Madrid: Akal, 2005, pág. 461.

político y filosófico. Cuando este “campo de fuerzas”<sup>4</sup> es desatendido la potencia del gesto filosófico benjaminiano se desactiva, y su obra es o bien reducida a una de sus fases (dibujándose un Benjamin “romántico”, o “brechtiano”, o lo que fuera), o bien relegada como contradictoria, como un proyecto ensayístico estimulante pero filosóficamente impresionista o inconsistente.

2.

*El pensamiento benjaminiano se configura como pensamiento del entre.* Plantear que la “dialéctica” entre mito y razón resulta estructurante del proyecto benjaminiano en su conjunto requiere aclarar el sentido de una tal “dialéctica”. Pues esta dialéctica no describe sino el ámbito del *pasaje* del mito a la razón. Pasaje: *interfase* conceptual *sin trabajo de lo negativo*. Los conocidos párrafos de sus escritos de madurez en los que Benjamin habló de una *detención*, *interrupción* o *suspensión* (*Stillstellung*) de la dialéctica<sup>5</sup> no son sino el testimonio de la persistencia de un motivo que se remonta a sus escritos tempranos y a su primera filosofía del lenguaje: el motivo de una *mediación inmediata*,<sup>6</sup> esto es, una estructura de pensamiento que abre un abismo de extremos y a la vez tensa y condensa esos polos en un choque único e instantáneo. Si este proceder puede ser pensado como “dialéctica” lo es sólo en el sentido de un *pensamiento del entre*, de una *filosofía de la medialidad*.<sup>7</sup> Asumiendo distintos énfasis a lo largo de sus diversas fases, el pensamiento benjaminiano fue siempre fiel a la experiencia de un *medio que determina la configuración de lo mediado*, o dicho de otro modo, de una concepción no instrumental de lo medial (*das Mediale*, dice

<sup>4</sup> Dice Benjamin en el convoluto N del *Libro de los Pasajes*: “toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas [*Kraftfeld*] en el que tiene lugar el conflicto entre su protohistoria y su posthistoria” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 472; trad. modificada)

<sup>5</sup> Nos referimos a sus fragmentos “Sobre el concepto de historia”, y a los apuntes relacionados. Véase Walter BENJAMIN, *Obras, libro I / vol. 2*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, tr. A. Brotons Muñoz, Madrid: Abada, 2008, o, para una edición más completa, Walter BENJAMIN, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, tr. P. Oyarzún, Santiago: Arcis-Lom, 1995.

<sup>6</sup> Véase “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, tr. J. Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2010, pág. 147.

<sup>7</sup> Sobre la cuestión de lo “medial” y la “medialidad” en Benjamin, véase Markus BAUER, “Die Mitte der Mitteilung: Walter Benjamins Begriff des Mediums”, en Chr. Schulte (ed.), *Walter Benjamins Medientheorie*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2005, págs. 39-48. Una lectura política de la medialidad y de los “medios puros” puede encontrarse en Giorgio AGAMBEN, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos, 2001.

Benjamin<sup>8</sup>), de un medio emancipado de la teleología, *sin fin*, que delimita las fronteras de una experiencia de *pasaje*, pero en tanto *experiencia soberana*. La “dialéctica” entre mito y razón, y más precisamente, el *mito que se disuelve*,<sup>9</sup> es en Benjamin un “rito de pasaje”, una “experiencia del umbral”: *dialéctica detenida en el umbral*.<sup>10</sup> Estas expresiones intersticiales son las que delimitan el territorio de la experiencia en sentido enfático, en tanto *Erfahrung*, que Benjamin buscaba delinear desde la noción temprana de “medio puro” hasta la configuración del “pasaje” en su obra tardía. Así como el *lenguaje* en tanto *medio puro* tiene prioridad sobre las intenciones del hablante y sobre el contenido de lo comunicado, así como la *violencia divina* en tanto *medio puro* tiene prioridad sobre medios y fines, sobre la violencia instauradora y la violencia conservadora de derecho, también el *pasaje* como experiencia del umbral tiene prioridad sobre el adentro y el afuera, el inconsciente y la conciencia, el mito y la razón. Los términos mediados sólo se reconocen en la *medialidad*, como si fuese el medio mismo, ya no como *instrumento* sino como *entre constitutivo*, quien hace posible las instancias que media. Si la modernidad es la era del declive de este *pensamiento del entre*, de esta *experiencia del umbral*, Benjamin es el infatigable rastreador de intersticios, pasajes y cesuras en lo moderno: “Nos hemos vuelto muy pobres en experiencias del umbral. Conciliar el sueño es quizá la única que nos ha quedado. (Pero, con ello, también el despertar.)”<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Walter BENJAMIN, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en id., *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 147.

<sup>9</sup> Aludimos al famoso pasaje: “aquí se trata de disolver la ‘mitología’ en el espacio de la historia” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 460)

<sup>10</sup> Winnfried Menninghaus es quien más ha insistido en pensar la escritura benjaminiana como una “ciencia de los umbrales” (*Schwellenkunde*). Y ello no sólo por tener las experiencias de pasaje como *tema* u *objeto* de interés, sino también, y acaso fundamentalmente, por ser un pensamiento cuya propia *forma* e *intención* responden a la estructura del *umbral*. “Schwellenkunde hat bei Benjamin jedoch noch eine weitere Bedeutung. Denn Schwellenerfahrungen begegnen nicht nur als *Thema* fast aller seiner grösseren Arbeiten, auch *Form* und *Intention* seiner Werke hüten oder besser: produzieren eine Schwelle, die es zu durchmessen, zu ‘passieren’ gilt: diejenige nämlich zwischen ‘Abbildung’ und ‘Revision’, ‘Untergrabung’ und ‘Wiederherstellung’, ‘Sprengung’ und Rettung des Mythos.” (Winnfried MENNINGHAUS, *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, págs. 8-9) Con este planteo, Menninghaus abrió hace ya varios años una senda de lectura de Benjamin poco explorada. Por nuestra parte, el esfuerzo del presente trabajo no consiste sino en el intento de adentrarnos en esa senda.

<sup>11</sup> Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 495.

3.

Pueden reconocerse dos grandes fases en la concepción benjaminiana del mito. En su filosofía temprana, el mito es pensado en relación a la constelación de la culpa y el destino, de una manera que resulta inescindible de las nociones de expiación y sacrificio. En su filosofía de madurez la acentuación se desplaza, y aunque nunca pierde los rasgos definidos en sus primeros trabajos, sin embargo el mito (o las estructuras de la experiencia en las que éste se reformula) pasa a mostrar una dimensión utópica sofocada en su concepción temprana. Para decirlo de manera abrupta: en un comienzo, el mito es inseparable de lo *demoníaco*, mientras que en una fase posterior el mito es pensado desde la matriz de una filosofía del *sueño* (quizás mejor: desde una antropología materialista del colectivo soñante).<sup>12</sup> Si el mito se liga a lo demoníaco, es porque remite a la experiencia de un pacto con fuerzas atávicas que hay que *expiar* (la sostenida ocupación de Benjamin con el problema de la *tragedia* –y una constelación de problemas asociados, como el *Trauerspiel* y el *Märchen*– se liga a esta tarea anti-mítica). De allí el vínculo intrínseco de esta concepción de lo mítico con el problema del *sacrificio*. Por su parte, el mito en tanto sueño remite a *imágenes de deseo colectivo* que hay que *redimir*, *rescatar* de algún modo. En el primer caso, la “crítica” es la disolución o “dinamitación” (*Sprengung*) del mito, esto es, la “mortificación” de las obras (su *sacrificio*) en tanto disolución de la apariencia y apertura al abismo sublime (inaparente y anti-mítico) de lo *inexpresivo*.<sup>13</sup> En el segundo caso, la “crítica” no es la disolución, sino la *interpretación*

<sup>12</sup> Entre los trabajos más representativos de la primera fase habría que contar “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, de 1916, “Destino y carácter”, de 1919, o “Hacia la crítica de la violencia”, de 1921 (los tres en Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit.). Entre los más representativos de la segunda fase habría que mencionar “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, de 1929, “Johann Jakob Bachofen”, de 1934-35 (ambos en Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit.), o “París, capital del siglo XIX”, de 1935 (en Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit.), además de importantes fragmentos del *Libro de los pasajes* (sobre todo los reunidos en el convoluto K, “Ciudad y arquitectura oníricas, ensoñaciones utópicas, nihilismo antropológico, Jung, en *ibid.*, págs. 393-409).

<sup>13</sup> Aludimos, por supuesto, a conceptos centrales del *Trauerspielbuch*, por un lado, y el ensayo sobre las *Afinidades electivas* de Goethe, por el otro. “La crítica consiste en una mortificación de las obras.” (Walter BENJAMIN, *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*, en *id.*, *Obras, libro I / vol. 1*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, tr. A. Brotons Muñoz, Madrid: Abada, 2007, pág. 400) “Lo que pone término a tal apariencia, detiene el movimiento y le corta la palabra a la armonía es lo inexpresivo.” (Walter BENJAMIN, «*Las afinidades electivas*» de Goethe, en *ibid.*, pág. 193)

del mito, de sus imágenes, esto es, la *ocupación* (*Besetzung*)<sup>14</sup> del “bosque de símbolos”,<sup>15</sup> la utilización estratégica de los elementos del sueño en la vigilia. Es muy clara la contraposición entre estos dos momentos si tenemos en cuenta las contrapuestas valoraciones de la *ambigüedad* en uno y otro caso. Mientras en su pensamiento temprano la *ambigüedad* del mito, en tanto que apariencia demoníaca, es lo que aleja definitivamente al mito de la verdad (“En el mito no hay verdad, pues no hay univocidad” se dice en el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe<sup>16</sup>), en los años 30 la *ambigüedad* se convierte nada menos que en “la ley de la dialéctica detenida”.<sup>17</sup> La *ambigüedad* de lo demoníaco debe ser simplemente disuelta, dinamitada, eliminada, mientras que la *ambigüedad* del sueño debe ser trabajada, interpretada y, en última instancia, redimida.<sup>18</sup>

## 4.

*La recepción de Sorel ocupa un lugar ambiguo, y por ello estratégico, en este pensamiento de la ambigüedad.* Al menos dos aspectos deben ser subrayados de la relación, tan curiosa como crucial, de Benjamin con Sorel.<sup>19</sup> Por un lado, resulta sorprendente que

<sup>14</sup> Tomo la expresión en el provocativo sentido militar que le asigna Ernst Bloch (Ernst BLOCH, *Erb-schaft dieser Zeit. Werkausgabe, Band 4*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, pág. 16), en un contexto muy similar, al que luego nos referiremos: la intervención estratégica y permanencia dominante en un territorio enemigo. No otro parece ser el sentido de la metáfora benjaminiana del “caballo de Troya” del despertar: “El despertar venidero está, como el caballo de madera de los griegos, en la Troya de lo onírico.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 397) Tampoco está ausente el sentido freudiano de *Besetzung* (vertido tradicionalmente al castellano como “*catexis*”), ese “proceso de toma de posesión que regula la conexión entre los diferentes sistemas del aparato psíquico en Freud”, en analogía con el cual se establecería en Benjamin “la relación entre lo pasado y lo presente” (Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires: Paidós, 1999, págs. 200-201).

<sup>15</sup> Nos referimos a un pasaje fundamental del famoso poema “*Correspondances*” de *Les fleurs du mal*, tan importante para la lectura benjaminiana de Baudelaire (ver Walter BENJAMIN, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, en id., *Obras, libro I / vol. 2*, ob. cit., págs. 243 ss.), para la afirmación de la sobrevivencia de aspectos *cultuales* de la experiencia en la modernidad.

<sup>16</sup> Walter BENJAMIN, *Obras, libro I / vol. 1*, ob. cit., pág. 171.

<sup>17</sup> Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 45.

<sup>18</sup> Menninghaus, en el libro citado, insiste en esta “dialéctica de dinamitación (*Sprengung*) y salvación (*Rettung*) del mito” (Winfried MENNINGHAUS, *Schwellenkunde*, op. cit., pág. 21; también págs. 8-9, 52, 65-66, etc.)

<sup>19</sup> Ha sido más bien escasa la atención que esta relación ha suscitado entre los comentaristas de la obra de Benjamin, incluso entre aquellos que han prestado especial atención al ensayo sobre la violencia, como Giorgio Agamben, que en su sutil lectura del problema de la excepción y la violencia no refiere ni una sola vez al escritor francés (Giorgio AGAMBEN, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004). Quien más tempranamente ha puesto de relieve la relación

el famoso “mito” soreliano sea recuperado por Benjamin nada menos que para conjurar el mito, para suspender la “violencia mítica”. Como se sabe, en “Hacia la crítica de la violencia”, de 1921, Benjamin recurre a la “huelga general proletaria” como máxima instancia humana de suspensión de la violencia mítica, como “medio puro” por excelencia, que, como ya fue dicho, opera como “mediación” (*inmediata*) entre el mito y su disolución.<sup>20</sup> Sin embargo, Benjamin en ningún momento hace explícito en su texto que esta “huelga proletaria” era, precisamente, el *mito* por excelencia según Sorel.<sup>21</sup> Estaríamos ante la curiosa “dialéctica” entre la *violencia mítica del derecho* y el *mito proletario de una violencia sin telos*, como *praxis pura*, como violencia anárquica que *interrumpe* la violencia organizada. A Benjamin no pudo haberle pasado por alto esta tensión en su lectura de Sorel, no resuelta en su texto. Para intentar explicar esta aparente paradoja, podríamos plantear dos hipótesis: o bien la posibilidad de que Benjamin haya aceptado deliberadamente la idea de una salida del mito desde una dialéctica *inmanente* al mito, oscilante entre *violencia mítica* y *mito de la violencia*; o bien, la posibilidad de que Benjamin haya entendido que, a pesar de la evidente tensión terminológica, no habría contradicción real entre su crítica de la violencia mítica y la reivindicación soreliana del mito como violencia redentora, o dicho de otro modo, que el mito soreliano representaría un concepto ajeno a la interpretación del mito como “contexto de culpa” y “destino”, y mucho más próximo a una asociación con cierta noción de *imagen o representación colectiva*. No parece fácil decidir, y por momentos parecieran convivir ambos movimientos. En cualquier caso, ambas hipótesis parecieran estar ya apuntando a lo que hemos indicado como la concepción madura de Benjamin sobre el mito, compuesta, justamente, por estos dos rasgos fundamentales: por un lado, por una suerte de dialéctica inmanente en la que el mito es a la vez dinamitado y

---

ha sido Chryssoula KAMBAS, “Walter Benjamin lecteur de *Réflexions sur la violence*”, *Cahiers Georges Sorel*, 2, 1984, aunque desde una perspectiva más bien descriptiva. La mejor presentación del problema es sin dudas la de Carlo SALZANI, “Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics”, en *COLLOQUY text theory critique*, 16, Monash University, 2008). También se pueden encontrar sugerencias interesantes en Jan-Werner MÜLLER, “Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read *reflections on violence*”, en *History of European Ideas*, 29, 2003.

<sup>20</sup> Véase Walter BENJAMIN, “Hacia la crítica de la violencia”, en *id.*, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., págs. 183-206; sobre todo 196 ss.

<sup>21</sup> Véase Georges SOREL, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza, 2005, sobre todo el cap. 4. Citamos el siguiente pasaje, que figura entre otros igualmente explícitos: “sabemos que la huelga general es efectivamente lo que yo dije: el *mito* en el cual el socialismo entero está encerrado; es decir, una organización de imágenes capaces de evocar de manera instintiva todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna” (*Ibid.*, pág. 181; cursivas de Sorel).



rescatado, o donde el mito es disuelto a través de configuraciones ellas mismas míticas (“ritos de pasaje”, “experiencias del umbral”); por otro lado, por un pensamiento del mito que se concibe como una teoría de las imágenes colectivas, tal como Sorel lo elaboró. En las *Reflexiones sobre la violencia* el mito no remite a la noción de destino sino a *un ensamblaje de imágenes capaces de galvanizar la imaginación de las masas y lanzarlas a la acción política*, algo mucho más próximo a las imágenes del colectivo deseante (“Wunschbilder”<sup>22</sup> o “Traumbilder”<sup>23</sup>) que preocuparán al Benjamin de los años 30. De este modo, la inscripción de Sorel en el ensayo sobre la violencia –y esto era lo segundo que queríamos observar sobre la relación de Benjamin con Sorel–, más que como una suerte de acogida contradictoria, puede ser entendida como punto de *pasaje* entre la temprana concepción benjaminiana del mito como contexto de culpa hacia su posterior concepción “dialéctica” del mito como *imagen onírica*.

## 5.

*La concepción del mito como sueño y como imagen (y, más tarde, como imagen onírica, “Traumbild”) está determinada por la irrupción del surrealismo en el pensamiento benjaminiano.* El ensayo sobre el surrealismo, de 1929, muestra la consolidación de una concepción de lo mítico que será determinante para el desarrollo del proyecto de los Pasajes. Podría incluso sugerirse que el desencadenante del interés benjaminiano por los pasajes parisinos está sujeto a esta transformación en su concepción del mito, es decir, a su lectura de *El campesino de París*, de Louis Aragon.<sup>24</sup> Antes que

<sup>22</sup> Ver Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., págs. 38-39.

<sup>23</sup> Ver Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., págs. 38-39, 45.

<sup>24</sup> Sobre el impacto del surrealismo en general, y de esta lectura en particular, en el interés benjaminiano por los pasajes de París, véanse los “Testimonios sobre la génesis de la obra” compilados, a partir de la correspondencia de Benjamin, por el editor del *Libro de los Pasajes*. Por ejemplo: “En su comienzo [del trabajo sobre los pasajes -LG] estuvo Aragon –el *Campesino de París*–, del que por la noche, en la cama, no podía leer más de dos o tres páginas, porque mi corazón latía tan fuertemente que tenía que dejar el libro.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 919) Sobre la relación entre Benjamin y Aragon, y la idea de una *mitología moderna*, véase Mauro PONZI, “Mythos der Moderne: Benjamin und Aragon”, en K. GARBER y L. REHM (eds.), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, München: Fink, 1999, y el trabajo pionero de Rolf-Peter JANZ, “Mythos und Moderne bei Walter Benjamin”, en Bohrer, K.-H. (ed.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983. Sobre la relación de Benjamin con el surrealismo en general, véase IBARLUCÍA (1998), y el temprano estudio de Josef FÜRNKÄS, *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin – Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*: Stuttgart, Metzlersche Verlagbuchhandlung, 1988.



nada, porque es el surrealismo el que le abre a Benjamin la perspectiva de una *mitología específicamente moderna*,<sup>25</sup> es decir, una problemática que excede los límites de una teoría de la tragedia y del mito trágico, mostrando aristas singulares, que reclaman una teoría también singular (fraguada, de manera cada vez más decidida, en el psicoanálisis y el marxismo). Entre otras singularidades hay que destacar, al menos, que el mito ya no está anclado en lo fatídico del *destino*, sino en lo narcótico del *sueño*,<sup>26</sup> y que, a su vez, esta “nueva mitología” ya no es buscada sólo en las más elevadas obras de arte, sino –como los surrealistas– en la superficialidad de la cultura material de una época, que en el caso de la modernidad capitalista –que es la época de la “mitología moderna”– reconoce su máximo tótem en el *kitsch*.<sup>27</sup> Este doble deslizamiento queda testimoniado en la más temprana lectura benjaminiana del surrealismo, un breve escrito de 1927 en el que la singularidad de este movimiento es situada, precisamente, entre el *sueño* y el *kitsch*, al punto que Benjamin titula a este fragmento “*Traumkitsch*”.<sup>28</sup> Con todo, lo más decisivo de la irrupción del surrealismo en el pensamiento benjaminiano del mito es la vinculación –que a partir de este momento, y en el conjunto de proyecto de los pasajes será decisiva– entre mito e *imagen*. Un lazo que, como dijimos, puede adivinarse ya en la recepción de Sorel del ensayo sobre la violencia, pero que recién ahora es claramente

<sup>25</sup> Véase el famoso “Préface a une mythologie moderne”, en el que encontramos declaraciones como la siguiente: “Des mythes nouveaux naissent sous chacun de nos pas. Là où l’homme a vécu commence la légende, là où il vit. Je ne veux plus occuper ma pensée que de ces transformations méprisées. Chaque jour se modifie le sentiment moderne de l’existence. Une mythologie se noue et se dénoue.” (Louis ARAGON, *Le paysan de Paris*, Paris, Gallimard, 1945, pág. 14)

<sup>26</sup> Múltiples citas podrían avalar esta nueva asociación entre mito y sueño. Para recuperar un pasaje justamente famoso: “El capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa y, con él, una reactivación de las energías míticas.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 396) En general, sobre los deslizamientos en el contexto de la persistencia del motivo mítico en Benjamin, debería prestarse atención a un artículo de 1932 sobre el *Edipo* de André Gide, titulado “Edipo o el mito racional”, en el que se dice, por ejemplo: “lo importante es qué distancia obtiene el sentido actual respecto del antiguo, y cómo la distancia respecto de la antigua interpretación viene a ser una nueva cercanía a aquello que es el mito mismo, desde la cual ese sentido nuevo se ofrece, inagotable, a nuevas búsquedas.” Y poco más adelante, citando a Gide, escribe Benjamin: “(...) Pero yo afirmo que, cuanto más se reprime en el mito al destino, tanto más instructivo nos resulta” (Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., págs. 410 y 412)

<sup>27</sup> “Buscamos el árbol totémico de los objetos en la espesura de la prehistoria. La suprema y última caricatura de este árbol totémico es el *kitsch*.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 231)

<sup>28</sup> Véase Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 2*, ob. cit., págs. 229-230, donde es traducido como “Kitsch onírico”, o la traducción propuesta por Ibarlucía en su libro (Ricardo IBARLUCÍA, *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires: Manantial, 1998), donde opta por “Onirokitsch”.

explicitado en toda su potencia anarco-disruptiva (y en este sentido, *soreliana*). Ciertamente, aún no aparece la noción, que habrá de ser central, de “imagen dialéctica”, pero sí podemos sugerir que asistimos a la gestación de este concepto clave en la formulación de una teoría de la imagen que asocia un “ámbito de imágenes” (*Bildraum*) al “ámbito del cuerpo” (*Leibraum*).<sup>29</sup> Es decir, la “mitología moderna” se liga ya no tanto al ámbito teológico de la moral cuanto al ámbito corporal de un “materialismo antropológico”.<sup>30</sup> Este tránsito nos sitúa ya en la antesala de la “imagen dialéctica” en la medida en que se conecta la noción de un *Bildraum*, de un ámbito de imágenes, con el ámbito de la *política*: la política no sería sino la “inervación del cuerpo del colectivo” a partir de la descarga de energía suscitada por la condensación de un conglomerado chocante de imágenes (aproximándose claramente Benjamin a la noción soreliana del mito, ahora ya no mencionada, pero implícita en este concepto anarco-surrealista de la política).<sup>31</sup>

6.

*La apropiación del surrealismo es en Benjamin inescindible de su crítica, y ello afecta también a la noción surrealista del sueño.* El surrealismo convenció a Benjamin del potencial estética y políticamente subversivo alojado en el sustrato arcaico de una época. Pero el mandato de salir del mito, establecido desde su juventud, se mantiene.<sup>32</sup> Es

<sup>29</sup> Quien ha prestado especial atención a estos conceptos ha sido Sigrid Weigel. Véase Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, op. cit., sobre todo la Primera Parte: “La política de las imágenes y del cuerpo”.

<sup>30</sup> Walter BENJAMIN, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en id., *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 316. La concepción de un “materialismo antropológico” será una de las maneras que tendrá Benjamin de nombrar el territorio en el que el materialismo histórico ha de vérselas con las teorías reaccionarias del mito como representación colectiva, es decir, con Ludwig Klages y Carl Jung.

<sup>31</sup> “Sólo una vez que el cuerpo y el espacio de imágenes [*Bildraum*] se interpenetran tan hondamente, que toda tensión revolucionaria se convierte en invasión corporal colectiva y las invasiones corporales del colectivo se convierten en descarga revolucionaria, entonces, y sólo entonces, se habrá superado la realidad tanto como el *Manifiesto comunista* exige.” (Walter BENJAMIN, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en id., *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 316; trad. modificada) Este pasaje requeriría una larga explicitación, pero sirve como muestra del sentido político que Benjamin atribuía a esta compenetración de cuerpo e imagen, en una dirección claramente anarco-revolucionaria.

<sup>32</sup> Este doble gesto de apropiación y crítica se plantea con claridad desde el ensayo sobre el surrealismo de 1929, y aparece repetidamente en el *Libro de los Pasajes* como demarcación respecto de Aragon. Quizá la formulación más famosa sea la antes citada de manera fragmentaria. Transcribimos el fragmento de manera completa: “Delimitación de la índole de este trabajo respecto de Aragon: mientras que Aragon se aferra a los dominios del sueño, se ha de hallar aquí la constelación del des-

entonces cuando la dialéctica entre mito y razón adquiere los rasgos más consistentes en el pensamiento benjaminiano, convirtiéndose en programa explícito del proyecto de los Pasajes: la disolución de los sueños del siglo XIX en el espacio de la historia, a la vez que el rescate de las promesas de ese pasado para el presente. Aquí no se trata ni del simple rechazo del mito ni de un fascinado sumergirse en sus aguas. Se trata, *nuevamente*, de tensar el arco entre sus dos extremos. Las imágenes del arco y de los extremos, tan frecuentes en Benjamin, describen (como las nociones de umbral, pasaje, campo de fuerzas, etc.) la *forma* de un pensamiento que concebía las tensiones de lo moderno *no como dicotomías sino como bipolaridades*. “Suspender” la dialéctica, “interrumpirla” es, también, disolver las dicotomías, inscribirlas en un pensamiento de lo medial. Caso ejemplar de este gesto es la “dialéctica” entre sueño y despertar.<sup>33</sup> Es precisamente en este “pasaje” donde la filosofía benjaminiana de la *medialidad*, fraguada tempranamente en una teoría anti-instrumental del lenguaje, se abre ahora a una singular recepción del psicoanálisis —en tanto lógica de la *traducción*, de un *tránsito sin trabajo de lo negativo*—, y en particular de la teoría freudiana del sueño.<sup>34</sup> En virtud de la progresiva incorpo-

---

partar. Mientras que en Aragon permanece un elemento impresionista —la ‘mitología’—, y a este impresionismo hay que hacerlo responsable de los muchos filosofemas amorfos del libro, aquí se trata de disolver la ‘mitología’ en el espacio de la historia. Lo que desde luego sólo puede ocurrir despertando un saber, aún no consciente, de lo que ha sido.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 460)

<sup>33</sup> Ver Heiner WEIDMANN, “Erwachen/Traum”, en M. OPITZ y E. WIZISLA, (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

<sup>34</sup> Sobre la relación de Benjamin con Freud, también escasamente explorada hasta el momento, puede darse un breve panorama bibliográfico: un primer trabajo dedicado exclusivamente a esta relación es el de Sérgio Paulo ROUANET, *Édipo e o Anjo. Itinerários freudianos em Walter Benjamin*, Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 (1ª ed. 1981), poco conocido quizá por su origen periférico, pero que conserva un carácter modélico aún hoy. El otro trabajo que conocemos enteramente consagrado a la relación en cuestión, aunque con una perspectiva bastante más esquemática y limitada, es el de Jutta WIEGMANN, *Psychoanalytische Geschichtstheorie. Eine Studie zur Freud-Rezeption Walter Benjamins*, Bonn: Bouvier, 1989, también escasamente conocido. Varios comentarios generales a Benjamin incluyen alguna alusión genérica, pero, en general, muy poco detallada. Los mejores aportes, a nuestro juicio, sobre las afinidades entre Benjamin y el psicoanálisis, son, por un lado, el de Cornelia ZUMBUSCH, *Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, sobre todo su Primera Parte, que lleva por título “Archäologien der Moderne. Symptom und Symbol: Warburgs Psychohistorik und Benjamins Traumdeutung”, y, por otro, el de Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, op. cit., que lee a Benjamin desde una impronta fuertemente psicoanalítica (no sólo freudiana), planteando tanto el problema de la recepción, cuanto, y sobre todo, las afinidades estructurales entre ambos planteos. Un sesgo similar se encuentra en algunos trabajos de Georges Didi-Huberman (por ejemplo en Georges DIDI-HUBERMAN, *Lo que vemos, lo que nos mira*, Bs. As.: Manantial, 1997). Francisco Naishtat y María Castel ofrecen sugerentes aportes al problema (Francisco NAIŠTAT, Francisco “El psicoanálisis a prueba de fragmentos. La recepción de Freud en la histo-

ración del psicoanálisis dentro del complejo teórico del *Passagenwerk*, el surrealista “espacio del cuerpo y de la imagen” (*Leib- und Bildraum*), que descarga su energía disruptiva en las “inervaciones” del cuerpo colectivo, se compenetra con “símbolos de deseo” (*Wunschsymbole*<sup>35</sup>), que reclaman ser *descifrados*, y la acción anarco-surrealista, con su *élan* vitalista, va dejando progresivamente su lugar a una *interpretación materialista* de la historia. La “iluminación profana” cobra los contornos más definidos de una *Traumdeutung* materialista. Para decirlo de manera tajante: la implícita confianza (“vitalista”, dijimos, y podríamos también agregar, *soreliana*) en la *presencia a sí* del deseo colectivo, en su *disponibilidad*, que impregna el momento surrealista de Benjamin, va cediendo su lugar a la desconfianza psicoanalítica que divide al sujeto, y que pone sobre aviso a Benjamin del proceso fundamental, *primario*, de la *desfiguración* o *deformación* (*Entstellung*) onírica.<sup>36</sup> El sueño ya no será sólo el reservorio de energías condensadas en imágenes movilizadoras que aún era en el ensayo sobre el surrealismo, sino fundamentalmente una cripta en que se alojan jeroglíficos a desentrañar; o, en todo caso: el sueño podrá continuar siendo ese reservorio de energías emancipatorias *sólo en la medida en que* atravesase el trabajo de des-encriptamiento.<sup>37</sup> Este movimiento será decisivo para la concepción benjaminiana del mito. Una vez que el sueño es entendido como *deseo* (colectivo) *desfigurado* por un proceso (social) de *represión*, el mandato benjaminiano de la “disolución del mito” pasa a ser practicado como *Traumdeutung* de la historia.<sup>38</sup> El psico-

---

riografía del ‘Libro de los Pasajes’”, y María CASTEL, “Temporalidad inconsciente y tiempo histórico. Acerca de la recepción benjaminiana de la obra de Sigmund Freud”, ambos en Acha, O. y Vallejo, M. (eds.), *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía*, Buenos Aires: Prometeo, 2010).

<sup>35</sup> Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., págs. 39, 49.

<sup>36</sup> Quien ha insistido en el problema de la *Entstellung* en Benjamin es Sigrid Weigel. La versión alemana del libro que ya citamos lleva el sugerente título de *Entstellte Ähnlichkeit* (Sigrid WEIGEL, *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1997), expresión recuperada de un pasaje fundamental de “Hacia la imagen de Proust” en la que Benjamin destaca, en Proust, la “nostalgia por el mundo desfigurado en estado de semejanza” [*Heimweh nach der im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt*] (Walter BENJAMIN, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 320).

<sup>37</sup> De este modo llegamos, por otra vía, a la misma encrucijada que opondrá “imágenes arcaicas” a “imágenes dialécticas” en el problemático diseño metodológico del *Libro de los Pasajes*, un problema que ocupará un lugar protagónico y sensible en el intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno sobre el tema. Véase Th. ADORNO y W. BENJAMIN, *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid: Trotta, 1998. Podría decirse que las “imágenes arcaicas” son portadoras de una transparencia allí donde la “imagen dialéctica” muestra una opacidad, una dislocación, una desfiguración.

<sup>38</sup> Benjamin asocia la tarea del historiador materialista con la del psicoanalista en un fragmento de la carpeta metodológica del *Libro de los Pasajes* referido, justamente, a la imagen dialéctica: “En la imagen dialéctica, lo que ha sido de una determinad[a] época es sin embargo a la vez ‘lo que ha sido

análisis como modelo del historiador materialista también nos permite escapar de la tentación de equiparar la relación entre mito y razón a la relación de contenido y forma. Así como en Freud lo central no es ni el contenido manifiesto ni el latente, sino el propio *trabajo del sueño*, en Benjamin lo fundamental no es ni el mito ni la razón, sino el *trabajo del mito*,<sup>39</sup> que cristaliza paradigmáticamente en la *construcción*<sup>40</sup> del historiador materialista a partir de los fragmentos inaparentes del pasado. Para decirlo utilizando otro concepto benjaminiano de esta misma constelación teórica —y que también alude al trabajo sobre los detritus surrealistas de la experiencia mítica moderna—: el *montaje* es en Benjamin ese *trabajo del mito* en el que se equiparan magia y técnica: no es una “forma” abstracta que moldea un “contenido” vital, sino *el propio movimiento de la multiplicidad de fragmentos* que entran en relación para construir un sentido nuevo. Como en un rompecabezas, la relación entre forma y contenido queda aquí *suspendida*.<sup>41</sup>

7.

*La dialéctica entre mito y razón se plantea como el sustrato estético, político y teórico del proyecto de los Pasajes. A nivel estético se plantea como el esfuerzo por articular las tendencias simbolistas y las racionalistas de la modernidad artística, y de manera paradigmática, integrar el arco completo de las vanguardias, de París a Moscú, del*

---

desde siempre’. Como tal, empero, sólo aparece en cada caso a los ojos de una época completamente determinada: a saber, aquella en la que [la] humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente este imagen onírica en cuanto tal. Es en este instante que el historiador emprende con ella la tarea de la interpretación de los sueños.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 466)

<sup>39</sup> Sugerimos aquí una referencia a *Arbeit am Mythos* de Hans Blumenberg (vertido al castellano como *Trabajo sobre el mito*, Barcelona: Paidós, 2003). Para una interesante comparación entre los planteos de Blumenberg y Benjamin sobre el mito, véase Winfried MENNINGHAUS, *Schwellenkunde*, op. cit., págs. 69 ss., 96-97.

<sup>40</sup> *Konstruktion* es un término que en Benjamin asume contornos conceptuales, y que contribuye a delinear su concepción de la razón. Se plantea un análisis de la dupla *Destruktion/Konstruktion* en Dag ANDERSSON, “Destruktion/Konstruktion”, en M. OPITZ y E. WIZISLA, (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

<sup>41</sup> “Para el recuerdo, el saber humano es una obra fragmentaria en un sentido especialmente conspicuo: a saber, como el montón de piezas recortadas arbitrariamente que componen un puzzle. Una época poco amiga de la meditación conserva en el puzzle la actitud de ésta. Es en particular la del alegórico. El alegórico toma por doquier, del fondo caótico que le proporciona su saber, un fragmento, lo pone junto a otro, y prueba a encajarlos: ese significado con esta imagen, o esta imagen con ese significado. El resultado nunca se puede prever; pues no hay ninguna mediación natural entre ambos.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 375) Podría sugerirse que, a diferencia de Benjamin, tanto el primer surrealismo cuanto el mito soreliano cuentan con esa “mediación natural” entre imagen y significado.

surrealismo al constructivismo.<sup>42</sup> Su lema: “Comprender juntos [*umfassen* – abrazar, integrar] a Breton y Le Corbusier: eso supondría tensar como un arco el espíritu de la Francia de hoy, desde donde el conocimiento alcanzaría al instante en mitad del corazón.”<sup>43</sup> A nivel político se plantea como el intento de trazar los perfiles de un anarco-comunismo que integre revuelta y revolución, esto es, de un anarquismo que se haga cargo del problema de la “organización”, pero de una organización que no podrá ser sino la “*organización del pesimismo*”.<sup>44</sup> Su lema: “Ganar las fuerzas de la embriaguez para el servicio de la revolución”.<sup>45</sup> A nivel filosófico se plantea ya en el temprano reclamo de expandir el concepto de experiencia desde dentro de la filosofía kantiana, y persiste a todo lo largo del itinerario benjaminiano como el reclamo paradójico de, para decirlo con Adorno, *liberarse del sueño, pero sin traicionarle*. Su lema: “Aprovechar los elementos oníricos en el despertar es el canon de la dialéctica.”<sup>46</sup>

8.

*La medialidad del pensamiento benjaminiano se expresa en figuraciones conceptuales que integran mito y razón en un mismo trazo teórico.* La potencia “dialéctica” de su pensamiento cristaliza en toda su intensidad cuando Benjamin diseña figuras conceptuales en las que esta tensión es puesta en juego del modo más articulado, conceptos que reúnen en un mismo gesto lo que aún podría aparecer como dicotomía al hablar de *mito*, por un lado, y *razón*, por otro. Nos referimos principalmente a las nociones de “pasaje”, “umbral”, “montaje”, “dialéctica detenida”, “imagen dialéctica”.<sup>47</sup> Quizá sea este último concepto el que articula de la manera más acabada la

<sup>42</sup> No se ha insistido suficientemente en el perfil de Benjamin como teórico e historiador de las vanguardias (no nos referimos al tipo de uso que en su momento hiciera Peter Bürger de ciertos conceptos benjaminianos para la elaboración de su propia teoría de la vanguardia). Una excepción importante es el trabajo de Michael JENNINGS, “Walter Benjamin y la vanguardia europea”, en Alejandra USLENGHI, (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010, que también apunta a Benjamin como “mediador” (ibíd., pág. 27) entre las diversas vanguardias de la época.

<sup>43</sup> Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 462; trad. modificada. Nótese la recurrencia del motivo del “arco” que se tensa entre *extremos*.

<sup>44</sup> Walter BENJAMIN, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en id., *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 314.

<sup>45</sup> Ibíd., pág. 313; trad. modificada.

<sup>46</sup> Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 467; ver también ibíd., pág. 49.

<sup>47</sup> Sobre la noción de “pasaje” véase el estimulante trabajo de Heinz BRÜGGEMANN, “Passagen”, en M. OPITZ y E. WIZSLA, (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.



tensión entre mito y razón en un mismo movimiento, que muestra a las claras la vocación benjaminiana de ir más allá de toda *contraposición* entre mito y razón, entre sueño y despertar. Para decirlo en una de sus más conocidas formulaciones: “El despertar venidero está, como el caballo de madera de los griegos, en la Troya de lo onírico.”<sup>48</sup> Benjamin trasciende las fronteras del mito, pero comprometiéndose enteramente con él. O, dicho a la inversa, asume la dimensión de la ebriedad, pero sólo si es reintroducida en una interpretación de índole racional. Ni el mito ni la razón quedan intocados tras esta experiencia del *umbral*, este “rito de pasaje”<sup>49</sup> en que consiste la filosofía benjaminiana. La ebriedad es llevada al tribunal de la razón y la ilustración es juzgada desde las profundidades de la intoxicación. Sólo a partir de esta tensión crítica puede entenderse el sentido del planteo benjaminiano. De allí la importancia de reconstruir estos conceptos bivalentes, *Zwischen-* o *Grenzbegriffe*, para dar cuenta del carácter *intersticial* del pensamiento benjaminiano.

9.

Con esta concepción “dialéctica” del mito, Benjamin intervenía en un debate pendiente de la izquierda intelectual de la República de Weimar. La tensión entre mito y razón es un tópico central en la época de la emergencia de la Europa totalitaria. Cómo pensar y qué hacer con esa “*Irratio*” desencadenada es un problema al orden del día, especialmente urgente para las izquierdas. La izquierda de Weimar tuvo que pensar el movimiento que va de la promesa revolucionaria, pasando por el fracaso de la revolución, hasta llegar al ascenso decidido del fascismo. El planteo benjaminiano se singulariza si lo inscribimos en este horizonte. Pues su postura divergía de buena parte del arco de la intelectualidad de izquierdas de aquellos años. Su marxismo libertario se distanciaba claramente de la conocida crítica de Lukács al irraciona-

---

Sobre la idea de “umbral” y de una “ciencia de los umbrales”, véase el ya citado trabajo de Winfried MENNINGHAUS, *Schwellenkunde*, op. cit. Sobre la cuestión del montaje, véase Luis I. GARCÍA, “Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Salamanca, año II, n° 2, 2010. Entre lo mucho que se ha escrito sobre el tema de la “dialéctica detenida” y, sobre todo, de la “imagen dialéctica” puede verse con provecho Ansgar HILLACH, “Dialektisches Bild”, en M. OPITZ y E. WIZISLA, (comps.), *Benjamins Begriffe*, 2 tomos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

<sup>48</sup> Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 495.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 617.



lismo como fundamento del fascismo.<sup>50</sup> Tampoco se identificaba con el racionalismo “crudo” de un Brecht fascinado por el “americanismo”.<sup>51</sup> Kracauer, a pesar de reconocer la recaída de la razón capitalista en el mito, sin embargo mantiene como pauta normativa el *telos* ilustrado de la historia como “*proceso de desmitologización*”.<sup>52</sup> Del otro lado, ya mencionamos las críticas a la postura de los surrealistas, sobre todo en la figura del joven Aragon, críticas análogas a las más ácidas opiniones de Benjamin sobre el círculo de Bataille y su singular lectura del fascismo (a pesar de los evidentes paralelos con su propio proyecto).<sup>53</sup> Tanto más duras fueron, ciertamente, las críticas de Benjamin a las recuperaciones reaccionarias del mito en figuras como Klages o Jung.<sup>54</sup> Pero incluso debemos distinguir el planteo benjaminiano del modo en que Horkheimer y Adorno plantearían, pocos años después, y en parte bajo el influjo benjaminiano, la dialéctica entre mito y razón en términos de “*aporía*”,<sup>55</sup> en su pura negatividad, como dos fieras que se devoran mutuamente. Para resumir de manera esquemática: no hay ni desalojo “ilustrado” del mito, ni restitución “romántica” del mito, ni tampoco dialéctica aporética de mito e ilustración.<sup>56</sup> En Benjamin asistimos más bien a la apuesta por una suerte de *colaboración* entre mito y razón, en la que el mito es a la vez “dinamitado” y “salvado” en un concepto ampliado de la razón —él mismo *dinamitado* y *salvado* por este atravesamiento del mito. Una postura singular que, en todo caso, nos permitiría plantear una afinidad entre Benjamin y Ernst Bloch. No tanto, o no sólo, con el Bloch de *Geist der Utopie*, sino con el de *Erbschaft dieser Zeit*, publicado en 1935 (con textos escritos entre 1924 y 1934), donde se formula una amplia interpretación crítica de la República de Weimar a la luz de la emergencia del nazismo, bajo la forma de

<sup>50</sup> Ver Georg LUKÁCS, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona: Grijalbo, 1968.

<sup>51</sup> Ver Erdmut WIZISLA, *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, Buenos Aires: Paidós, 2007.

<sup>52</sup> Ver Siegfried KRACAUER, *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona: Gedisa, 2008, págs. 57, 60, etc.).

<sup>53</sup> Ver Luis I. GARCÍA, “Apatía y melancolía. La producción de la pérdida en Bataille y Benjamin”, en P. HUNZIKER y N. LERUSSI (comps.), *Misantropía-Filantropía-Apatía*, Córdoba: Brujas, 2007.

<sup>54</sup> Véase Michael PAUEN, “Eros der Ferne. Walter Benjamin und Ludwig Klages”, en K. GARBER y L. REHM (eds.), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, München: Fink, 1999.

<sup>55</sup> Ver M. HORKHEIMER y Th. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2001, pág. 53.

<sup>56</sup> Un saldo similar arroja el amplio recorrido comparativo que traza Menninghaus (en Winfried MENNINGHAUS, *Schwelkenkunde*, ob. cit., págs. 10-25) entre la postura benjaminiana y otras concepciones del mito —sólo que Menninghaus opta por otras teorías de contraste, no atenuadas a la constelación de intelectuales de izquierda de entreguerras, de manera que no aparecen en su análisis comparativo autores como Lukács, Brecht, Kracauer, Bataille o Bloch.

una *filosofía de la transición* (*des Übergangs*) que guarda paralelos decisivos con la *filosofía del pasaje* de Benjamin.<sup>57</sup> El centro teórico del libro de Bloch lo constituye la famosa teoría de la *Ungleichzeitigkeit* (*asincronicidad*), es decir, un concepto no lineal de la temporalidad en virtud del cual se puede concebir la convivencia de estratos temporales no homogéneos, correspondientes a fases de desarrollo diversas y hasta contrastantes. Dejando sentado que Alemania era “el país clásico de la asincronicidad”,<sup>58</sup> Bloch planteaba una lectura del fascismo fuertemente autocrítica, pues sostenía que la izquierda habría dejado al enemigo las fuerzas de lo “asincrónico” (*ungleichzeitig*), es decir, las fuerzas sociales y culturales que no respondían al progreso lineal de una racionalización social concebida en sentido iluminista. Estas fuerzas, que no eran sino las potencias de la ebriedad –reveladas a Benjamin en la fascinación surrealista por lo pasado de moda y anticuado, es decir, por lo *asincrónico*–, no podían ser tratadas en sentido iluminista, esto es, como meras supervivencias despreciables, sino que debían ser reconocidas en su consistencia propia, elaboradas por una racionalidad ampliada, y finalmente redimidas en un sentido emancipatorio. Este gesto –que deslinda una auténtica *Aufklärung* de lo que Bloch denominaba “*Aufklärlicht*”, una *pseudo-ilustración*<sup>59</sup>– está muy próximo al esfuerzo por una recuperación *dialéctica* de la dimensión de lo mítico en Benjamin (que sería, también, el reverso de una recuperación “dialéctica” de la ilustración). Este esfuerzo aparece, además, tanto en Bloch como en Benjamin, como una tarea pendiente para el pensamiento marxista tras el fracaso del dogmatismo mecanicista la Segunda Internacional: “Hoy las contradicciones de esta asincronía [*Ungleichzeitigkeit*] sirven exclusivamente a la reacción; sin embargo, en esta utilización casi imperturbada radica un problema especialmente marxista. (...) Es hora de movilizar

<sup>57</sup> La relación de Benjamin con Bloch es otra de las zonas que requerirían más atención que la que han recibido hasta ahora. Es muy importante el temprano aporte de Anson RABINBACH, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism”, en *New German Critique*, No. 34, Winter 1985, págs. 78-124, pero se concentra en los primeros años '20, de manera que se limita al vínculo de Benjamin con el Bloch de *Geist der Utopie*, y ni siquiera se mencionan los sorprendentes paralelos con *Erbschaft dieser Zeit*. Tampoco aparece siquiera una referencia a este libro en el amplio ensayo de Warren GOLDSTEIN, “Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s dialectical theories of secularization”, en *Critical Sociology*, 27, 2, 2001. La principal excepción, que conozcamos, a esta desatención es el libro de Christina UJMA, *Ernst Bloch Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus. Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*, Stuttgart: M. und P., Verl. für Wiss. und Forschung, 1994.

<sup>58</sup> Ernst BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, ob. cit., pág. 113.

<sup>59</sup> Bloch construye el neologismo “*Aufklärlicht*” para indicar el carácter abstracto, sectario y estrecho de una pseudo-ilustración que tan desvalida habría dejado a la izquierda ante la emergencia de los totalitarismos (ibíd., págs. 22, 68, 149, etc.).

las contradicciones de las capas asincrónicas bajo dirección socialista contra el capitalismo. Aquí la 'Irratio' no es despachada en bloque, sino ocupada [*besetzt*], y ciertamente desde una posición desde la que por 'Irratio' se comprende algo más auténtico que lo que los nazis y sus grandes capitalistas comprendieron.<sup>60</sup> No es ningún azar que Bloch se vea comprometido en una polémica demarcación de su proyecto respecto de los de Klages y Jung, justamente la confrontación en la que Benjamin cifraba la posibilidad misma de una "fundamentación metodológica" de su proyecto sobre los pasajes.<sup>61</sup> Tampoco es casualidad que la misma cita del joven Marx (de una carta a Ruge de septiembre de 1843) ocupe un lugar central en los planteos teórico-políticos tanto de Benjamin como de Bloch. En el caso de Benjamin es nada menos que el epígrafe de la carpeta teórico-metodológica del *Libro de los Pasajes*:

"La reforma de la conciencia consiste *únicamente* en despertar al mundo del sueño sobre sí mismo (...). Nuestra divisa (...) tiene que ser: la reforma de la conciencia, pero no a partir de dogmas, sino a partir del análisis de la conciencia

<sup>60</sup> *Ibid.*, págs. 16 s. A su modo, Benjamin lo plantea, con toda claridad, justamente en los mismos meses en que se publica el libro de Bloch (1934-35), y en relación al "reciente retorno de Bachofen": "Con el paso del tiempo, esta interpretación [la de Bachofen sobre la prehistoria -LG], que pone en primer plano las fuerzas irracionales en su significado cívico y metafísico, resultó muy interesante para los teóricos fascistas; pero también atrajo a los pensadores marxistas por su sugestiva evocación de una primera forma de sociedad comunista justo en los comienzos de la historia." (Walter BENJAMIN, "Johann Jakob Bachofen", en *id.*, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 223) Benjamin seguramente hubiese tenido reservas con la "dirección socialista" de la que hablaba Bloch. Con todo, hay que recordar que ya en el ensayo sobre el surrealismo planteaba la necesidad de articular la revuelta surrealista con "lo constructivo y dictatorial de la revolución" (Walter BENJAMIN, "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea", en *id.*, *Obras, libro II / vol. 1*, ob. cit., pág. 313).

<sup>61</sup> Como se sabe, Benjamin buscaba "la oportunidad de aclarar en una investigación sobre Klages y Jung aquellos aspectos del plan de mi libro que menos me satisficieron en el resumen de 1935 [es decir, del *exposé* "París, capital del siglo XIX"]: me refiero a los planteamientos relacionados con el inconsciente colectivo y con su fantasía icónica." (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 950) Ante la negativa de Horkheimer a financiar un tal proyecto, Benjamin se lamentaba ante Adorno: "Se retrasa así la realización del propósito, tan importante para ambos, de acometer sin mayor demora la fundamentación epistemológica de los 'Pasajes'." (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 953) En paralelo estricto con esta fallida "fundamentación epistemológica" del más ambicioso proyecto de Benjamin, encontramos capítulos enteros de *Erbschaft dieser Zeit* dedicados precisamente a ese problema. De hecho, Benjamin cita un fragmento del capítulo "Imago als Schein aus der Tiefe" (Ernst BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, ob. cit., págs. 344-345, en Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., págs. 398-399), en el que Bloch critica a Jung desde el psicoanálisis freudiano. El mismo capítulo de Bloch critica también las nociones de "arquetipo" (Ernst BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, ob. cit., págs. 346-347) e "imagen arcaica" (*ibid.*, págs. 347-348), protagonistas centrales del debate entre Adorno y Benjamin en la segunda mitad de los años 30. A pesar de lo frecuentado que ha sido este debate, no conocemos ningún trabajo que haya recordado esta relación clave con el libro de Bloch.

mítica, conciencia que es oscura para ella misma, aparezca como religiosa o política. Se verá entonces que el mundo sueña desde hace mucho con algo de lo que sólo tiene que cobrar conciencia para poseerlo en realidad. [Se mostrará que no se trata de una divisoria entre el pasado y el futuro, sino de la *realización* de las ideas del pasado.]”<sup>62</sup>

10.

De este modo, se plantea en Benjamin un modelo de crítica alternativo al de la “crítica de la ideología”, un modelo que podríamos enunciar –de manera provisional– en términos de “crítica sintomática”. La “crítica” benjaminiana es el resultado de la convergencia –nunca adecuadamente esclarecida pero cada vez más insistente en su trabajo– entre la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía y la teoría freudiana de la interpretación de los sueños.<sup>63</sup> El *fetichismo* y el *sueño* –estructuras significantes que asumen la lógica del *mito* en el Benjamin maduro– no son para Benjamin ni mera ideología a ser desechada ni contenidos plenos a ser simplemente rescatados. Las estructuras míticas en Benjamin son irreductibles a la dualidad verdad/falsedad, y, por tanto, resulta para ellas inválida la alternativa entre restitución y desalojo, entre rescate y rechazo: su propia lógica es la lógica de la *repetición en diferimiento*, del *retorno desfigurado*, de la *similitud distorsionada*, de aquello que Benjamin entendió por *traducción*. El mito, como la mercancía o el sueño, no es un contenido, sino el *enigma* de una lógica de significación que debe ser desentrañada: un *síntoma*. Sus productos son indicios cifrados de una *otra escena* de la historia. El mito, podríamos arriesgar, es la vía de acceso a *historicidad* de la historia (quizá deberíamos decir, arriesgando

<sup>62</sup> En Benjamin, la primera frase figura como *motto* del convoluto N (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 459), mientras que el resto de la cita figura como uno de los fragmentos de ese mismo legajo (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 469). En Bloch, la cita figura, al menos, en su famosa reseña de *Historia y consciencia de clase*, de 1923 (Ernst BLOCH, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Werkausgabe, Band 10*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, pág. 621), y en tomo I de *El principio esperanza* (Ernst BLOCH, *El principio esperanza. Tomo 1*, Madrid, Trotta, 2004, pág. 194). La última frase de la cita, que dejamos entre corchetes, figura en las citas de Bloch, pero no en las de Benjamin.

<sup>63</sup> En 1935 escribe Benjamin a Scholem que la teoría del “carácter de fetiche de la mercancía” “ocupará el centro” del libro sobre los pasajes (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 916). Sobre la convergencia de marxismo y psicoanálisis, pueden referirse varios testimonios de su correspondencia. Por ejemplo, en 1937 le plantea a Horkheimer la necesidad de encarar una investigación sobre “el significado del psicoanálisis para el sujeto de la historiografía materialista” (ibid., pág. 950). Y en una carta posterior subraya: “El significado de las ideas psicoanalíticas para la exposición materialista de la historia me irá planteando sus problemas paso a paso” (ibid., pág. 951).

más: la vía de acceso a *lo político*). Pero no en el sentido reaccionario de la esencia a-histórica de la historia, del mito entendido como suelo de significaciones eternas que dan solidez y fundamento a un destino histórico (como las “imágenes arcaicas” de Klages o los “arquetipos” de Jung),<sup>64</sup> sino todo lo contrario: él abre la *cesura* en la que se rompen las idealizaciones de la historia como ámbito de la plenitud de sentido.<sup>65</sup>

Decimos, entonces, “crítica *sintomática*”, en el sentido en virtud del cual se ha podido situar al *síntoma* en la encrucijada de la crítica marxiana del fetichismo de la mercancía y la teoría freudiana de la interpretación de los sueños.<sup>66</sup> Lo que se abre en esa encrucijada, lo que comparten la mercancía y el sueño, es el espacio irregular de un trabajo de disimulación, o mejor, de *comunicación disimuladora*, de transmisión y desvío, es decir, la topografía de una *Entstellung*. Situar a Benjamin

<sup>64</sup> En este sentido resulta instructivo el contrapunto que plantea Menninghaus entre Benjamin, por un lado, y aquellos que ven en el mito el garante de la legitimidad de un orden, como Mircea Eliade o Manfred Frank. Véase Winfried MENNINGHAUS, *Schwelkenkunde*, ob. cit., págs. 14-16 y 98-106.

<sup>65</sup> *Cesura* (*Zäsur*) es un concepto fundamental que Benjamin, en su interpretación de *Las afinidades electivas* de Goethe, tomó de Hölderlin para explicitar su propia categoría de “lo inexpressivo” (*das Ausdruckslose*), como la “palabra pura”, “violencia sublime”, en que se interrumpe la apariencia (véase Walter BENJAMIN, *Obras, libro I / vol. 1*, ob. cit., págs. 193-194). La *cesura* condensa y precisa el carácter *interrumpitivo* de lo *medial* en Benjamin. Philippe Lacoue-Labarthe sitúa la *cesura* hölderliniana como lo que disloca desde dentro a la filosofía especulativa, esto es, a la *dialéctica*, de manera análoga a como nosotros intentamos situar lo “medial” benjaminiano como la *suspensión* de la dialéctica (Philippe LACOUÉ-LABARTHE, “La cesura de lo especulativo”, en id., *La imitación de los modernos* (Tipografías 2), Buenos Aires: La cebra, 2010). Esta doble relación de *interrupción* pero a la vez *remisión* a lo especulativo, a la *dialéctica*, es algo que resta por ser pensado en Benjamin. Si tuviéramos que aventurar una hipótesis, diríamos: en Benjamin la *imagen* es la *cesura* de la *dialéctica*, y la *imagen dialéctica* (*umbral de disolución y salvación del mito*) es la *auto-destitución* de lo especulativo *en acto*. El pasaje fundamental para pensar este problema, que nos llevaría por otros rumbos, es el siguiente: “Al pensar pertenece tanto el movimiento como la detención [*Stillstellen*] de los pensamientos. Allí donde el pensar, en una constelación saturada de tensiones, llega a detenerse, aparece la imagen dialéctica. Ella es la cesura [*Zäsur*] en el movimiento del pensar. Su lugar no es, por supuesto, un lugar cualquiera. Hay que buscarlo, por decirlo brevemente, allí donde la tensión entre las oposiciones dialécticas es máxima. Por consiguiente, el objeto mismo construido en la exposición materialista de la historia es la imagen dialéctica. Es idéntico al objeto histórico; justifica que se le haga saltar del continuo del curso de la historia.” (Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 478)

<sup>66</sup> Tal como se sugiere en Lacan (en Jacques LACAN, *Seminario 22. R. S. I.*, Buenos Aires, E.F.B.A., 1989, págs. 14, 59, 93) y se desarrolla en Žižek (Slavoj ŽIŽEK, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2005, págs. 35-86). Sin dudas, se trata de otro punto de fuga que encontraría en su camino el nombre de Louis Althusser, y su singular modalidad de articulación de marxismo y psicoanálisis como crítica del marxismo mecanicista. Para uno de los pocos intentos de aproximación entre Benjamin y Althusser, véase Margaret COHEN, *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1993.

entre mito y razón podría significar, a esta altura de nuestro desarrollo, tanto como situar a Benjamin en la *lógica de la desfiguración*. En este sentido, sólo en tanto “crítica sintomática”, se puede hablar, en Benjamin, de “crítica salvadora”: no hay redención sin desfiguración.<sup>67</sup>

El temprano y muy influyente ensayo de Jürgen Habermas, “Crítica concienciadora o crítica salvadora”, de 1972, sentó las bases para una interpretación de Benjamin a partir del contrapunto entre la crítica ideológica concebida y practicada por el materialismo histórico y la “crítica redentora” benjaminiana. Habermas acertaba al subrayar la singularidad benjaminiana, y al reconocer que su concepto de crítica no respondía a la estructura dual que preside el proceder crítico-ideológico tradicional (la contradicción entre el ideal y la realidad, la distinción entre lo normativo y lo descriptivo). Sin embargo, al describir la dinámica de la crítica benjaminiana no acierta a pensar la “salvación” en el sentido antes apuntado. Antes bien, Habermas la piensa en términos de un simple “poner a salvo” de “contenidos semánticos” del pasado. De un modo no del todo velado, Habermas nos situaba ante una alternativa a la que Benjamin intentó sustraerse: o bien “crítica ideológica”, “concientizadora”, o bien *hermenéutica*. Se negaban así, de manera implícita, formas alternativas de la crítica, como la benjaminiana. Benjamin, “con medios hermenéuticos”, se habría propuesto “la readopción de una semántica que fue arrancada trozo a trozo del seno del mito”, la “protección de un potencial semántico amenazado”, que no se podría entender sino “como identificación y *repetición* de experiencias enfáticas y de contenidos utópicos.”<sup>68</sup> En función de todo nuestro desarrollo, no hay en Benjamin una mera protección de un legado en peligro, sino que *el peligro está en el corazón mismo de la propia operación de rescate*; no hay nada como una “readopción”, ni mucho menos una mera “repetición” del mito, sino una *interpretación reconfiguradora*. La anamnesis benjaminiana es *destrutivo-constructiva*, y nunca responde a un mero “esfuerzo conservador”.<sup>69</sup> Por decirlo en una fórmula, la lectura habermasiana desatiende el proceso de *desfiguración*, en sentido freudiano, que sufre el proceso de transmisión cultural en Benjamin. En Benjamin los contenidos “a salvar” retornan como lo reprimido freudiano: bajo la forma desfigurada de esas formaciones culturales que él se propuso leer como formaciones de

<sup>67</sup> Sigrid Weigel llega a plantear que asistiríamos en Benjamin a “una reformulación psicoanalítica de lo mesiánico” (Sigrid WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, op. cit., págs. 65 ss.).

<sup>68</sup> Jürgen HABERMAS, “Crítica concienciadora o crítica salvadora”, en id., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 1986, págs. 323, 317, 321; cursivas de Habermas.

<sup>69</sup> *Ibid.*, págs. 305, 306, etc.



síntoma. Es decir, el pasado no se “readopta” ni se “repite”, sino que se *altera* en función de un eje temporal centrado en el presente. Lo que Habermas malentien- de como “causalidad mística” de la concepción benjaminiana de la historia debería más bien ser pensado como *Nachträglichkeit*, como causalidad diferida y retroactiva que no repone simplemente los “contenidos semánticos” del pasado, sino que los reelabora en función de una práctica presente; *clínica* en Freud, *política* en Ben- jamin.<sup>70</sup>

“Sobre la tesis de la superestructura ideológica. En primer lugar, parece que Marx sólo hubiera querido constatar aquí una relación causal entre la superes- tructura y la base. Pero ya la observación de que las ideologías de la superes- tructura reflejan las relaciones de modo falso y deformado [*falsch und verzerrt*], va más allá. Pues la cuestión es: si la base determina en cierto modo la superes- tructura en cuanto a lo que se puede pensar y experimentar, pero esta determi- nación no es la del simple reflejo, ¿cómo entonces –prescindiendo por comple- to de la pregunta por la causa de su formación– hay que caracterizar esta deter- minación? Como su expresión. La superestructura es la expresión de la base. Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que se duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo, aunque el estómago pueda “condicionar” causalmente este conte- nido. El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Ellas encuen- tran su expresión en los sueños, y en el despertar su interpretación.”<sup>71</sup>

Habermas cita este pasaje para mostrar hasta qué punto Benjamin se alejaba de la crítica ideológica, aproximándose a las teorías expresivistas de teóricos reacciona- rios. Sin embargo, no reconoce en absoluto el modo en que (también con la no- ción de “expresión”) Benjamin se esforzaba por articular la tradicional crítica ideo- lógica con la teoría freudiana del sueño. Y es por eso que Habermas no puede sino rechazar la interpretación adorniana de Benjamin –aquella cuyo corazón situába- mos como *motto* de nuestro trabajo–, al sentenciar: “Benjamin no consiguió llevar a efecto su intención de conciliar ilustración y mística”, dirigiéndose de manera explícita, aunque sin citarlo, al texto adorniano. Habermas no pudo sino decir esto porque no quiso ver la *lógica de la distorsión* que ligaba ilustración y mística, la única

<sup>70</sup> Ver María CASTEL, “Temporalidad inconsciente y tiempo histórico. Acerca de la recepción benja- miniana de la obra de Sigmund Freud”, ob. cit.

<sup>71</sup> Walter BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, ob. cit., pág. 397.



lógica en la que estos términos podrían enlazarse –la única lógica, podemos seguir arriesgando, en la que una *otra* ilustración, no dispuesta a *traicionar el sueño*, podría configurarse. Evaluado desde la “crítica concientizadora”, por supuesto que este intento será fallido. Pero lo que este intento supone es un *paso atrás* de la crítica concientizadora y del esquema dualista por ella supuesto.

“En tanto la teoría marxista sobre la superestructura no sea, al menos, complementada por la teoría –urgentemente necesaria– sobre el surgimiento de la falsa conciencia, difícilmente se podrá responder a la pregunta de cómo surge, a partir de las contradicciones de una situación económica, una conciencia acorde a ella sin apelar al esquema de la represión. Los productos de la falsa conciencia se parecen a esos *rebus* en que el elemento principal sólo asoma entre las nubes, el follaje y las sombras.”<sup>72</sup>

*Entre mito y razón*, la benjaminiana “ciencia de los umbrales” se compromete en el esfuerzo de hacer legibles esos *rebus* del capitalismo contemporáneo –esa *mitología moderna* entendida bajo el “esquema de la represión”. En ellos se cifran las fuerzas de un deseo colectivo reprimido por la lógica del capital, pero que queda disimulado y expresado a la vez en imágenes inconscientes del colectivo onírico. La crítica benjaminiana interpreta estas imágenes, estos *rebus*, que como los síntomas de una *psico-historia* materialista,<sup>73</sup> no se ocultan en lo profundo, sino que se deslizan en las superficies inaparentes. La crítica benjaminiana no requiere tanto la capacidad “concientizadora” de deslindar lo ideal de lo real, la ciencia de la ideología, sino más bien la decisión de mantenerse en el *entre*, la delicadeza para un trabajo en los detalles, y la experticia infantil en la lectura de las nubes, el follaje y las sombras.

---

<sup>72</sup> Walter BENJAMIN, “La politización de los intelectuales”, en Kracauer, Siegfried, *Los empleados*, tr. M. Vedda, Barcelona: Gedisa, 2008, pág. 98.

<sup>73</sup> Para un contrapunto entre la *Traumdeutung* benjaminiana y la *Psychohistorik* de Aby Warburg, véase Cornelia ZUMBUSCH, *Wissenschaft in Bildern*, ob. cit., parte I.