

La Mirada del Ángel

(Nota sobre el marxismo «imposible»
de Walter Benjamin)

Poco antes de abandonarse a la muerte el 26 de septiembre de 1940 en la frontera franco-española, Benjamin había ajustado cuentas ya, a lo que parece, con el destino que otros habían escogido para él, condenándole así a una paradoja de factura irremediabilmente trágica. Como la solución que encontró para ella... Por uno de esos testimonios que acostumbra a acumularse en el inevitable proceso de monumentalización que acompaña a toda fama póstuma sabemos, en efecto, de su reluctancia al Nuevo Mundo. Pero también de su invencible sensación de asfixia ante esa trama de humillantes dependencias y violencia cotidiana a que veía reducirse su vida en el Viejo. Sólo que en su temor explícito de no encontrar para sí otra función, en su presunta nueva patria, los Estados Unidos de América, que la de ser exhibido como «el último europeo»¹, latía algo más, lo supiera él o no, que el comprensible rechazo de un destino adverso. Algo más que otra negativa como las que en su día motivaron en él, un tanto enigmáticamente y no sin cierto aire de irresolución última, dos grandes polos —grandes, pero no únicos— de su vida y de su pensar inclasificables: Moscú y Jerusalén.

Sencillamente una rara autoconsciencia, una lucidez poco común sobre el significado último de su propia figura en el período de definitiva ruptura de la gran tradición cultural europea que le tocó vivir. Porque aquí «último» tiene que ser entendido en un sentido muy preciso: en el de una de las últimas reflexiones «radicales» posibles (comparable sólo a la de Adorno, a la de «un» determinado Heidegger o a la del último Wittgenstein en textos aún poco conocidos) sobre el significado «global» de la tradición occidental. Esa tradición, precisamente, en la que jamás se ha dado un documento cultural que no lo haya sido «al mismo tiempo de la barbarie»².

1. Cfr. W. Arendt: *Walter Benjamin*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 28.

2. W. Benjamin: «Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs», en: *Discursos interrumpidos I*, prólogo, trad. y notas de J. Aguirre. Madrid, Taurus, 1973, p. 101. (Este texto

Benjamin fue, en efecto, ante todo algo que hoy se nos antoja remoto e irrepetible: un hombre de letras en el sentido de Nietzsche o Valéry, de Eliot o Charles du Bos, de Hoffmannstal, Gide o Ernst Robert Curtius. Más allá de las *compartimentaciones hoy consagradas Benjamin fue a un tiempo* —de acuerdo con la polisemia del anterior calificativo y sin pretender agotar su espectro— historiador de la literatura e intérprete de grandes constelaciones textuales, erudito en mil minucias y teólogo de fondo, crítico de arte y artista de la palabra, filósofo y filólogo, «flâneur» vital y coleccionista de rarezas culturales y bibliográficas... Sin que todas estas dimensiones dejaran de unificarse en él en un designio central que depuraba, al mismo tiempo, su perspectiva. En un designio, en fin, rigurosamente «crítico»: el del buscador, al modo casi de un alquímico, de los «contenidos de verdad» de los objetos de su análisis, fueran estas obras de arte, textos memorables o paisajes urbanos, escaparates, períodos históricos o coyunturas económicas. De la «llama viva», por decirlo con una de esas imágenes a la que él otorgaba el estatuto de conceptos, que late en los restos, rastros y ruinas del pasado, entre los escombros y a veces en los propios basureros de la historia. De una historia —grande o pequeña— que aún aguarda, a la vez que reclama, su redención.

Consciente, por otra parte, de que la verdad «no es una desvelación que destruye el secreto, sino la revelación que le hace justicia», Benjamin ofició con rara pericia para el detalle, para la riqueza inmensa de lo inmensamente pequeño, de «iluminador»: de los rincones más cargados de verdad epocal de Goethe y Kafka, de Gide y Proust, de Kraus o de Paris del XIX y sus mil recovecos paradigmáticos. Y al hacerlo iluminó algo de la naturaleza última de ese momento de tránsito epocal de cuya sustancia cultural aún vivimos aunque no sea ya, por consumado y culminado con un éxito intensivo y extensivo que el propio Benjamin apenas alcanzó a prever y a temer, el nuestro: el del paso de un mundo en el que las cosas aún «son» a un mundo en el que las cosas apenas tienen ya sino «apariencia», el del tránsito del valor de uso al valor de cambio como paradigma valorativo, el del paso a una mercantilización que nada deja ya exento ni menos aguarda otra justificación que la de su propia positividad sin fisuras, al de la paulatina consagración del «simulacro» como «Urphänomen»...

Benjamin ha sido, sin duda, uno de los grandes escribas de ese proceso, implacable y minucioso, dotado como nadie en nuestro siglo para el microanálisis. Y, a la vez, para el juicio global. Nada tiene, pues, de extraño, que dedicara su último gran escrito —hoy conocido como *Tesis de Filosofía de la Historia*— a la crítica, desde las posiciones finales de un materialismo histórico idiosincrático como forma institucionalmente arraigada de un pen-

vio originariamente la luz en 1938 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, a la sazón publicada por Felix Alcan en París. Posteriormente la célebre *Zeitschrift* trasladaría su sede, al igual que sus fundadores, en ese viaje de huida y refugio que Benjamin no alcanzaría ya a realizar, a los Estados Unidos de América).

sar y un hacer dispuestos a reclamarse del legado «genuino» de Marx y Engels, del *progreso*, ese gran fetiche al que en su apologética vergonzante de la barbarie aún se aferran tantos. Y a la crítica, también, de la sombra de ese fantasma: el optimismo falaz de los que creen «nadar en el sentido de la corriente» y asumen su parálisis como plenitud reformista.

Se ha dicho muchas veces que el viraje de Benjamin al materialismo histórico —un materialismo histórico concebido, en principio, y en uno de sus grandes registros proyectivos en la obra de Benjamin, como inspiración heurística, como guía de su investigación— tuvo lugar al hilo de las «imágenes mentales» de *Calle de dirección única*³. Es evidente, con todo, al menos a la altura actual de la publicación y reconstrucción del *corpus* benjaminiano, que la consumación, larga y conflictiva, de ese viraje fue algo posterior. E inseparable, en cualquier caso, de los problemas y exigencias (o simplemente autoexigencias) con que fue paulatinamente encontrándose en la larga y lenta elaboración de su gran *Obra de los pasajes*⁴. A pesar de ciertas apariencias en contrario la interrupción de este trabajo en 1929 procura, en efecto, una pista valiosa en este sentido⁵.

3. W. Benjamin: *Einbahnstrasse*, Barlin, Rowohht, 1928. Hay trad. cast. de J. J. del Solar y M. Allendesalazar: *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987. Para esta tesis del viraje en *Dirección única* —un viraje entre cuyas motivaciones habría figurado la central de conseguir una «construcción teórica» para su trabajo—, tras las posiciones de «anarquismo metafísico» por él sustentadas en los primeros veinte, *vid.* el testimonio de Gerhard Scholem en «Walter Benjamin und sein Engel», en A.A.V.V.: *Zur Aktualität Walter Benjamin's*, Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1972, p. 90. Con todo, el propio Scholem ha dejado constancia en su obra, ya clásica, sobre la evolución de Benjamin (al hilo mismo de la reconstrucción, por cierto, de las diferentes estaciones de su relación amistosa con él) de la aceptación, por Benjamin, ya en los veinte, de «la idea de la actualidad de un comunismo radical» como opción legítima en la vida política de su tiempo. De modo que su libro sobre el *Trauerspiel*, en el que no hay vestigio de categorías marxistas, habría surgido en un «período de incubación comunista» carente, a lo que parece, y siempre según Scholem, de traducción teórica. Por otra parte, es bien sabido que Benjamin no llegó, a pesar de esta toma de posición a favor de la «praxis política comunista», a integrarse en el Partido Comunista Alemán. (Para todo lo anterior, *vid.* G. Scholem: *W. B. Historia de una amistad*, trad. cast. de J. F. Ivars y V. Jarque, Barcelona, Península, 1987, pp. 130 ss.).

4. W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, V. 1 y 2, Frankfurt; Suhrkamp, 1982. El editor de este volumen doble, Rolf Tiedemann, ha añadido al texto propiamente dicho de *Das Passagen-Werk* una serie de materiales que hacen de esta esperada edición del libro sobre los pasajes parisinos un verdadero hito en el proceso de reconstrucción/recuperación del legado benjaminiano: noticia editorial, testimonios de interés para la reconstrucción de la génesis, larga y compleja, de la obra, observaciones crítico-textuales, lista de variantes, relación de fuentes, etc.

5. Benjamin comenzó a trabajar, a lo que parece, en lo que finalmente sería la *Obra de los pasajes* en 1927, aunque es posible que alguno de los textos recogidos por Tiedemann en su edición bajo el rótulo de *Erste Notizen* sea algo anterior. En 1928 Benjamin

Refiriéndose al programado subtítulo de su *Obra*, «Una pieza de magia dialéctica», pero yendo al fondo del asunto —o, por lo menos, del asunto que aquí nos interesa— escribía Benjamin así a Adorno en mayo de 1935: «Este subtítulo revela ya de por sí el carácter rapsódico de la exposición a que entonces se aferraba y cuyos vestigios no contenían en absoluto, como hoy veo claramente, las suficientes garantías formales ni materiales. Aquella fue también para mí la época de un filosofar despreocupadamente arcaico, confuso e irreflexivo»⁶. Dada la buscada vinculación de su *Obra* con los «intereses históricos decisivos» de su generación, nada más lógico que el malestar ahora elevado a consciencia ante la inicial forma expresiva «inaceptablemente poética» de sus primeras conclusiones... Y nada más lógico también que la decisión benjaminiana de replantearse, en esa estela, sus objetivos globales —una «protohistoria del siglo XIX»— y su metodología. Parece imposible desdeñar ya, en cualquier caso, e independientemente del juicio global que pueda sustentarse acerca de las relaciones de Benjamin con la Escuela de Frankfurt, la importancia que como ocasión externa de dicha decisión tuvieron las conversaciones de Benjamin con Adorno y Horkheimer en el otoño de 1929 en Frankfurt y Königstein. Porque Benjamin pasó a reconocer, como su correspondencia de aquel año documenta, que sólo la confrontación con el marxismo podía procurarle a la larga el sólido punto de apoyo que, dada la índole de su empresa, necesitaba. ¿Cómo reconstruir, en efecto, en su concreción máxima, el siglo XIX y sus constelaciones «sobrestructurales» más importantes al hilo de *un París asumido como metáfora de un mundo y una época sin hacer antes suya su anatomía «básica»?*

Traducción inmediata de este replanteamiento fue, en principio, la propia ampliación temática de la *Obra*, hasta asumir —en un final sin final—

se volcó en la *Obra*, para la que entonces preveía el título de *Pasajes de París. Una pieza de magia dialéctica*. Pero en 1929 su dedicación al proyecto se vio, en efecto, drásticamente reducida. Algunas cartas de este período —las dirigidas, sobre todo, a Scholem— suscitan la impresión de una vacilación grave en Benjamin en cuanto al empleo de su tiempo y a la orientación de su trabajo a favor de la decisión de aprender hebreo y de labrarse «una carrera y un porvenir en el seno del judaísmo». O lo que es igual, en la proyectada Universidad Hebrea de un Jerusalén recuperado (cfr. G. Scholem, *loc. cit.*, p. 146). Pero el viaje a Jerusalén no tuvo lugar y sí, en cambio, el viaje —con retorno— a Moscú. Por otra parte, y a la vista de la totalidad de los materiales —incluso epistolares— hoy disponibles puede sostenerse sin demasiado riesgo de error hermenéutico que Benjamin interrumpió en 1929 temporalmente su trabajo en la *Obra de los Pasajes* llevado por la consciencia de aporías y huecos teóricos en su relación con el materialismo histórico. Lo que explicaría, por lo demás, su decisión de profundizar en las categorías metahistóricas de Marx, en la dialéctica hegeliana, etc.

6. Carta de Benjamin a Adorno. París, 31 de mayo de 1933. (Cfr. W. Benjamin: *Briefe*, edición al cuidado de G. Scholem y de Th. W. Adorno. Frankfurt, Suhrkamp, 1966, vol. 2, p. 663).

la estructura de totalidad abierta que hoy nos ofrece. A la lista de sus viejos motivos —calles y callejas, almacenes grandes y pequeños, panoramas, exposiciones universales y formas de iluminación, pulsaciones de la moda, anuncios y prostitución, el tedio y figuras como las del coleccionista, el paseante y el jugador, así como, claro es, los pasajes, aquellos pasajes parisinos con techo de vidrio y paredes de mármol en los que en la gran urbe se ofrecía el alma del siglo: la mercancía, todas las nuevas mercancías— Benjamin pasó a unir en un proceso in-cansable, otros: la remodelización urbanística de París llevada a cabo por Hausmann, la lucha de barricadas, los ferrocarriles, las conspiraciones, los movimientos sociales, la bolsa, las coyunturas financieras y otros motivos de historia económica, la Comuna, las sectas, la Ecole Polytechnique... Y a sus recursos metódicos de siempre (el microanálisis, la técnica del montaje, la utilización de la fantasía como capacidad de interpolar en lo infinitamente pequeño o, simplemente, el mecanismo de la iluminación a un tiempo intensa y fugaz) unió, en los años subsiguientes, un marco teórico finalmente asumido. Y, en consecuencia, operativo. El materialismo histórico, sí. Pero un materialismo histórico adensado en su buscado carácter dialéctico, por mucho de que acuerdo con una interesante paradoja hermenéutica Adorno y Horkheimer pasaran finalmente a percibirlo, en alguno de sus frutos no menores (el ensayo *París, capital del siglo XIX*, escrito en 1935 e incluso *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica...*) como «escasamente dialéctico».

¿Un simple malentendido?

En realidad, el Benjamin anterior a 1929 no dejaba de ser, ciertamente, un Benjamin preocupado ya, aunque a su modo siempre prismático y huidizo, por la «dialecticidad», así como por su propia (y oscura) «afinidad electiva» con Marx. Por lo demás, ya se sabe que sólo buscamos lo que previamente hemos encontrado... La inicial consideración de la *Obra de los Pasajes* como prosecución de *Calle de dirección única* tenía así su lógica: en ambos universos textuales creía desarrollar Benjamin su aspiración (por entonces) última. La de «aprehender la actualidad como el reverso de lo eterno en la historia, sacando el molde de esa cara oculta de la medalla»⁷. En un empeño que no dejaba de ser ya el de la búsqueda, típicamente benjaminiana, de una forma máxima, singular e incandescente, de concreción, de iluminación, de glosa de una realidad múltiple. (De una realidad que pronto sería, desde luego, la corporeizada en las múltiples dimensiones fenoménicas de las crecientes y constantes innovaciones aportadas por el desarrollo de las fuerzas productivas en el marco de un capitalismo en desarrollo ilimitado y a las que de inmediato este mismo sistema agostaba en una dialéctica abrasadora: la del insaciable juego, mercantilmente inducido, de lo viejo y de lo nuevo).

7. Carta de Benjamin a Hugo von Hofmannsthal. Berlín, 8 de febrero de 1928. (*Loc. cit.*, vol. 1, p. 459).

Junto a esa búsqueda microanalítica de la concreción operaban, con todo, en el Benjamin en trance de autoclarificación metodológica y teórico-categorial otros vectores que nunca desaparecerían del todo: la tendencial penetración en ámbitos nuevos y desconocidos con la ayuda del bisturí surrealista, del estilete implacable e imaginativo de esa *vâgue de rêves* con la que Aragón, por ejemplo, en su *Passage de l'Opera* ensanchaba «hacia dentro», para toda una generación, los límites de lo real. O con el que Breton encontraba energías nuevas ensanchando a su vez la realidad «hacia atrás», tropezando con las energías revolucionarias que se manifiestan en lo «anticuado», en las primeras construcciones de hierro..., en los objetos que comienzan a caer en desuso... Y que le permitía ese juego entre analítico y conmemorativo entre la concreción y el sueño que vertebraba los primeros esbozos de la *Obra de los pasajes* y con que el creía —a un tiempo— poder despertar las fuerzas de la fantasía figurativa de un inconsciente colectivo que en sueños traspasa sus límites históricos y llega hasta el presente, ese presente que late en todo pasado... La ampliación, en una palabra, del concepto de experiencia más allá de los límites a que Kant le redujo: los de una «experiencia mutilada», la de los objetos físicos como paradigma de toda experiencia posible. Que en este período de su trabajo pudo, por otra parte, propiciarle también la recuperación de una riqueza antigua de experiencias sidas, capaz de alentar la fuerza de una «iluminación profana», fruto de una extraña fusión entre la experiencia del sueño en su juego con la vigilia y las experiencias de la antigua teología, incluido el éxtasis religioso. Matriz todo ello, con lógica inapelable, de su mejor figura metódica temprana; esos *Denkbilder* que, como «llama viva», remiten a fenómenos originarios: arquetipos encontrables cuando al hilo de una experiencia superior significación y apariencia, palabra y cosa, idea y experiencia coinciden finalmente.

Lo que no dejaba de poder ser percibido como Benjamin lo hizo: como un método «dialéctico» capaz de experimentar, aprehendiéndolo, lo histórico, lo acontecido, con la intensidad de un sueño, para a la vez experimentar el presente como ese mundo de la vigilia al que el sueño se refiere. Y capaz también de posibilitar una sincronía entre todo presente y determinados momentos de la historia (en orden a la que, por otra parte, todo lo ya sido podía ser definido, a su vez, como legible tan sólo en una determinada época: en aquélla en la que la humanidad, frotándose los ojos, podía reconocer esta imagen como tal).

No parece, sin embargo, que este emparejamiento —dialéctico o no— de historia e interpretación de sueños, sea lo más relevante de esta metodología primeriza de Benjamin. Salvo, claro está, por la fuerza anticipadora de su buscado objetivo: ese espacio histórico en el que lo ya sido es reintegrado a su vida y reintegrado también en su vida. Como en el despertar de un sueño...

En vísperas de su profundización en los paisajes clásicos de la «teoría crítica» Benjamin poseía ya, por tanto, un bagaje metódico, metacultural,

político y teológico-filosófico nada trivial, en orden al que el capitalismo y las formas de representación consciencial a él vinculadas se revelaban como condición de posibilidad a un tiempo de la sensación de una innovación constante y de la evidencia cuasi-natural, mítica, de un eterno retorno de lo mismo. Lo que a partir de 1929 hizo cuidadosamente suya fue, como no podía ser de otro modo dada la índole de su trabajo, la teoría del fetichismo de las mercancías (que en su día Lukács teorizó de modo impercedero, en los conocidos términos del fenómeno de la cosificación, en *Historia y Consciencia de Clase*). Hizo suya, en efecto, sin fisuras, como las páginas de la *Obra de los Pasajes* revelan una y otra vez, la tesis de que en el mundo en el que domina la forma mercancía lo que es, en realidad, una relación entre formas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una objetividad fantasmal que con sus leyes propias, rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres, cosificándolo *todo*. Como hizo suya también la tarea de descifrar y reconocer este mismo fenómeno en la representación dominante de la cultura en el XIX (en cuanto representación cosificada, esto es, escamoteadora del hecho decisivo de que las creaciones del espíritu humano se deben no sólo en su génesis, sino también en su transmisión, a un trabajo social duradero). De ahí, por lo demás, la centralidad del concepto de «fantasmagoría» en la *Obra de los pasajes*: ese trampantojo que es ya la propia mercancía, incluida la cultural, como el propio proceso capitalista en su conjunto.

Sólo que a Benjamin no le interesaba tanto la crítica de algunas de estas objetivaciones fantasmagóricas necesarias (en términos, por ejemplo, de la «crítica de la economía política» de Marx), ni su condición de «falsa consciencia», como *la piel* de ese mundo pletórico de mercancías, el contorno fenoménico de éstas, en el que engaño y promesa se daban, a sus ojos, cita. Benjamin partía, en efecto, en este interés suyo del hecho de que las creencias y formas de vida del siglo pasado, condicionadas por la producción mercantil, eran *transfiguradas sensiblemente en su propia presencia inmediata*. Y eso es lo que él perseguía con su bisturí dialéctico: esta presencia inmediata, un secreto que se daba fenoménicamente, a nivel de piel, a la vez que se reservaba... De ahí que calificara de «fantasmagórico» el brillo del que se rodea la sociedad productora de mercancías: un brillo que si en realidad nada tiene que ver con la «apariencia bella» de la estética idealista, tampoco remite exactamente al carácter de fetiche de la mercancía. Lo que nos pone sobre la pista del carácter idiosincrático del concepto benjaminiano de fantasmagoría, a pesar de su deuda inicial con los conceptos de fetichismo y de cosificación. Porque fantasmagorías son, para Benjamin, las imágenes mágicas del siglo, imágenes desiderativas de su colectivo, con las que éste comprende, a la vez que glorifica y transfigura, tanto lo rudimentario del producto social como las heridas de la ordenación social de la producción. De ahí, por ejemplo, la función transfiguradora de las exposiciones universales. O la forma como el coleccionista borra el carácter de mercan-

cías de las cosas que atesora, transfigurándolas. O el sentido real de los pasajes... Al hilo, claro es, de la imposibilidad, por parte de ese mismo siglo, y en él, de instaurar un orden social nuevo correspondiente a las nuevas posibilidades técnicas. Imposibilidad en la que parece inevitable no descifrar, una vez más, el consabido retorno —eterno— de lo Mismo...

Ahora bien, Benjamin considera asimismo que en el seno de la fantasmagoría late con fuerza la más violenta crítica contra la sociedad. Y que lo transfigurador de la fantasmagoría muta en ilustración, en clarificación, en la consciencia, en fin, de que «la humanidad estará condenada a un miedo mítico en tanto la fantasmagoría tenga un sitio en ella». O puede, al menos, mutar. En el sentido en el que podría bien, a sus ojos, decirse que el siglo trasciende asimismo dialécticamente, en las fantasmagorías de su cultura, el «viejo orden social». Porque, en definitiva, y en cuanto «símbolos de deseos» que son, los paisajes e interiores, las salas de exposición y los panoramas, son también «remanentes, desechos, de un mundo de sueños...». ¿Cómo no definir así, tras dedicar largos años a determinar o incluso fomentar el final de esa cultura que en el siglo XIX celebró la apoteosis de su fantasmagoría, el pensamiento dialéctico en los términos en que Benjamin lo hizo: como «órgano del despertar histórico»? ¿O cómo no sintetizar este punto de vista enfatizando, precisamente, que «la característica, el rasgo que se adviene a la mercancía en cuanto al y por el carácter de fetiche que le es propio impregna a la misma sociedad productora de mercancías, pero no tal y como ella es en sí, sino tal y como se representa y cree comprenderse siempre cuando hace abstracción del hecho de producir precisamente mercancías»⁸?

Tiedemann ha subrayado lo difícilmente integrable de esta aseveración en el discurso marxiano (canónicamente asumido). Porque desde el punto de vista de Marx el carácter de fetiche de la mercancía radicaría, en efecto, en el hecho de que a los hombres los caracteres de su trabajo se les aparecen como lo que son: «relaciones materiales entre las personas y relaciones sociales entre las cosas»⁹. En este sentido, si en el análisis marxiano del capital, y al hilo del mismo, el *quid pro quo* del fetichismo de las mercancías se revela como de naturaleza objetiva, no como fantasmagoría, difícilmente cabría hablar en Marx, como Tiedemann subraya, de abstracción por parte de la sociedad productora de mercancías del hecho de que es tal por otra vía que por la de dejar concretamente de producir mercancías en el tránsito a una formación social superior.

Imposible negar la pertinencia de estas glosas de Tiedemann. Pero el enfoque de Benjamin —cuyo uso del materialismo histórico nunca fue «ortodoxo», ni menos dogmático, como ya hemos ido sugiriendo implícitamente

8. W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, v. 2, loc. cit., X 13a.

9. K. Marx: *Das Kapital* I, en *Marx. Engels. Werke*, 23. Berlín, Dietz, 1969³, p. 87.

te— apunta, en realidad, a —y hunde sus raíces en— otro sitio: a/en su enfoque, no menos idiosincrático, de la relación entre base y sobreestructura: el *locus* clásico, precisamente, de su diferencia más marcada con Adorno y Horkheimer.

Es sabido, en efecto, que los dos «grandes» de la Escuela de Frankfurt encontraron —tras esa *Kehre* de Benjamin al materialismo histórico que tanto propiciaron ellos mismos— un exceso de «materialismo», de «inmediatez», así como una falta de dialecticidad, censurables todos ellos, en los análisis benjaminianos tanto de la obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica, como en sus calas en Baudelaire o en el *exposé Paris, capital del siglo XIX*. Adorno llegó incluso a acusarle de «haberse hecho violencia para pagar al marxismo un tributo que ni a Vd. ni al marxismo le sientan bien»¹⁰. Los reproches podrían ampliarse: un exceso de mecanicismo en la consideración de la relación base/sobreestructura, con la atribución de un poder causal inadmisiblemente de aquélla sobre ésta; un uso metafórico de la categoría de fetiche de la mercancía, etc.

Es posible que algunos de los pasos de la *Obra de los Pasajes*, y, sobre todo, de sus escritos preliminares, pudieran dar (dada la pasión de Benjamin por lo concreto, con la consiguiente impresión apresurada, por otra parte, de inmediatez; dada su obsesión por captar y retener la imagen o figura de la historia en las fijaciones más insignificantes de la vida, en sus desperdicios, por así decirlo...) alguna razón parcial a Adorno y Horkheimer. Con todo, tal vez cupiera buscar mejor la raíz de ese malentendido (el de un supuesto «déficit de interpretación» en Benjamin) en otro sitio. En la ignorancia, por ejemplo, por parte de un Adorno y un Horkheimer que aún no poseían el necesario distanciamiento hermenéutico respecto de Benjamin, del tipo de relación que éste establecía entre ambas instancias. Que no eran, para él, de determinación ni de reflejo, sino de *expresión*. En efecto: «Si la base determina en cierto modo la sobreestructura en el material del pensamiento y de la experiencia, pero esta determinación no es, a su vez, de la naturaleza del simple reflejo, ¿cómo... caracterizarlo entonces? Como expresión de ella. La sobreestructura es expresión de la base. Las condiciones económicas en y bajo las que existe la sociedad se expresan en la sobreestructura; exactamente como a propósito del durmiente un estómago demasiado lleno no encuentra en el contenido del sueño su reflejo, sino su expresión, por mucho que lo determine causalmente»¹¹.

10. Carta de Adorno a Benjamin. N.Y., 10 de noviembre de 1938, *op. cit.*, vol. 2, p. 797.

11. W. Benjamin: *Op. cit.*, K 2, 5. Esta idea cobra vida y es realizada de mil modos y maneras en el cuerpo textual de la *Obra de los Pasajes*. Como recurrente es también en él su explícita formulación programática. Por ejemplo, en N I a, 6: «Marx presenta el nexo causal entre economía y cultura. Pero lo que aquí está en juego es la relación de expresión. Lo que hay que exponer y presentar no es la génesis económica de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. Se trata, en otras palabras, del intento

En esta idiosincrática aceptación del materialismo histórico como canon heurístico o guía de la investigación hunde, en cualquier caso, sus raíces esa fisiognómica materialista capaz de traducir lo exterior a lo interior y de descifrar el todo a partir del detalle y la minucia —de «descubrir en el análisis del pequeño momento particular el cristal del acontecer total»¹²— que en la *Obra de los Pasajes* es final y cabalmente ofrecida como fruto de esa confrontación nada psicologista ni «materialista vulgar» con los complejos culturales del XIX que dio un sentido difícilmente repetible a los últimos —y mejores— años de trabajo de Benjamin. Un trabajo tendente a rescatar los sueños sumergidos, a redimir las fantasías y deseos que laten al otro lado del espejo, tanto en los caracteres expresivos de ese vivir cotidiano en el que somos y estamos como en las grandes objetivaciones artísticas y literarias: esas fantasías que ofician de coágulos del proceso secreto de comunicación entre el potencial expresivo de las necesidades humanas y las condiciones civilizatorias generadas por el capitalismo industrial y su impresionante devenir-mundo: mundo de (nuestra) vida. Y tendente también, en fin, a recortar y de-limitar el proceso económico como *Ur-phänomen* cuya visibilidad toma cuerpo allí donde se expresa. en las mil manifestaciones, incluyendo en ellas las más nimias, las menos atendidas en los catálogos «gloriosos», de ese mundo de vida en trance de totalización...

Sólo que con esta heurística de intención finalmente emancipatoria — toda vez que apunta a la purificación de la cultura, cuyos «bienes» fueron siempre el botín de los vencedores; a la redención del fracaso de lo históricamente sido y negado; a la liberación del proceso de la tradición respecto del poder del mito...— no queda agotado el «marxismo» de Benjamin. Su consumación está, ciertamente, en otros sitios: en esa mirada insólita del ángel de la historia cuya cara está vuelta al pasado y que aquí donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos él ve «una catástrofe única que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a los pies»¹³. Una mirada que rompe, en fin, con los mitos del tiempo lineal y del progreso y al hacerlo se carga de fuerza mesiánica y de ímpetu redentor en un intento, sin duda, único por su excéntrica centralidad, de pensar en nombre de los oprimidos de este mundo, cuya tradición nos enseña que «el estado de

de captar un proceso económico como profenómeno visible, del que todas las manifestaciones vitales de los pasajes (y, en definitiva, del siglo XIX) se derivan». Imposible no relacionar esta relectura benjaminiana del teorema marxiano con la base y de la sobreestructura con la tesis central de la filosofía benjaminiana del lenguaje, articulada en torno al supuesto de que la capa semántica más arcaica, más decisiva, no es la de lo representativo, ni menos la de lo instrumental, sino la de lo expresivo, incluso mimético (en el sentido profundo de nuestra capacidad mimética de percibir y producir semejanzas).

12. W. Benjamin: *Op. cit.*, N 2, 6.

13. W. Benjamin: «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, *loc. cit.*, p. 183.

14. *Op., cit.*, p. 182.

excepción en que vivimos es la regla»¹⁴, sencillamente lo impensable. Al menos en el marco tradicionalmente optimista, progresista y empapado de teodicea laica en el que a la vez que sitúa su pensar inicia su desplazamiento...

...camino de esa consciencia crítico-radical desde la que él mismo podrá acabar definiendo como catástrofe, como «la» catástrofe, el que «todo siga así», o desde la que Adorno y Horkheimer terminarán razonando, en clave altamente benjaminiana, la imposibilidad de emancipación en nuestro mundo de vida —ese mundo que sólo se muestra como es, es decir, en su distorsión y negatividad, a la luz que sobre él puede arrojar, y sólo ella, la redención¹⁵— sin «una ruptura del continuo histórico». Continuo que a la vez, por cierto, que enmascara su atroz verdad con las promesas de un futuro «mejor», conlleva el olvido oprobioso del mal sido y por lo tanto vivo, ese mal, precisamente, frente al que siempre tendrán que afirmarse, con la brasa de la indignación y «la débil fuerza mesiánica de que es portadora cada generación»¹⁶ los ideales emancipatorios.

Jacobo MUÑOZ
(U.C.M.)

15. Cfr. el último párrafo (el 153) de *Minima Moralia*, de Th. W. Adorno. (Hay trad. cast. de J. Chamorro, Madrid, Taurus, 1987.

16. J. R. Capella: «El Tiempo Mesiánico en el último Benjamin», *Mientras Tanto*, 44, 1991, p. 59. En este original y vigoroso trabajo Juan Ramón Capella reconstruye la fuerza reactivadora de la aportación metafísica del Benjamin de las *Tesis* al «marxismo movimiento» en términos de (presunto) robustecimiento de «una cultura emancipatoria *desligada* de la concepción del mundo del poder (social, cultural, económico, político, jurídico: visto en una pieza) dominante».