

Irving Wohlfarth

**Las políticas de la juventud:
la lectura de Walter Benjamin de *El Idiota*¹**

Der Ort ist das Wort

Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann

It is forbidden to be old.

Rabbi Nachmann

Traducción de Erika Lindig

El Médium

Cuando era un joven estudiante, Benjamin fue miembro destacado de una facción radical del así llamado movimiento de la juventud (*Jugendbewegung*), primero en el *Sprechsaal* (“Sala de debates”), después en el *freie Studentenschaft* (“Organización libre de estudiantes”).² Sin embargo, él se resistía a con-

¹ Este ensayo se publicó originalmente en la revista *Diacritics*/ otoño-invierno 1992. Este texto es un extracto de la introducción a mi próximo libro, que se titulará, tentativamente, *Tierra de nadie: Ensayos sobre Walter Benjamin* [Johns Hopkins UP, Baltimore].

² Algunas de las fuerzas más obcecadas del *Jugendbewegung* se canalizarían posteriormente hacia las *Hitlerjugend* (juventudes hitlerianas). Martin Gumpert, un miembro del grupo de Benjamin, hablará incluso de su “complicidad espiri-

siderar su postura en contra de la sociedad burguesa como un “movimiento” político.³ “No es en el sentido socialista, sino en algún otro,” escribía en 1913 “que considero la masa de los excluidos y el *espíritu* vinculado con aquellos que duermen, no como a hermanos” [*Briefe*, 1:95].⁴ “No hay amistad entre hermanos o camaradas”, había declarado en una reunión de estudiantes, “sino una amistad entre amigos extraños [o extranjeros] [*eine Freundshaft der fremden Freunde*]” [96].

La primera impresión que produjo Benjamin en Gershom Scholem se suscribía extrañamente a esta fórmula. Scholem recordaría *su propia* amistad entre extraños, trayendo a la memoria otro de los discursos de Benjamin del mismo período. “No puedo ya recordar los detalles de su disertación,” escribe, “pero nunca olvidaré su manera de presentarse. Sin mirar al público dirigía intensamente su impecable discurso hacia una de las esquinas del techo, en la que mantenía su mirada permanentemente fija” [*The Story*, 3-4]. No es tanto el contenido del discurso como la “intensidad” del acto lo que Scholem recuerda —una tensión interna dirigida hacia la esquina del techo de la “Sala de debates”.

tual en los orígenes del Nacional Socialismo” [GS 2.3.869]. Jürgen Habermas considerará, en su momento, ciertos aspectos del pensamiento temprano de Benjamin como equivalentes de izquierda de la “revolución conservadora” [“El despertar de la conciencia o el criticismo redentor”, *New German Critique* 17 (1979): 50 ff.]. Este intrincado asunto requeriría de un análisis elaborado que no puede emprenderse aquí. Mi propia impresión es que la retórica temprana de Benjamin, aún cuando estuviese implicada en un terreno ideológico más amplio, es, hasta cierto punto, inmune a sus confusiones.

³ Quizá sea significativo en este contexto que el Nazismo se llamara a sí mismo “el movimiento”. La necesidad totalitaria de lo que Ernst Jünger llamó “la movilización total” se analiza en *Los orígenes del totalitarismo*, de Hannah Arendt. Casi al final, Benjamin opone tajantemente la movilización comunista y la fascista —a diferencia de Arendt, quien no las distingue entre sí.

⁴ Benjamin parece aquí estar igualando todos los movimientos políticos, incluso el socialismo, a la teoría y práctica burguesas del “progreso”. Más adelante distinguirá entre “materialismo histórico” y su travesti burgués, la “democracia social”.

Este esotérico acto de habla difícilmente pudo haber llegado a oídos más receptivos. Anunciaba una teoría y práctica del lenguaje que Scholem, después de la reflexión de toda una vida, habría expuesto finalmente en una conferencia titulada “El nombre de Dios y la Teoría del lenguaje en la Cábala”. Quizá el legado más importante que el judaísmo ha dejado a la historia de las religiones, escribe, es el vínculo indisoluble que establece entre el lenguaje y la revelación. La palabra de Dios se hace audible en el “médium” acústico del mundo humano. Todas las teorías místicas del lenguaje, continúa Scholem, se fundan en la convicción de que el lenguaje

tiene una cara interior [...] que no se puede desentrañar por entero de la comunicación entre seres humanos. El hombre comunica [...] a otros, pero algo resuena en todos estos intentos que no es meramente signo, comunicación, significado y expresión.

[...] Fue en el marco de esta dimensión indescifrable del lenguaje que se debatiría la vieja cuestión [...] de si el lenguaje se funda en la convención acordada o en la naturaleza interna de los seres mismos [7-8].

Un aspecto secreto, abismal, incommunicable del lenguaje se comunica a sí mismo “a través de las resquebrajaduras” del significado y la expresión. La experiencia de esta dimensión “simbólica” es fundamental, escribe Scholem, para la “mística lingüística” (*Sprachmystik*) de todas las generaciones, incluyendo la suya. “De tal modo que” añade parentéticamente, “W. Benjamin fue durante mucho tiempo un *Sprachmystiker*”. No es de sorprenderse, entonces, que Scholem dedicara sus *Tendencias Principales del Misticismo Judío* a su amigo fallecido, ni que llegara a la conclusión de que la “vida secreta” de la tradición mística podría aún “brotar mañana en ti o en mí” [350].

El acto de habla realizado ante los ojos de Scholem en 1913 había, efectivamente, puesto en escena una concepción del lenguaje casi mística. Tres años después, Benjamin expondría esta concepción en su ensayo “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. La tradición de la cual se derivaba sería, a su tiempo, investigada en el tratado posterior de Scholem sobre las teorías cabalísticas del lenguaje. El lenguaje es, conforme al ensayo de Benjamin, una “contraseña secreta” que “no conoce medios, objeto ni destinatario de la comunicación. Esto significa: *en el nombrar, la entidad espiritual de los hombres se comunica a sí misma a Dios*” [One-Way, 123, 111]. “Ningún poema está dedicado al lector,” según “La tarea del traductor”, “ningún cuadro al espectador, ninguna sinfonía al auditorio” [69]. En forma similar, el acto de Benjamin de dirigirse a la esquina del techo no estaba destinado en última instancia a un público. A través de las resquebrajaduras del significado, una “contraseña secreta” había sido devuelta a su remitente.

Lo que el discurso de Benjamin había también puesto en escena fue —para citar el título de su discurso más programático de aquel período— su “Metafísica de la juventud”. La juventud no es, desde su perspectiva, un movimiento social, sino una comunidad de solitarios amigos extraños orientada hacia una “idea” metafísica. La verdadera amistad, por tanto, no erradica la verdadera soledad. “Yo creo,” escribe Benjamin a Carla Seligson en 1913, “que uno puede ser verdaderamente solitario sólo en una comunidad, en realidad, sólo en la comunidad de creyentes más cercana. En una soledad tal, el sí mismo se eleva a la idea para alcanzarse a sí mismo” [Briefe, 1: 86-87]. La soledad más profunda, continúa, no tiene lugar entre los seres humanos, sino que descansa más bien en su relación con la “idea”. Permite al sí mismo acceder a sí al tiempo que “destruye la propia condición de ser humano”. Una soledad tal, sin embargo, sólo puede emerger en una comunidad perfecta. Co-

munidad y soledad, cercanía y distancia, la obtención del sí mismo y la destrucción de la condición de ser humano —ninguno de estos términos puede, en el esquema benjaminiano de las cosas, existir sin su opuesto.

En otra carta a Carla Seligson del mismo año, Benjamin hace la siguiente afirmación, que nuevamente se dirige más allá de su corresponsal local:

En todo ser humano que [...] conocerá siempre la juventud, no hay “mejora”, sino perfección [...] Hoy sentí la inmensa verdad de las palabras de Cristo:

He aquí que el reino de Dios no está aquí ni allá, sino en nosotros [...] Ser joven no es tanto servir al espíritu como esperararlo. Percibirlo en todo ser humano y en el pensamiento más lejano. Eso es lo esencial, no debemos comprometernos con ningún pensamiento en particular. Incluso la noción de una cultura de la juventud debe ser meramente la iluminación que conduce al espíritu más lejano a su resplandor. Pero para muchos Wyneken será, como el Sprechsaal, un “movimiento”, se habrán atado a sí mismos, sin ver ya al espíritu en sus manifestaciones siempre más libres, siempre más abstractas.

Este sentimiento constantemente latente del carácter abstracto del espíritu puro es lo que yo llamo juventud. Sólo permaneciendo libres para ver al espíritu en donde pudiese estar (y no convirtiéndonos en meros trabajadores al servicio de un movimiento) seremos aquellos en quienes se realizará. Casi todos olvidan que ellos mismos son el lugar en el cual el espíritu se realiza a sí mismo. Pero como se han rigidizado, haciendo de sí mismos los pilares de un edificio en lugar de recipientes capaces de captar y de preservar un contenido incluso más puro, desesperan de la realización de lo que sentimos dentro de nosotros [*Briefe*, 1: 92-93].

Esta portentosa declaración tenía el propósito, entre otros, de definir la diferencia que separaba a Benjamin de su “amigo

extranjero” más cercano en aquel momento. Dos meses después relataba un intercambio entre ambos, y escribía:

Él se me opuso en nombre del amor, y yo lo confronté con el símbolo [...] Llegó el momento en que ambos confesamos que habíamos encontrado el destino; nos dijimos uno al otro que podíamos estar en el lugar del otro [...] Él se resistió a la tentación de la enemistad, y me ofreció de nuevo amistad, o cuando menos hermandad. Yo me resistí rechazando lo que [...] no podía aceptar [...] Aunque cada uno fuera el otro, cada uno por necesidad debe permanecer fiel a su propio espíritu.

Una vez más vi la necesidad de la idea. Quiero la realización que uno sólo puede esperar, él quiere realizarse. Pero la realización es algo demasiado calmo y divino para provenir de cualquier parte que no sea un viento ardiente [...] Cada uno de nosotros es un creyente, pero la cuestión es cómo se cree en la propia creencia [*Briefe*, 1: 95].

Lo inmediato como lo opuesto a la satisfacción futura, “el amor” frente al “símbolo”, “la necesidad de la idea” —la diferencia determinante entre Benjamin y Fritz Heinle parece radicar entre el espíritu de la fe cristiana y el de la fe judía—. ⁵ Cualquiera de ellas, se dice, podría ocupar el lugar de la otra. Benjamin podría entonces adoptar la máxima de Cristo según la cual el reino de Dios no se encuentra ni aquí ni allá, sino en nosotros. Pero no puede hacerlo, aquí y ahora, en el nombre del amor cristiano. El tiempo de la realización inmediata todavía no está por venir. No es imitando a Jesucristo, da a entender Benjamin, sino esperando la idea mesiánica de convertirnos en el lugar donde el espíritu se realiza a sí mismo. Esto, sin embargo, no nos condena a una espera indefinida de una

⁵ Aún cuando Benjamin en 1913 privilegiara la idea de la juventud sobre la del judaísmo [*GS* 2.3.839], ésta tiene una estructura mesiánica abstracta.

“vida vivida en el aplazamiento”, como la descrita por Scholem en su ensayo posterior, “La idea mesiánica en el judaísmo”.⁶ El “sentimiento constantemente latente del carácter abstracto del espíritu puro” invocado por Benjamin es de una abstracción viviente, encarnada, casi concreta, una anticipación vibrante y ya satisfecha de la realización, una forma de espera que es exclusiva de la “iluminación profana”.⁷

La visión de Benjamin de la idea mesiánica siempre se caracterizará por su tensión entre el “ya” y el “todavía no.” El Mesías aún no ha llegado, pero siempre se está prefigurando. Esta dualidad temporal es también lingüística. El lenguaje puro se prefigura lingüísticamente en el lenguaje humano, que es, según el ensayo de 1916, no únicamente “comunicación de lo comunicable” sino también “un símbolo de lo incomunicable” [*One-Way*, 123]. El símbolo no es todavía lo simbolizado, pero ya toma parte de ello.

En su memoria “Una crónica de Berlín”, Benjamin será un agudo crítico de la exagerada importancia que alguna vez le otorgó a sus diferencias sectarias con Heine, y someterá el auto-denominado carácter abstracto de su retórica juvenil a una despiadada crítica materialista [ver *One-Way*, 307-09]. Uno puede, sin embargo, leer en la citada carta a Carla Seligson la

⁶ “Hay algo grandioso acerca de vivir en la esperanza, pero al mismo tiempo hay algo profundamente irreal en ello. Disminuye la valía singular del individuo, quien nunca podrá realizarse [...] Así, en el judaísmo la idea mesiánica ha obligado a vivir la vida en el aplazamiento en la cual nada puede hacerse definitivamente, nada puede lograrse irrevocablemente [...] Entendido con precisión, no hay nada concreto que el irredento pueda lograr” [35]. Tal aplazamiento perpetuo claramente obstruye el camino de cualquier compromiso definitivo, sea éste sionista o marxista.

⁷ En su ensayo sobre el surrealismo Benjamin incluye al “hombre que espera” —no como aparece en la traducción inglesa: “el holgazán” (the loiterer)— entre otros “tipos de iluminados.” Estos incluyen, sin embargo, al flâneur [*One-Way*, 237]. El célebre retrato de este último de Baudelaire [en “Le peintre de la vie moderne”] como un “hombre del mundo” escondido en su centro es la contraparte mundana de la descripción benjaminiana del idiota extramundano. Cada uno, a su manera, es el ojo del huracán.

“idea” conductora de su vida. Es una cierta idea de la juventud. La juventud se concibe implícitamente como la edad metafísica *par excellence*, porque es en algún sentido anterior al derrumbe. Precede a la Caída en la sociedad burguesa; todavía no ha olvidado, ni desesperado ni se ha endurecido en un “pilar” de la así llamada comunidad; todavía es capaz de ser el “conducto” de su propia auto-realización. Benjamin opone en esta coyuntura la nobleza de esperar al espíritu al servilismo de trabajar para un movimiento. El materialismo histórico de Benjamin nacerá, sin embargo, del espíritu idealista de (su) juventud, incluso si marca un rompimiento con aquél. Este será el “pensamiento particular” con el cual se podrá comprometer sin por ello convertirse en un pilar de la sociedad burguesa.

Los biógrafos que sostienen que Benjamin siempre se colocaba a sí mismo “al filo de la navaja” quizá no resistan la tentación de interpretar su negativa juvenil de comprometerse con cualquier pensamiento particular o movimiento como el presagio de su indecisión crónica. Benjamin, por su parte, delimitaba una poco menos que insostenible tierra-de-nadie como el terreno más firme para sostener su postura. Era un lugar de encuentro para “amigos extranjeros”. El lugar en el cual el espíritu se realizaría a sí mismo no estaba ni aquí ni allá, sino en nosotros. Por la misma divisa, el sitio en el cual las verdaderas decisiones se materializaban no era este o aquel pilar, que sólo petrificaría cualquier opción original, sino el recipiente que permitiría que su contenido entrara y (por sí mismo)⁸ saliera. Lejos de caer en las perpetuas oscilaciones sartrianas de la “mala fe”, la postura de Benjamin encarnaba la fe mesiánica

⁸ La metáfora de un recipiente impregnado por el espíritu (de una palabra falocéntrica), como opuesto a la permanente erección de un pilar, suscita la cuestión de la sexualidad de la juventud. “Europa está conformada por individuos (entre los cuales hay características masculinas y femeninas), no por hombres y mujeres,” escribió Benjamin en 1913. “¿Qué sabemos de la mujer? Tan poco como sabemos de la juventud” [*Briefe*, 1:65].

en la cual un cierto tipo de espera puede, en sí, llegar a ser el médium de la decisión.

El fragmento citado anteriormente [92-93] descansa en una serie de oposiciones binarias entre servir al espíritu y esperarlo, trabajo y libertad, pilares y recipientes, entre un movimiento y una metafísica de la juventud, mejora y perfeccionamiento, desesperanza meliorista y fe absoluta. La alternativa que presenta entre olvido y memoria prefigura aquella que aparece tres años después, en el ensayo de Benjamin sobre el lenguaje, entre una concepción auténtica, teológica del lenguaje humano como *médium* del logos y la noción caída, “burguesa” del lenguaje como un *medio* de comunicación. Como médium, el lenguaje es “una contraseña secreta que cada centinela [*Posten*] pasa al siguiente en su propio lenguaje.” Él está en su puesto sólo *siendo* su puesto. El contenido de la contraseña no es otro que “el lenguaje mismo del centinela” [*One-Way*, 123]. El médium *es* su mensaje. Cada centinela es su propia palabra inalienable, no el portador alienado de las órdenes de otro. Como tal, él es el lugar donde el espíritu —“el espíritu del lenguaje [121]”— se realiza a sí mismo. Ese lugar es la Palabra, la contraseña secreta, el pasaje de la Palabra. Dando su mensaje, el mensajero, puede decirse entonces, se da a sí mismo.⁹ “Olvidar” ser el médium del logos es, a la inversa, repetir la Caída del lenguaje, de la auto-representación al trajín cotidiano.

Ser un médium o un medio —ésa, para Benjamin, será siempre la cuestión—. La estricta elección entre el recuerdo y el olvido, la fe y la desesperanza, tiene su contraparte en la diametral oposición en la cual las “Tesis de filosofía de la historia” se fundarían, entre el historicismo y el materialismo histórico. Siempre habrá la opción de elegir entre estar presente en el presente de uno mismo o ausentarse de él. El historicista, quien

⁹ Por ello se parece a aquellos ángeles quienes, de acuerdo con el saber talmúdico, son “creados de nuevo en cada momento para cantar su himno de alabanza ante Dios y desaparecer después en la nada” [*One-Way*, 290].

trata de abstraerse de su propio tiempo y lugar para revivir el pasado “como fue realmente”, no está ni aquí ni allá. Él “desespera de adueñarse de la imagen histórica auténtica en un instante” [*Illuminations*, 256], se convierte en el *factórum* de su propia erudición escapista, y se resigna, como otros pilares que envejecen, a contar los años. El materialista histórico, por otra parte, “no puede prescindir de la noción de un presente que no es una transición, en el cual el tiempo... se ha detenido. Ya que esta noción define aquel presente en el cual él, por su parte, escribe la historia” [*Illuminations*, 702]. Al intervenir en el movimiento perpetuo de la cronología, actúa como un médium entre el presente y el pasado. Él es, en breve, el lugar en el cual el espíritu se realiza a sí mismo. Ni siquiera *su* causa es, en este sentido, un “movimiento”. El materialista histórico es la encarnación madura de la “juventud”.

El Idiota

Un año después de haber sido escritas las citadas cartas a Carla Seligson, la Primera Guerra Mundial estalló, disolviendo el movimiento de la juventud de golpe. Gustav Wyneken, el mentor del grupo de Benjamin, urgió a los jóvenes a enlistarse, después de lo cual Benjamin lo repudió. En forma de protesta en contra de la guerra, Fritz Heinle se suicidó junto con su amiga Rika Seligson, la hermana de Carla, en el lugar en que su grupo se había reunido. Tres años después, Benjamin escribió un ensayo sobre *El Idiota* de Dostoievsky, que, como Scholem adivinó, identificaba tácitamente al Príncipe Mishkin con Heinle.¹⁰ Esta lectura conmemorativa puede, sin embargo, leerse también como un autorretrato profético.

¹⁰ Cfr. La admirable respuesta de Benjamin a la intuición de Scholem: “Desde que recibí su carta he experimentado frecuentemente estados de ánimo solemnes. Es como si hubiese entrado en un tiempo de fiesta, y en lo que usted me ha manifestado no debo celebrar otra cosa que la revelación. En efecto, lo que usted ha

El destino del mundo [comienza el ensayo], se presenta a sí mismo a Dostoievsky en el médium del destino de su pueblo. Este es el típico punto de vista de los grandes nacionalistas, para quienes la humanidad sólo puede florecer en el médium del pueblo [...] No hay, por tanto, ningún impulso humano profundo que no tenga su lugar decisivo en el aura del espíritu ruso [GS 2:1.237].

Si en las novelas de Dostoievsky el pueblo ruso es el médium de la humanidad en general, ¿cuál es el papel que juegan los personajes individuales? Los críticos que se extienden en el tema de una supuesta psicología, argumenta Benjamin, cometen un insigne error. De la misma manera que una verdadera comunidad fue equiparada en la carta citada a la aniquilación de lo humano, así la psicología descansa aquí en la ausencia casi completa de todo lo que generalmente se asocia a tal nombre. La psicología es más bien la “delicada esfera transitoria en la cual se produce la humanidad pura fuera del gas primigenio de la nación. La psicología es sólo la expresión de la existencia limítrofe humana [*Grenzdasein*]” [237]. Es, en pocas palabras, una tierra-de-nadie. Lejos de ser el núcleo duro de un individuo centrado en sí mismo, la psique actúa como una refinería entre dos fuerzas trans-individuales, las

recibido debía estar sólo y precisamente destinado a usted, pero de nuevo, por un instante, ha entrado en nuestra vida” [*Briefe*, 1: 157]. Tal es el (intraducible) Pathos de la juventud (alemana). Combina una metafísica de la amistad con una metafísica del lenguaje. Sin dirigirse a su corresponsal por su nombre, se dirige a un médium a otro. Ser el lugar donde el espíritu se realiza a sí mismo es entonces ser el receptor de iluminaciones destinadas solamente a tal destinatario. (No es que este sea un argumento a favor de un “conocimiento privilegiado”: cada quien es “el lugar...” y entonces potencialmente un elegido.) Cfr. El comentario hecho veintiún años después sobre Kafka: “Las cosas que piden ser atrapadas mientras pasan como un relámpago no están destinadas a los ojos de nadie” [*Illuminations*, 143]. Kafka aquí es retratado como el médium de un mundo en descomposición, el destinatario predestinado de toda verdad que ha perdido su destino. Forzándose para atrapar un mensaje apenas audible, él es el lugar en el cual el Geist casi claudica [en el original en inglés “gives up the ghost”].

energías en bruto de una nación y el éter de la humanidad pura. Es, en resumen, el médium de su médium.

Lo anterior se aplica a la singularmente vacía figura del Príncipe Mishkin, cuya enigmática existencia confunde todas las normas psicológicas y sociales. Benjamin lo describe como sigue:

Su vida transcurre vanamente, pareciéndose incluso en sus mejores tiempos a aquella de una persona inútil, enfermiza. Fracasa no sólo de acuerdo con los estándares de la sociedad, sino que incluso su amigo más cercano —si no estuviera tan profundamente arraigado en la trama el hecho de que no debería tener ninguno— no puede encontrar ninguna idea, o meta que de sentido a su vida. Por otra parte, está casi imperceptiblemente rodeado por la más completa soledad: todas las relaciones que le interesan parecen entrar en un campo de fuerza que les impide acercarse. A pesar de la gran modestia, incluso de la humildad del hombre, es completamente inaccesible, y su vida irradia un orden en el centro del cual reside su propia soledad —una soledad a punto de desaparecer. Algo muy extraño se da por ésto: todos los eventos, no obstante que tan remotos sean, gravitan hacia él, y esta fuerza de gravedad atrae todo y a todos hacia aquel [*gegen den Einen*] que representa el contenido del libro. Sin embargo están tan poco dispuestos a unírsele como él lo está a eludirlos. Su persona desaparece detrás de su vida como la flor detrás de la fragancia o la estrella detrás de su centelleo [GS 2: 1.238].

Algunas de las frases en este notable fragmento nos recuerdan las meditaciones anteriores de Benjamin sobre la interacción entre la soledad y la comunidad alrededor de la idea de la juventud. “Incluso su amigo más cercano —*si no estuviera tan profundamente arraigado en la trama el hecho de que no debería tener ninguno*— no puede encontrar ninguna idea o meta que conduzca su vida”. Esto no se debe a que su existencia no *ten-*

ga ninguna idea conductora sino, por el contrario, a que los otros, mientras que están profundamente atraídos por la idea que él encarna, no pueden verla o no la verán. Mishkin no es un pilar, sino un recipiente. No sirve a la idea, sino que la espera. Juzgado por los estándares de la sociedad (*Gesellschaft*), el idiota es un abyecto fracaso. Pero precisamente ese fracaso funda una comunidad virtual (*Gemeinschaft*). Así, la misma imposibilidad de la hermandad engendra el potencial para una “amistad de amigos extranjeros”.

Esta dialéctica entre la soledad y la comunidad alrededor de una idea metafísica se representa en el fragmento citado como un campo gravitacional. Con la ayuda de otros fragmentos, puede representarse en el espacio como una serie de círculos concéntricos y dinámicamente como un campo de fuerzas centrífugas y centrípetas. Más allá de las fronteras hay una “Europa tempestuosa” en la cual las energías seminales rusas se echan al viento o caen en un suelo extranjero. El círculo interior del pueblo ruso es habitado por aquellos que portan su “corazón juvenil”. En su centro está el idiota; el médium es (está en) el medio. Su relación con él se caracteriza por un movimiento doble, contradictorio. Una atracción gravitacional hacia él es contrarrestada por una renuencia a alcanzarlo; la expresión poco habitual *gegen den Einen* connota una doble fuerza, tanto hacia el (*gegen*) como en contra del (*gegen*) cuasi monoteísta “Uno”. Es como si ciertas leyes metafísicas de gravedad fueran contrarrestadas por otras leyes demasiado físicas de inercia o de resistencia.

El centro, dijo Yeats, no se sostiene. Derrida ha argumentado que nunca lo hizo en realidad.¹¹ Benjamin, por su parte,

¹¹ Ver “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences” *Writing and Difference*, U of Chicago P, Chicago, 1978, pp. 278-93. La metafísica occidental, discute Derrida, coloca el centro tanto dentro como fuera de sus estructuras. El deseo da origen a ese pensamiento —el deseo de un fundamento confortante, una presencia plena, un motor inmóvil bajo el juego de la estructura.

propone una metafísica excéntrica, logocéntrica, en la forma de un campo concéntrico de fuerza que se sostiene gracias a un centro que se ausenta de sí mismo. El vacío creado por la virtual desaparición del sí mismo egocéntrico lleva al mundo hacia su centro oculto. En la misma forma en que la idea de la juventud se propuso como “la iluminación que conduce al espíritu más lejano a su resplandor,” la vida del idiota se ve como irradiando “un orden en el centro del cual reside su propia soledad —una soledad a punto de desaparecer [*die eigene, bis zum Verschwinden reife Einsamkeit*]—.” Esta fórmula, que es tan concéntrica como el movimiento que describe, evoca un vórtice teológico-político¹²—un vacío místico que es grande, tanto en la desaparición interior, intensiva, del sí mismo, como en la radiación exterior, extensiva de un orden que será equiparado, en última instancia, a la potencial regeneración del pueblo ruso—. Tal como la satisfacción es “algo demasiado calmo y divino para provenir de cualquier parte que no sea un viento

En nuestra época, continúa Derrida, la metafísica ha comenzado a sacudirse. Se ha hecho necesario pensar en la ley de una presencia central que “nunca ha sido ella misma, siempre ha sido exiliada de sí misma hacia su propio sustituto”; y “para empezar a pensar que no hubo centro, que el centro no puede pensarse en la forma de un ser-presente, que el centro no tuvo un sitio natyral, que no hubo un lugar fijo, sino una función, una suerte de no-lugar en el cual una serie de sustituciones de signos se jugaron” [280]. Ésta, claramente, es una tierra de nadie completamente diferente de aquella tierra de nadie metafísica en la cual Benjamin sitúa al idiota; un centro implosivo sigue siendo un centro, y la ausencia de Myshkin, es por ello una presencia más poderosa. Hay, concluye Derrida, dos interpretaciones de la interpretación. “Una pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se escape del juego y del orden del signo, y que vive la necesidad de la interpretación como un exilio.” La otra ya no se orienta hacia el origen, afirma el juego y trata de ir más allá del hombre, del humanismo y de la ontoteología de la presencia [292]. Derrida concluye, sin embargo, que no es posible “escoger” entre estas dos interpretaciones irreconciliables, que “vivimos [...] simultáneamente y que reconciliamos [...] en una economía oscura” [293]. Pero en la época de Nietzsche, Freud y Heidegger, Benjamin tendría, de acuerdo con este esquema, que ser considerado quizás como un metafísico tardío de la presencia.

¹² De acuerdo con *The Origin of German Tragic Drama*, el origen —la intersección entre la idea y el mundo— “es como un remolino en el caudal del devenir” [45].

ardiente,” así el idiota epiléptico marca el centro quieto de una tormenta inminente.

El Príncipe Mishkin es entonces el centro evanescente de un campo de fuerza centrífuga. Si hacemos una extrapolación de la metafísica de la juventud de Benjamin, podemos localizar el poder de atracción del idiota en la idea que resplandece a través suyo y que aniquila su humanidad. Él es el centro de atracción precisamente porque le falta cualquier psicología del ego. En lugar del carisma mítico de un *Führer*, él tiene el aura mesiánica de un médium.¹³ No sin parecerse a la “idea” que es, en la frase de Mallarmé, carente de todo buqué, el “aura” marca la desaparición de la persona detrás de la vida. La célebre definición de Benjamin del *aura* como la “aparición única de una distancia, sin importar que tan cercana sea” [222] es entonces precedida por su noción de “amigos extranjeros” y por su descripción de Mishkin como el centro sutilmente inaccesible de un campo gravitacional.

Sin el idiota solitario no puede haber, paradójicamente, renovación de la comunidad. El idiota de la familia *crea* la familia. Él forma un círculo mágico alrededor de sí mismo no tanto por comunicarse con los demás como por orientarlos hacia la idea. Él es un médium metafísico en la medida en que no es un *mediador* [*Ver-Mittler*] social. Esta imagen del idiota nuevamente recuerda a aquella de Benjamin dirigiéndose a la esquina del techo. Evoca también la oposición entre médium y medio, en la cual se funda toda la filosofía del lenguaje de Benjamin. Como médium, Mishkin se encuentra singularmente privado de cualquier medio.

Dos imágenes espaciales hasta ahora han localizado al idiota excéntrico al centro de los eventos. En primera instancia, la

¹³ En tanto que el líder carismático se presenta también a sí mismo como el recipiente inspirado de un destino religioso-nacional más elevado, busca atar a las masas a su propia persona, usando (mal) así el aura del médium como un medio de poder.

“psicología” de los personajes de Dostoievsky constituye una zona intermedia en el eje vertical entre el pueblo ruso y la humanidad pura. En segunda instancia, Mishkin se sitúa en un plano horizontal en el centro más interior de su gente. Sobrepuestas una sobre la otra, las dos imágenes forman aproximadamente la figura de una cruz. Tal es la versión benjaminiana del idiota que se asemeja a Cristo.¹⁴

La imagen de los muchos gravitando “hacia el uno” tiene una notable contraparte en la filosofía del lenguaje de Benjamin. En su breve esbozo “Sobre la facultad mimética,” Benjamin visualiza las palabras de diferentes lenguas formando un círculo alrededor del objeto que significan. Sin que se parezcan en ninguna forma uno al otro, estos significados desiguales son todos “similares a lo que significan en su centro” [*One-Way*, 162]. Las lenguas extranjeras son, en pocas palabras, “amigas extranjeras”. O, como lo pone Benjamin en “La tarea del traductor” ellas “no son extrañas entre sí, sino que, a priori, y prescindiendo de todas las relaciones históricas, están interrelacionadas en lo que se proponen decir” [72]. Todas apuntan hacia el “lenguaje puro” que es su origen y su meta. Es la tarea del traductor actuar como su médium liberando parcialmente el único lenguaje puro que ha sido exiliado, desde su Caída, en la diáspora de las muchas lenguas impuras.

Se sugiere así una analogía entre la convergencia metafísica de las lenguas y el campo gravitacional que rodea al idiota. Los otros gravitan en torno “al uno” de la misma manera que las lenguas aspiran al único lenguaje verdadero. El médium de la “humanidad pura” sería entonces el médium del “lenguaje puro”. ¿Pero cómo puede ser esto? ¿Cómo puede un idiota tartamudo ser el portador del lenguaje puro? ¿No nos dice ya la etimología de la palabra que un idiota habla lo opuesto a un

¹⁴ *Cfr.* El comentario de Joseph Hergesheimer según el cual Benjamin daba “la impresión de una persona que acaba de bajarse de una cruz y está a punto de subirse a otra” [citado en Scholem, *Walter Benjamin*, 164].

lenguaje universal, esto es, un idioma privado ininteligible? ¿Pero que pasaría si, a la inversa, las lenguas humanas no fueran más que idiolectos locales en comparación con el lenguaje original del cual cayeron? En ese caso, los tartamudeos del idiota podrían también ser lo opuesto a lo que parecen. Sin ser ya juzgados conforme a los estándares de la sociedad, serían lo que Benjamin llama “los dolores de parto” de una lengua renovada [“The task of the Translator”, 73].

En este sentido podría decirse que el idiota “traduce” sus amigos extranjeros al lenguaje de la humanidad pura. “La verdadera traducción,” escribe Benjamin, “es transparente, no cubre el original, no le hace sombra, sino que deja caer en toda su plenitud sobre éste el lenguaje puro, como fortalecido por su mediación” [79]. Esto se sostiene igualmente para el idiota. Así como se dice que una verdadera traducción (años antes de que el *Arcades Project* fuera concebido) es una “arcada” que permite al lenguaje puro permear el original, el idiota es un conducto entre el pueblo ruso y la humanidad pura. Donde sea que la mónada burguesa sin ventanas se sostenga, como un pilar petrificado, sólo para sí misma, el idiota inhumano se sostiene para todo humano. “Cualquiera” es el lugar quieto en el cual el espíritu se realiza a sí mismo, un recipiente capaz de destilar su contenido.

Tales analogías entre la lectura de Benjamin de *El Idiota* y su filosofía del lenguaje se confirman aún más en “La tarea del traductor”. Aquí se dice que las traducciones literales de Hölderlin son “un modelo en su tipo”, porque enajenan la lengua materna en lugar de asimilar a ella la lengua extranjera. Pero están, al hacerlo, “sujetas a los peligros inherentes a todas las traducciones: las puertas de un lenguaje tan ampliado y tan extendido pueden cerrarse y condenar al traductor al silencio” [81]. La mayoría de la gente, había escrito Benjamin, se convierte en pilar de un edificio más que en recipiente de “un contenido aún más puro”. En el caso de Hölderlin, sin embar-

go, la luz del lenguaje puro amenaza con quebrar su recipiente.¹⁵ El traductor que se acerca a superar las lenguas babélicas es también, por una cruel ironía, el más cercano a convertirse en un balbuciente. De las connotaciones más sublimes a las más abyectas de la idiotez no hay sino un paso. Se dice de la juventud, en forma similar, en el ensayo sobre *El Idiota*, que se ha perdido en su propia luz; ahí radica su “idiotez” [GS 2: 1.240].

El paralelismo entre la lectura de Benjamin de *El Idiota* y su metafísica de la juventud se formula explícitamente en el último párrafo de su ensayo. El gran lamento de Dostoievsky es, según Benjamin, “el fracaso del movimiento de la juventud” (*Bewegung der Jugend*). Esta frase, simultáneamente, hace eco y difiere del término más utilizado *Jugendbewegung*. Dostoievsky está convencido, escribe Benjamin, que sólo los jóvenes podrían regenerar al pueblo. Pero ellos sufren de una “niñez herida”. El discurso de los personajes de Dostoievsky “se desintegra a causa del lenguaje ausente de este niño” [240]. En este punto la metafísica de la juventud converge una vez más con la metafísica del lenguaje. Benjamin ya había descrito la Caída un año antes de la desintegración de un lenguaje herido [*One-Way*, 119-20].

El ensayo sobre *El Idiota* concluye de una manera adecuadamente concentrada:

El movimiento entero del libro se asemeja al inmenso colapso de un cráter. Debido a que la naturaleza y la niñez están ausentes, la humanidad sólo puede alcanzarse a través de una catastrófica auto-aniquilación. La relación de la vida humana con los vivos, incluso hacia la muerte, el inconmensurable abismo del cráter que liberará algún día ciertas poderosas

¹⁵ Sobre la cosmología luriánica de “la Ruptura de los Vasos”, ver Scholem, *Major Trends* [265-68].

fuerzas a una gran escala humana, es la esperanza del pueblo ruso [GS 2: 1.240].

Este es sin duda uno de los fragmentos que alentó a Scholem a asociar el retrato benjaminiano de Mishkin con el suicidio de Heinle. La gravitación hacia el centro alcanza aquí un clímax epiléptico. Tal como la imaginación apocalíptica siempre ha característicamente (re)interpretado la catástrofe como el presagio de la redención y conjurado la esperanza desde la desesperanza, así aquí el decisivo, cataclísmico movimiento de la juventud hacia la muerte (*bis zum Verschwinden reif, bis in seinen Untergang hinein*) contiene la frágil promesa mesiánica del renacimiento de un pueblo. De un eclipse radiante surgirá un nuevo sol. Este doble movimiento de contracción y expansión tiene, extrañamente, reminiscencias de la doctrina cabalística del *Tsimtsum*, según la cual Dios se contrae dentro de Su propia nada abismal con el fin de dar lugar a la Creación.¹⁶ A su propia y completamente diferente manera, el “carácter destructivo” y el idiota de Benjamin realizan una especie de *Tsimtsum*. La propia pérdida del sí mismo en el abismo de su propio yo (*im Abgrund seines Selbstgedenkens versunken*) [240]¹⁷ está destinada a salvar a su gente de la autodispersión. El otro “da lugar,” dentro y fuera, para liberar a la Creación de

¹⁶ Cfr. la séptima conferencia de Mayor Trends de Scholem. “Isaac Luria and His School” [261-64], en la cual el *Tsimtsum* se interpreta como una forma de exilio interior que incorpora la expulsión histórica de los Judíos de España al esquema divino de las cosas.

¹⁷ Esta “auto-conciencia” es la cara opuesta de una cierta “amnesia”, que se lee, paradójicamente, como un “símbolo de la inolvidable naturaleza” de la vida del idiota. Así, Mishkin olvida memorablemente. Una ganancia en anamnesis metafísica (de largo plazo) es acompañada por una pérdida de la memoria mundana (de corto plazo). Benjamin no comenta nada más acerca de las connotaciones religiosas de la epilepsia —ni sobre el hecho de que el “aura” es también un término médico que designa el estado que anuncia el comienzo de una crisis epiléptica—. La imagen de un cráter que se colapsa puede, sin embargo, ser designada como una convulsión epiléptica de dimensiones cuasi cósmicas. Cfr. Al respecto “To the Planetarium”: “El paroxismo de la experiencia cósmica genuina no está

la ruina de la Caída [*One-Way*, 157]. Pero el carácter destructivo, a diferencia del idiota, es todo medio: “Donde otros encuentran muros o montañas, ahí, también, él encuentra un camino” [153]. El camino del pueblo ruso hacia la humanidad pura puede, por otra parte, resultar, si puede resultar de algo, únicamente de la auto-aniquilación de su médium.

Una catástrofe se opone entonces a la otra. “Sólo por el bien de los desesperanzados”, escribiría Benjamin, “se nos da la esperanza” [GS 1:1.201]. La auto-aniquilación de los jóvenes es al fin la respuesta desesperada de su mutua matanza en las trincheras. Por algún equivalente metafísico a la ley física de la conservación de la energía, la fuerza de esta implosión generará la correspondiente explosión. El cráter que se colapsa puede un día revertir en un volcán activo. El ensayo de Benjamin fue escrito en 1917, el año de la Revolución rusa. Un año antes, el autor de *La Teoría de la Novela* se había preguntado también si las obras de Dostoievsky no apuntaban más allá de la “época de la pecaminosidad absoluta” [152].¹⁸ Lukács y Benjamin, cada uno a su manera, iban posteriormente a poner sus esperanzas en el materialismo histórico. Es, irónicamente, como si hubieran leído inadvertidamente al autor de *Los Demonios* como el “profeta vuelto hacia atrás” de la Revolución Rusa [Ver GS 1: 3.1235,1237].

La interpretación de Benjamin de *El Idiota* no solamente combina su metafísica de la juventud con su filosofía del lenguaje. También se lee —*mutatis mutandis*— como una profecía

atado a aquel pequeño fragmento de la naturaleza que acostumbramos llamar “Naturaleza”. En las noches cataclísmicas de la última guerra la estructura de la humanidad fue sacudida por un sentimiento parecido al éxtasis del epiléptico” [*One-Way*, 104].

¹⁸ Lukács observaría más tarde que el estado de “la desesperación permanente” en el cual este ensayo fue escrito correspondía a la siguiente valoración: los aliados posiblemente ganarán la guerra, pero “¿quién nos salvaría de la civilización occidental?” [11-12]. Esta perentoria interrogante ha sobrevivido relativamente indemne al colapso de la subsecuente respuesta que le dio Lukács (*El Marxismo soviético*).

que se auto-realiza. Al describir el destino de Heinle en los términos de Mishkin, anticipa también el suyo propio. Para él, también, habría de quedar un centro peculiarmente solitario, elusivo, que dibujara a su alrededor una comunidad oculta de conocidos mutuamente incompatibles. Lo que tuvieron en común Scholem, Brecht y Adorno fue esencialmente a Benjamin. Tan marginales como pudieran ser con respecto a sus propias trincheras, habrían de convertirse en pilares por propio derecho. Benjamin fue el conducto entre ellos. Su atracción hacia él se mezcló, además, de diversas maneras con la resistencia. Instalándose dentro de su propio idioma particular, cada uno intentó reclamarlo, en contra de los otros, para su propia causa. Benjamin, por su parte, se colocó a sí mismo en la tierra de nadie entre sus amigos extranjeros, sugiriendo su parentesco oculto. La tarea que se puso a sí mismo fue en pocas palabras, la del traductor. La llevó a cabo no tanto como mediador subjetivo, sino como médium objetivo. No obstante que mantuviera secretamente a sus conocidos aparte en la vida real, promovía “relaciones secretas” y “acuerdos secretos” entre ellos [*Briefe*, 1:310; *Illuminations*, 254]. Si la persona del idiota se disipa en su vida, Benjamin se desvanece en el campo de fuerza de sus escritos, asemejándose al pintor chino quien, como Benjamin gustaba de contar, desaparece con una sonrisa enigmática en su última pintura. En su breve escrito “Unpacking My Library,” Benjamin se despidió en forma similar del lector desapareciendo entre sus libros [*Illuminations*, 67]. Desde ahí opera como su propio enano jorobado, el maestro y titiritero, quien estratégicamente mueve las cuerdas, tejiendo idiosincráticamente los dispares hilos para crear los textos que sostienen la promesa mesiánica de un lenguaje común.

¿Debería atreverse uno, bajo el riesgo de perpetrar la “falacia biográfica”, a sugerir un paralelismo entre la propia vida de Benjamin y su lectura de *El Idiota*? ¿No es su propia aura inseparable de su catastrófica auto-aniquilación al comienzo

de la *Segunda* Guerra Mundial? ¿No parecería en retrospectiva que ese inminente desastre estaba escrito entre líneas —incluido en la tierra-de-nadie— de su trabajo? ¿No es que, mientras tanto, la muerte inesperada de Benjamin comunicó su gravedad al corpus y ayudó a crear una comunidad virtual de amigos extranjeros a su alrededor?

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter, *Briefe*, ed. G. Scholem and T. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.
- *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, 7 vols. hasta la fecha, Frankfurt am Main, 1972 —. [GS]
- *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn, Schocken, New York, 1969.
- *One-Way Street and other Writings*, New Left Books, London, 1979.
- *The Origin of German Tragic Drama*, trad. John Osborne, New Left Books, London, 1977.
- “*The Task of the Translator*”, trad. Harry Zohn, *Illuminations*, 69-82.
- LUKÁCS, Georg, *The Theory of the Novel*, MIT P, Cambridge, 1971.
- SCHOLEM, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York, 1961.
- *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken, New York, 1971.
- “The Name of God and the Theory of Language in the Kabbalah”, *Judaica* 3, Frankfurt am Main, 1981, 7-70.
- *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, Schocken, New York, 1982.