

La ampliación del concepto de experiencia en Benjamin: de Kant al surrealismo

Florencia Abadi
(UBA, CONICET)

1. Introducción

En 1917 Walter Benjamin escribe “Sobre el programa de la filosofía venidera”, donde realiza una crítica radical al concepto kantiano de experiencia. Este recibe diversas caracterizaciones –todas negativas– a lo largo del texto: experiencia “de grado inferior” o “de grado cero”, experiencia “desnuda”, “primitiva”, “de peso metafísico bajo”, con un “mínimo de significado”, “superficial”. Esta impugnación de ese concepto de experiencia aparece estrechamente ligada con la centralidad del sujeto en la teoría del conocimiento de Kant. Como “programa” para la filosofía por venir, Benjamin propone *ampliar* dicha noción, de modo que abarque no solo la ciencia físico-matemática, sino también otros ámbitos, especialmente la religión. Sin embargo, no continúa ocupándose de este problema en los años siguientes. Desde 1918 hasta mediados de la década de 1920 se dedica, principalmente, a elaborar una fundamentación de la crítica de arte, que no incluye en absoluto el concepto de experiencia. Será recién bajo el influjo del surrealismo que podemos encontrar algunos pasos en aquella dirección. En efecto, el surrealismo ofrece a Benjamin elementos para desarrollar tal ampliación del concepto de experiencia, y lo hace precisamente a partir de una transformación de la idea de sujeto. Esta es caracterizada por Benjamin como un “aflojamiento del yo” [*Lockerung des Ich*]. En esta clave, nos proponemos realizar una lectura de “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, de 1929, y también de “*Traumkitsch. Glosa sobre el surrealismo*”, de 1925. Sostenemos que estos textos deben leerse como respuesta a las exigencias del *Programa*, donde el planteo teórico denuncia un saqueo de la experiencia por parte de la Ilustración, en contraste con una destrucción o empobrecimiento de la experiencia en relación con la Primera Guerra o con los *shocks* de la gran ciudad, como ocurre por ejemplo en “El narrador” (1932 / 1933), en “Experiencia y pobreza” (1933), y otros. Asimismo, mostramos que los vínculos conceptuales que Benjamin realiza a partir del

193

DICIEMBRE
2015

surrealismo –entre cuerpo, inervación, ebriedad, sueño, despertar, iluminación profana– permiten observar no sólo una recusación implícita de la noción de experiencia de Kant, sino también de su idea de libertad (e incluso de contemplación estética). Nuestro recorrido sigue los siguientes pasos: 1) una exposición de la crítica al concepto kantiano de experiencia y su relación con el papel del sujeto y 2) un análisis de los textos mencionados en torno al surrealismo como respuesta a aquel problema. Asimismo, señalamos discontinuidades entre ambos planteos, que responden a transformaciones del pensamiento de Benjamin en el tiempo transcurrido –especialmente, el paso de un concepto de conocimiento vinculado con la religión a uno vinculado con la acción política–.

2. La crítica a las nociones kantianas de experiencia y de sujeto

Benjamin inicia la redacción del *Programa* con veinticinco años de edad, mientras se debate en torno al tema de su tesis doctoral. Por esa época, planifica escribir su disertación sobre la filosofía kantiana. Insiste en que la filosofía debe continuar el camino de la crítica kantiana del conocimiento, precisamente en la medida en que considera que Kant, junto con Platón, ha sido el único filósofo que se ha ocupado del problema de la justificación del conocimiento.¹ Sin embargo, a esta declaración sigue una serie de críticas a la teoría del conocimiento kantiano, especialmente una recusación de su concepto de experiencia y de la centralidad que otorga al sujeto en el proceso cognoscitivo. El ejercicio que Benjamin propone es, entonces, evaluar qué elementos del pensamiento kantiano deberían preservarse, cuáles transformarse, y cuáles rechazarse, en pos de la construcción de la filosofía venidera. El término “programa” se opone al de “dogma”:² se trata de repensar la filosofía kantiana en el marco de un nuevo contexto, no de afirmarla como credo.

194

DICIEMBRE
2015

Al comienzo de su exposición, Benjamin establece que el problema de toda teoría del conocimiento supone dos cuestiones: 1) la certeza del conocimiento, que es lo permanente, ya que hace referencia a su validez intemporal 2) la dignidad de la experiencia, que es pasajera, temporal. La primera se desarolla exitosamente en la

¹ Cf. Benjamin (1991, II/1: 157). En el intercambio epistolar de fines de 1917 con Gershom Scholem aparecen varias afirmaciones en la misma dirección, cf. Benjamin (1966).

² Benjamin contrapone estos dos términos en una carta a Ludwig Strauss de 1912, al referirse al modo en que se leía a Hegel en el círculo liderado por Gustav Wyneken: “als Programm, nicht als Dogma!” (1995-2000, p. 70).

obra de Kant, mientras que la segunda fracasa. El criterio de la certeza es definido como “la unidad sistemática o la verdad” (1991, II/1: 158). Benjamin considera que si bien Kant consigue realizar un admirable sistema de justificación de la validez del conocimiento, no incorpora la temporalidad de la experiencia, y en definitiva, su concepto de experiencia, y con ello de realidad, resulta estéril para la filosofía venidera.

Hemos mencionado las diversas caracterizaciones negativas que recibe el concepto de experiencia en el texto: experiencia “de grado inferior” o “de grado cero”, “de peso metafísico bajo”, “superficial”, etc. El único significado que habría podido conservar sería, precisamente, la certeza. En tanto “visión del mundo” [*Weltanschauung*], la experiencia kantiana estuvo limitada sobre todo por razones históricas, ya que no habría podido escapar a las carencias de la Ilustración. Según Benjamin, la concepción ilustrada de la experiencia, cuyos rasgos principales comparte con la modernidad en general, presenta la experiencia como carente de contenido: “La Ilustración no reconocía autoridades; pero no en el sentido de tener que subordinarse a ellas sin crítica, sino en tanto que fuerzas espirituales [*geistige Mächte*] que pudieran dar a la experiencia un gran contenido”; en ello consiste la “ceguera religiosa e histórica de la Ilustración” (*id.*: 158-159).³ Lo religioso se constituye entonces en cifra de aquel contenido ausente en el concepto moderno de experiencia. En ese sentido, Benjamin considera fundamental *ampliar* la noción de experiencia de modo que pueda abarcar la religión.

195

DICIEMBRE
2015

Para apoyar esta interpretación de Kant y de su concepto de experiencia, Benjamin se basa en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783), escritos con el objetivo de hacer más comprensibles las tesis formuladas en la *Crítica de la razón pura* (cuya dificultad parecía haber condenado la obra al silencio). Benjamin sostiene que allí Kant busca extraer los principios de la experiencia de la ciencia físico-matemática, en detrimento de la riqueza de su concepto de experiencia, y por tanto de una verdadera metafísica. Sin embargo, a su vez considera que en la *Crítica de la razón pura* no se produce una efectiva identificación de los objetos de las ciencias con el concepto de experiencia. En esta

³ Salvo ligeras modificaciones, para las citas de este escrito seguimos la traducción de J. Navarro Pérez, en: Benjamin, W., *Obras*, II, 1, Madrid, Abada, 2007, pp. 162-175.

dirección, afirma que “los neokantianos” condujeron la interpretación de Kant en el sentido de una tal identificación, es decir, resolvieron la ambivalencia kantiana de un modo contrario a las pretensiones benjaminianas.

El concepto de experiencia implica una cuestión de gran alcance: un posicionamiento frente a la metafísica. Tal como se colige de este programa, una experiencia de grado inferior implica una realidad [*Wirklichkeit*] de grado inferior. Pero Benjamin cree que, en aquellas tensiones inherentes al sistema kantiano, puede rescatarse una potencia metafísica que ha quedado coartada por algunos supuestos de su teoría del conocimiento, precisamente de carácter metafísico, pero estériles. Benjamin vacila –“Kant no discutió nunca la posibilidad de la metafísica” (1991, II/1: 160)– y remite a párrafos de la *KrV* en que se abre, según él, la posibilidad de una “metafísica de la naturaleza”.⁴ Pero ciertos *elementos metafísicos primitivos*, rudimentarios, que se introducen en la teoría del conocimiento hacen de ésta una mitología carente de profundidad. Estos elementos son: 1) “la concepción [...] del conocimiento como una relación entre ciertos sujetos y objetos, o entre un cierto sujeto y un objeto” y 2) “la relación [...] entre el conocimiento y la experiencia con la conciencia empírica del hombre” (*id.*: 161). Aquello que aún resta como tarea consiste en eliminar el carácter subjetivo de la conciencia conociadora. La eliminación del carácter objetivo de la cosa en sí estaría ya consumada por Kant y los neokantianos de Marburgo. Pero el sujeto ha permanecido, perturbando así una concepción auténtica del conocimiento. En la teoría del conocimiento de Kant operaría “aún sublimada” la idea de un “yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base” (*id.*: 161). Y esto a pesar del carácter trascendental del sujeto. Según Benjamin, esa trascendentalidad debe desembarazarse de todas las “vestiduras del sujeto”.

⁴ Kant, *Kritik...A* 841/ B 869. Esta cuestión, que aquí aparece apenas esbozada, encuentra un desarrollo más profundo en un fragmento escrito por Benjamin también en 1917, meses antes del *Programa*, editado bajo el título “Sobre la percepción” [*Über die Wahrnehmung*]. Allí afirma que la célebre oposición de Kant a la metafísica, que lo conduce a afirmar una dependencia de las categorías respecto de las intuiciones sensibles para el conocimiento de la naturaleza, no impide a Kant rescatar un sentido válido de metafísica: el de una metafísica de la naturaleza como constitución apriorística de sus objetos [*Naturdinge*]. En consonancia con lo que afirma en el *Programa*, Benjamin sostiene aquí que “es posible preservar las más elevadas condiciones del conocimiento que ha ofrecido Kant y rechazar sin embargo su interpretación gnoseológica de la estructura del conocimiento de la naturaleza o la de la experiencia” (GS VI, p. 33).

Eliminando estos elementos, surgiría un nuevo concepto de experiencia y una nueva visión del mundo, cuyo marco debe ser, a pesar de las críticas, el sistema kantiano:

De este modo, queda planteada la principal exigencia a la filosofía del presente [...]: acometer, *bajo la típica que se corresponde al pensamiento kantiano, la fundamentación epistemológica de un concepto superior de la experiencia*. Y el tema de la filosofía que se espera consistirá en mostrar en el sistema kantiano una típica que se halle en condiciones de hacer justicia a una experiencia superior (*id.*: 161, énfasis agregado).

La típica del sistema de Kant comprende los conceptos del entendimiento, las ideas de la razón y el principio de finalidad de la facultad de juzgar, capaz de conciliar las esferas de lo fenoménico y lo nouménico, de la naturaleza y la libertad. El neokantismo de Marburgo, afirma Benjamin, ya ha dado un paso en la dirección deseada: ha eliminado la diferencia entre intuición y entendimiento (que es un rudimento metafísico) e incluso toda la doctrina de las facultades. Es decir que ha contribuido a la transformación del concepto de conocimiento, pero sin ampliar el de experiencia.

197

DICIEMBRE
2015

Benjamin introduce un tercer elemento fundamental que debe reelaborarse de la tradición kantiana (además del sujeto y la experiencia): el lenguaje. En ese sentido, no es llamativa la referencia a J. G. Hamann, cuyas críticas a Kant respecto del olvido de la dimensión del lenguaje reivindica.⁵ Como señala Gary Smith, “Benjamin revive el desacuerdo de Hamann con la epistemología de Kant y lo emplea, *mutatis mutandis*, contra la crítica del conocimiento neokantiana” (1989: 17); es decir: Benjamin no repite a Hamann contra Kant, sino que está discutiendo con los neokantianos (especialmente con Hermann Cohen) el camino que debe tomar la transformación de Kant. Benjamin juzgaba que la filosofía del lenguaje era indisociable de las especulaciones sobre el conocimiento. En el ámbito del lenguaje encuentra la ansiada “neutralidad” [*Neutralität*] respecto de esa dicotomía entre sujeto y objeto, capaz de fundar un conocimiento *autónomo*. La concepción del lenguaje que permite tal cosa no se desarrolla en el *Programa*, pero se encontraba ya esbozada en “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre” (1916): allí el lenguaje consiste en el *Medium*

⁵ GS II, 1, p. 168.

(ámbito) del conocimiento y no en un instrumento de comunicación del sujeto. Y según afirma en un fragmento próximo, la filosofía es “experiencia absoluta deducida de manera sistemático-simbólica como lenguaje” (1991, VI: 37). Esta relación del lenguaje con la experiencia desplaza a la conciencia empírica como fundamento del conocimiento.

La crítica a la conciencia empírica presenta un rasgo particularmente sugerente en relación con nuestro recorrido hacia el surrealismo: la recusación de ésta a partir del mito y la locura. En un pasaje muy elocuente, Benjamin afirma que la representación del conocimiento vinculada a un yo individual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y, a partir de allí, forma sus representaciones

es pura mitología y, en lo que hace a su verdad, vale tanto como cualquier otra mitología epistemológica [*Erkenntnismythologie*]. Sabemos que los pueblos primitivos de la denominada etapa preanimista se identificaban con animales y plantas sagrados, y se denominaban como ellos; sabemos bien que hay locos que se identifican parcialmente con los objetos de su percepción y que por tanto dejan de ser en su respecto ‘ob-jecta’, algo colocado enfrente; sabemos de enfermos que no relacionan las sensaciones producidas por sus propios cuerpos consigo mismos, sino que las refieren a otras entidades, y de videntes que afirman recibir las percepciones de los otros como si fueran suyas. La concepción habitual que se practica del conocimiento sensorial (y espiritual), tanto en nuestra época como en las épocas kantiana y prekantiana, es pura mitología tanto como las mencionadas (1991, II/1: 161-162).

198

DICIEMBRE
2015

Así como la mitología expresa aquí el aspecto fabulesco, el cotejo con la locura denuncia el carácter “enfermo” de estas concepciones: la conciencia empírica conocedora es para Benjamin una especie de la conciencia demente, alienada. Gershom Scholem menciona que Benjamin colecciónaba libros sobre enfermedades mentales, en los que encontraba “material para las más profundas consideraciones sobre la arquitectura de los sistemas en general y la naturaleza de la asociación, en la que el pensamiento y la fantasía se relacionaban entre sí de la misma manera que la salud mental y la enfermedad” (2003: 12). En este sentido, el pasaje citado no debería interpretarse como un rechazo de la fantasía o incluso de la alucinación. Estas son consideradas, en cambio, como productivas para pensar la noción de experiencia que

debe construirse. Relata Scholem: “Ya en Suiza [...] me habló de la ampliación de la experiencia humana a través de las alucinaciones, cuyo contenido, en cualquier caso, no podría ser aprehendido mediante el término «ilusión»” (1987: 71). El término “ilusión” [*Schein*] alude probablemente a la dialéctica trascendental de Kant, y su recusación a un supuesto reduccionista en su base. En este contexto, se entiende la aclaración de Scholem de que el uso del *hashish* por parte de Benjamin no se explica por una afición a los narcóticos. En el *Programa*, Benjamin afirma que existen “gradaciones” en la conciencia, y exige un criterio para determinar la diferencia de valor entre sus diferentes tipos: “Delimitar el criterio verdadero de la diferencia de valor entre diversas clases de conciencia constituirá sin duda una de las tareas más altas de la filosofía venidera” (1991, II/1: 162). En esta dirección analizamos aquí el enriquecimiento del concepto de experiencia a partir de la aproximación al movimiento surrealista y a sus nociones de *ebriedad* y de *sueño*, en clara sintonía con una reivindicación del ámbito imaginario o alucinatorio de la fantasía. La cuestión del mito, cuya importancia filosófica descubre Benjamin por esos años, será también decisiva en su interés por el movimiento surrealista.⁶

Para terminar, cabe hacer algunas aclaraciones respecto del significado de la esfera religiosa. El “apéndice” del *Programa*, escrito en marzo de 1918 (unos cuatro meses después que la parte principal del escrito), se propone esclarecer precisamente el papel de esta esfera y su relación con la filosofía. La metafísica legítima vincula, según Benjamin, la totalidad de la experiencia con el *concepto* de Dios.⁷ A menudo se ha señalado la exigencia de Benjamin de incluir a la experiencia religiosa en la esfera del conocimiento; menos se ha destacado que tal inclusión refiere a una relación auténtica entre la filosofía y la *teoría* de la religión (no la religión en sí). La filosofía, hemos visto, refiere siempre al conocimiento: “[t]oda la filosofía se divide en teoría del conocimiento y metafísica, o, expresado en términos kantianos, en una parte crítica y una parte dogmática” (1991, II/1: 169). Pero –Benjamin aclara– la crítica está *virtualmente* contenida en la metafísica. En sentido estricto, no hay un límite real entre

⁶ Específicamente entre los años 1915 y 1917, cuando Benjamin realiza sus estudios en Múnich, donde cursa un seminario privado sobre mitología comparada y etnología precolombina con el profesor Walter Lehmann. Sobre la cuestión del mito en la obra de Benjamin, que la atraviesa con diversas modulaciones, véase: Menninghaus (1986).

⁷ GS II, 1, p. 164.

filosofía y ciencia. Hacia el final del *Programa* afirma: “La experiencia es la multiplicidad continua y unitaria del conocimiento”.⁸

El balance, en conclusión, es el siguiente: de la filosofía de Kant debe rechazarse la noción de sujeto en el ámbito del conocimiento; debe conservarse “la tricotomía del sistema kantiano” (id.: 165), junto al legado más importante: un sistema que aborda el problema de la justificación del conocimiento, mediante ideas capaces de simbolizar la unidad sistemática de la esfera cognoscitiva. Finalmente, debe modificarse el concepto de experiencia, y por tanto el de metafísica, para ponerlo en relación con su teoría del conocimiento –si bien la tabla de categorías debe ser revisada por completo, y puesta en relación con una reflexión sobre su carácter lingüístico–.

3. El “espacio del cuerpo y de la imagen”: el surrealismo y la ampliación de la experiencia

Luego de escribir el *Programa*, Benjamin dedica la mayor parte de su energía a llevar a cabo una fundamentación de la crítica de arte como esfera de conocimiento.⁹ La cuestión de la ampliación de la experiencia queda entonces en suspenso: Benjamin sigue pensando la cuestión del lenguaje a partir del Romanticismo, sigue ejerciendo una dura crítica a la intencionalidad del sujeto en todos sus escritos –especialmente en el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*– pero esta no es vinculada con la necesidad de ampliar el concepto de experiencia. Será recién en 1929, en el ensayo sobre el surrealismo, –y luego del “giro” que implica en su producción *Calle de dirección única* (1928)– donde retorna, al menos tangencialmente, a aquella cuestión.

200

DICIEMBRE
2015

El surrealismo no es concebido aquí como un movimiento artístico. Se trata más bien, según sus propias pretensiones, de impulsar la ampliación de la experiencia en todo aquello que involucra la relación del hombre con el mundo. Una vez más, la posibilidad de producir tal transformación está vinculada con la erradicación de la conciencia empírica individual y con una reflexión sobre las diversas “gradaciones” al interior de la conciencia. En este sentido, será la embriaguez [*Rausch*] surrealista

⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁹ En 1918 entrega a la Universidad de Berna su tesis doctoral –*El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*–; y luego, durante la primera mitad de la década del 20’, escribe *Las afinidades electivas de Goethe* y *El origen del drama barroco alemán*, en que continúa con la construcción de una teoría de la crítica de arte.

aquella que permita la disolución del sujeto individual y la adquisición de una auténtica experiencia:

este aflojamiento del yo en la embriaguez es, al mismo tiempo, la experiencia viva y tan fecunda que hizo salir a estas personas [los surrealistas] del hechizo de la embriaguez en cuanto tal. No es éste sin duda el lugar para describir la experiencia de los surrealistas en todo su alcance. Pero quien ha comprendido que los textos adscritos a este círculo no son literatura, sino otras cosas (manifestación, consigna, documento, *bluff*, o, si se quiere, falsificación), también ha comprendido que *aquí se habla literalmente de experiencias*, y no de teorías; y mucho menos aún, de fantasmas (1991, II/1: 297, énfasis agregado).

La combinación surrealista de lo onírico, lo mágico, lo maravilloso, la telepatía, la hipnosis y, en general, la experimentación con los estados alterados de la conciencia – conducida con una actitud cognoscitiva, dialéctica, y no con aquella que permanece en el “hechizo de la embriaguez”– habría contribuido a desarrollar una experiencia capaz de “aflojar” la individualidad del yo y romper los límites de lo conocido. El método surrealista del automatismo en la escritura, que recogía en parte las prácticas espiritistas, encontraba su sentido menos en la relación con un más allá (los “fantasmas”) que en la posibilidad de expresar lo inconsciente, cuyo médium sería este proceso. La dialéctica de la embriaguez se constituye entonces en el centro neurálgico de una experiencia enriquecida. La ebriedad tiene la capacidad de colaborar en un proceso que conduzca a la organización, así como el sueño puede promover el despertar revolucionario: el sueño y las drogas son sólo una parte de este planteo. El objetivo último es ampliar el conocimiento con el material extraído al inconsciente.

201

DICIEMBRE
2015

En contraste con el *Programa*, donde la ampliación de la experiencia implicaba la incorporación de la esfera religiosa al conocimiento, aquí se habla de “iluminación profana” [*profane Erleuchtung*]. La iluminación profana, de inspiración *materialista* y *antropológica*, se presenta como una superación de la “iluminación religiosa”: ya no se trata de la inclusión de la esfera religiosa en el conocimiento, sino más bien de vincular conocimiento y política. El conocimiento auténtico debe transformarse en acción, una acción enraizada en el *cuerpo*.

En este sentido, Benjamin se refiere aquí al “espacio del cuerpo y de la imagen” [*ein Leib- und Bildraum*]. Esta noción constituye el origen de la reflexión benjaminiana sobre la imagen; la fórmula “imagen dialéctica” aún no ha aparecido y las características asignadas a la imagen se asocian al cuerpo con una nitidez mucho mayor que en la producción de la década del ‘30. No se trata aquí de un contenido latente que se actualiza en el recuerdo, sino de imágenes que descargan sus fuerzas revolucionarias en un *cuerpo colectivo*. Así, en la “iluminación profana” el cuerpo y la imagen se conjugan, y esta puede superar la escisión entre teoría y praxis:

sólo una vez que el cuerpo y el espacio de la imagen se conjugan en [la iluminación profana] con tal profundidad que la tensión revolucionaria se convierte en inervación [*Innervation*] corporal colectiva, y las inervaciones corporales del colectivo se convierten en descarga revolucionaria, la realidad se puede superar a sí misma hasta el punto que exige el *Manifiesto comunista*.¹⁰

Benjamin contrapone este “espacio del cuerpo y de la imagen”, ligado al surrealismo, a otro tipo particular de imágenes: aquellas que utiliza la inteligencia burguesa de izquierda en sus programas políticos. En dos fragmentos especialmente –que citamos a continuación– se evidencia la contraposición mencionada:

¿Pues cuál es el programa de los partidos burgueses? Un primaveral poema malo, atiborrado de comparaciones hasta el punto de reventar. De este modo, en efecto, el socialista ve ese “futuro mejor de nuestros hijos y nietos”, en que todos actúen “como si fueran ángeles”, todos tengan tanto “como si fueran ricos” y todos vivan “como si fueran libres”. Pero de ángeles, riqueza y libertad ni rastro. Y es que eso sólo son imágenes. ¿Y cuál será el vasto repertorio de *imágenes* de esos poetas de asamblea socialdemócrata, cuál será su *gradus ad parnassum*? El optimismo. ¡Qué otro en cambio es el aire que se respira en el escrito de Naville [*Le révolution et les intellectuels*], que hace de la “organización del pesimismo” la exigencia del día! (1991, II/1: 308)¹¹

¹⁰ *Ibid.*, p. 310.

¹¹ Para las citas de este texto utilizamos la traducción de J. Navarro Pérez en: Benjamin (2007), ligeramente modificada cuando lo consideramos apropiado.

Organizar el pesimismo no significa otra cosa que expulsar la metáfora moral de la política y, a su vez, descubrir en el ámbito de la acción política el pleno ámbito de las imágenes [*hundertprozentiges Bildraum*]. Este ámbito de imágenes no se puede medir ya contemplativamente (*id.*: 309).

Las imágenes que utiliza la burguesía de izquierda carecen para Benjamin de contenido histórico, constituyen un ideal vacío, están allí “delante” para ser meramente contempladas. Aquello que las motiva es el optimismo: una confianza en el futuro de la humanidad. El conocimiento debe desterrar esta imaginería optimista y contemplativa, incapaz de transformarse en acción. Tales imágenes son caracterizadas a partir de la figura retórica de la *comparación*, que dice tomar del tratamiento de Louis Aragon en su *Traité du style*, aparecido inmediatamente antes, en 1928. Aragon contrapone la comparación a la imagen en el contexto del estilo literario; Benjamin se propone ampliar esta distinción al ámbito de la política. (Cabe señalar que antes de Aragon, André Breton había distinguido entre comparación e imagen en el *Primer Manifiesto Surrealista*, de 1924.¹²) La política en tanto organización del pesimismo se encuentra ligada con un espacio de la imagen que se distingue de la metáfora –la cual posee una comparación tácita–, que arranca a la imagen de la distancia contemplativa y la fusiona con el cuerpo y con la acción. Benjamin se refiere entonces a una imagen “plena”, “ciento por ciento” [*hundertprozentig*], perteneciente plenamente al *Bildraum*. El “espacio de la imagen” debe funcionar como “inervación” del cuerpo colectivo: de los estímulos de este tejido nervioso provendría la acción política.

¿Por qué el surrealismo estaría en condiciones de generar este tipo de imágenes, de ampliar la experiencia y el conocimiento de tal modo que este pueda conducir a la acción política requerida? La insistencia en las imágenes oníricas no promete a primera vista una transición a la vía política. Tanto en este escrito de 1929 como en el breve “*Traumkitsch. Glosa sobre el surrealismo*” (1925), Benjamin distingue la

203

DICIEMBRE
2015

¹² Allí Breton retrotrae esta distinción a Pierre Reverdy, cuyas ideas al respecto cita: “La imagen [...] no puede nacer de una comparación, sino del acercamiento de dos realidades más o menos alejadas. Cuanto más distantes y precisas sean las relaciones entre las dos realidades que se ponen en contacto, más intensa será la imagen y tendrá más fuerza emotiva y realidad poética” (*cf.* Breton, 1965: 36). A partir de allí Breton atribuye a la imagen algunas características que guardan una notable afinidad con el análisis benjamíniano de la imagen: dicha aproximación de elementos lejanos se produce de manera inconsciente, fortuita e involuntaria, y produce una *chispa* que se obtiene “de la diferencia de potencial entre los dos conductores. Cuando esta diferencia es mínima, como pasa en la comparación, la chispa no se produce” (*id.*: 52).

concepción surrealista del sueño de la romántica. Esta contraposición con el Romanticismo otorga a la concepción surrealista las características que permiten responder esa pregunta, precisamente en la medida que la separa de la noción de *sujeto*.¹³ El Romanticismo es vinculado con lo *subjetivo*, en contraste el surrealismo que sustentaría una visión de lo onírico estrechamente ligada al mundo *objetivo* y material. Benjamin afirma que mientras el Romanticismo concibe el sueño como medio para una investigación del alma humana, el tratamiento surrealista busca “penetrar en el corazón de las cosas obsoletas” (1991, II/2: 621),¹⁴ de los productos desechados por la técnica, de los vestidos pasados de moda, de lo “antiquado”. En el mundo de la técnica, de la reproducción de objetos y de imágenes, el sueño ha dejado de ser la “azul lejanía” de los románticos y ha devenido una “gris capa de polvo sobre las cosas” (*id.*: 620). Benjamin sugiere así que, en contraposición con los románticos, que buscaban en el sueño una huida de la realidad, los surrealistas prueban la explosiva fusión entre sueño y realidad. Mientras el Romanticismo subraya lo enigmático, el surrealismo “lo reencuentra en lo cotidiano” mediante una “óptica dialéctica” (1991, II/1: 307). De allí su rescate de los objetos *kitsch*, concepto definido por Benjamin como “la cara que la cosa ofrece al sueño” (1991, II/2: 620). Estos encarnan no sólo el estado de ensueño que define al capitalismo y a sus fuerzas míticas, sino también la fuente de una energía revolucionaria sepultada entre los desechos de la cultura de masas, y que los define como algo más que falsificaciones de sus correspondientes modelos en la alta cultura. La observación dialéctica tendría entonces la virtud de descubrir en esos objetos relegados por el avance tecnológico la fuente de un conocimiento histórico que puede operar como antídoto frente al mito del progreso capitalista.

204

DICIEMBRE
2015

El énfasis en el carácter profano de este conocimiento y su vinculación con el mundo material y objetivo coloca a este movimiento en condiciones de ampliar la experiencia a la política. La relación del surrealismo con las cosas está en la base de su politización:

¹³ Resulta interesante, sin embargo, observar la importancia que el surrealismo, y especialmente Breton, atribuyó al Romanticismo como antecedente directo de sus concepciones. Al respecto, puede verse: Löwy (2006: 19-34).

¹⁴ Para las citas de este escrito, utilizamos la traducción de R. Ibarlucía en: Ibarlucía (1998).

Pues, hasta que llegaron estos visionarios e intérpretes de signos, aún nadie se había dado cuenta de que la miseria, no sólo la social, sino también la miseria arquitectónica, o la miseria del interior, de las cosas esclavizadas y esclavizantes, se transforman en nihilismo revolucionario (1991, II/1: 299).

La miseria material puede ser “inervada” en el *Bildraum* y transformada en acción. La *physis* que se organiza en la técnica, plagada de imágenes, genera una realidad objetiva y política. Benjamin inscribe esta concepción dentro de lo que denomina “materialismo antropológico” –cuya tradición remonta a Johann Peter Hebel, Büchner, Nietzsche y Rimbaud–, en contraste con lo que considera el “materialismo metafísico” –Karl Vogt y Nikolai Bujarin–. Este materialismo, puede adivinarse, no era aquel al que adscribía Adorno, quien le reprocha: “todos los puntos en los que, a pesar de la más fundamental y concreta coincidencia, difiero de usted, pueden agruparse bajo el título de un *materialismo antropológico* al que no puedo adherirme. Parece como si para usted la medida de la concreción fuera el cuerpo humano” (Adorno; Benjamin, 1998: 15).

La “iluminación profana”, que aquí adquiere el máximo estatuto gnoseológico, percibe el sueño en que están sumidas no sólo las personas sino, fundamentalmente, las cosas; pues logra acceder a la capa onírica que las envuelve. Si el poeta surrealista Saint-Paul Roux colocó, como recuerda Benjamin (y antes Breton), un cartel en su puerta mientras dormía que anunciaba “Le poète travaille”, Benjamin busca llevar esa misma actitud a la filosofía: también el filósofo trabaja mientras duerme, sólo que habrá de continuar su trabajo durante la vigilia, mediante la interpretación de ese material, en el momento en que se “restriega los ojos”, es decir, cuando aún no ha perdido el contacto con el material onírico. Se trata “un particular entrecruzamiento dialéctico que una mente romántica jamás y en ningún caso podría apropiarse” (1991, II/1, p 307).

205

DICIEMBRE
2015

En el marco de esta politización, el surrealismo está atravesado por la dialéctica entre *revuelta* y *revolución*, es decir, entre el impulso anarquista de la libertad y la disciplina comunista. Puede señalarse cierta ambivalencia de Benjamin entre el abordaje del surrealismo como síntesis de esa dialéctica y la comprensión de éste solamente a partir del componente anarquista. El objetivo es, según enuncia, “ganar

las fuerzas de la embriaguez para el servicio de la revolución” (*id.*: 307). Pero él mismo se pregunta si el empeño surrealista en reconciliar el componente anárquico con el servicio a la revolución puede lograrse con un énfasis tan marcado en el primer elemento; y vacila en otorgar a sus producciones una cabal comprensión dialéctica de la iluminación profana: “esta concreta iluminación profana no siempre ha encontrado al surrealismo a su altura [...] y precisamente los escritos que la proclaman con más fuerza (el incomparable *Paysan de Paris* de Aragon y *Nadja* de Breton) tienen unas carencias muy molestas” (*id.*: 297). Lo que no puede dudarse es que el propio Benjamin apuesta por una combinación de ambos momentos, en que las energías del primero sean dirigidas hacia una “organización” (del pesimismo) en el segundo. Pues atender sólo al impulso de la revuelta significaría “renunciar a la preparación disciplinada de la revolución en beneficio de una mera praxis oscilante entre ejercicio y festejo anticipado” (*id.*: 307). En este sentido, su escrito de 1929, con un claro sesgo anarquista, no debería ser leído unilateralmente a partir de ese elemento. La experiencia radical de la revuelta debe unirse con una de carácter constructivo, incluso dictatorial, orientada hacia la revolución. Las lecturas críticas que ponen el acento en el aspecto destructivo, anarquista, de la propuesta de Benjamin –por ejemplo la de Michael Löwy (1997)–, relegan este aspecto de sus reflexiones en torno a la acción política.

206

DICIEMBRE
2015

Cabe agregar que la reflexión sobre la idea de libertad de los surrealistas responde también a las exigencias del *Programa*, donde se afirmaba que la transformación del concepto de experiencia acarrea modificaciones en el ámbito moral:

Pero también aquí debemos subrayar que todo el conjunto de la ética no puede reducirse al concepto de moralidad que tienen la Ilustración, Kant y los kantianos, así como el conjunto de la metafísica tampoco se reduce en absoluto a lo que ellos llaman experiencia. Por eso, con un nuevo concepto de conocimiento se transformará decisivamente no sólo el concepto de experiencia, sino también el de libertad (1991, II/ 1: 165).

Al comienzo del escrito sobre el surrealismo, Benjamin reivindica el valor de la mirada de un alemán sobre el movimiento surrealista francés no sólo en tanto ella goza de una distancia adecuada, sino también porque el alemán se encuentra familiarizado con “la crisis del concepto humanista de libertad” (1991, II/1: 295). A este concepto

humanista, Benjamin opone otro de sesgo anarquista, que atribuye al surrealismo: “Un concepto radical de libertad no lo ha habido en Europa desde Bakunin. Los surrealistas lo tienen. Ellos son los primeros en liquidar el esclerótico ideal moralista, humanista y liberal de libertad” (*id.*: 306). Esta libertad supone la realización de sacrificios, pero implica, en cambio, una liberación en todos los aspectos, sin limitación. La concepción de Bakunin es radical en su afirmación de la libertad en tanto impulso natural del hombre a rebelarse e ir más allá de todo límite, y a su vez en la tesis de la sociedad como único medio en que esta libertad se alcanza (Bakunin, 1972). La interpretación de esta nueva concepción de la libertad se apoya en gran medida en aquellos poetas que considera precursores y representantes tempranos del surrealismo, Rimbaud, Lautréamont, Apollinaire. Benjamin rescata de ellos, ante todo, su reivindicación del mal y su insurrección frente al catolicismo. La praxis política de la burguesía de izquierda está determinada en cambio por una moral idealista, y rechaza toda radicalidad de la libertad en la vida empírica (Benjamin subraya que precisamente este rechazo condujo al surrealismo a inclinarse al comunismo hacia 1925). De este modo, la burguesía de izquierda coloca la plena libertad en un *sujeto* independiente de las estructuras sociales. Contra esto, Benjamin formula y responde la pregunta de Naville por los presupuestos de la revolución: “¿dónde se encuentran los presupuestos [*Voraussetzungen*] de la revolución? ¿En el cambio de la mentalidad o en las condiciones exteriores de la situación? Esta es la pregunta cardinal que determina la relación entre política y moral, y que no tolera encubrimiento alguno” (1991, II/1: 308). La modificación de la actitud interna es la respuesta *religiosa* y *moralista*; mientras que la precedencia del cambio de las circunstancias exteriores proviene del comunismo y del surrealismo, y es abiertamente *profana*. La moral idealista, del sujeto, que confía en el progreso del hombre, etc., vinculada sin duda con la filosofía kantiana, es considerada como un elemento pernicioso para abordar la política. Pues conduce a un concepto de libertad que resulta inútil para transformar la realidad.

207

DICIEMBRE
2015

De este modo, la noción de embriaguez salda cuentas con Kant no solo en el ámbito gnoseológico, sino también en el moral. Y cabe agregar que también en el ámbito de la estética: el concepto de *Rausch*, de procedencia nietzscheana, impugna la distancia contemplativa de la satisfacción desinteresada que Kant atribuye al juicio

estético en la *Critica del Juicio*. Esta embriaguez se vincula con un *Bildraum* que, en contraste con las imágenes de la burguesía de izquierda, no puede medirse *contemplativamente*.

4. Consideraciones finales

Hemos sostenido que los escritos sobre el surrealismo de fines de la década del 20' pueden ser leídos como una respuesta a la exigencia de ampliar el concepto de experiencia (y por tanto de conocimiento) presente en el *Programa* de 1917. Según Benjamin, el sistema kantiano había reducido tal concepto a la ciencia físico-matemática. Hemos visto que si en el *Programa* tal ampliación implicaba principalmente una incorporación de la esfera religiosa, más adelante esta idea es abandonada en favor de una vinculación entre conocimiento y política. El ámbito de la *historia*, central en ambas etapas, es quizás la mediación que unifica el proyecto: tanto la religión como la política fueron leídas por Benjamin en conexión con la historia, hacia donde siempre creyó que debía extenderse el conocimiento.

Sin embargo, la importancia de la *corporalidad* como un espacio a ser fusionado con la imagen y el conocimiento se debilita considerablemente durante la década del 30'. Quizás la última tentativa de desarrollar una teoría de la experiencia desde una perspectiva gnoseológica se halla en los textos sobre la mimesis de 1933 ("La facultad mimética" y "La doctrina de lo semejante"), que no analizamos aquí por una cuestión de extensión. A partir de 1934, cuando comienza la segunda fase del *Libro de los Pasajes*, la cuestión se desdibuja. Si bien puede afirmarse, como lo ha hecho Rolf Tiedemann, que allí Benjamin intenta trasladar la "iluminación profana" de los surrealistas al ámbito de la historia (*cf.* Benjamin, 1991, V/1: 18), es indudable que la fusión que dicha categoría propone entre imagen y cuerpo colectivo pierde peso.

La ambivalencia mencionada en la interpretación de Benjamin de este movimiento –el hecho de que el surrealismo sea identificado, por un lado, con la ebriedad de la revuelta, y, por otro, con la dialéctica entre la revuelta y la revolución– es resuelto años más tarde cuando Benjamin toma cierta distancia del surrealismo. El autor del *Libro de los Pasajes* afirma que las teorías de Aragon adolecen de una falta de dialéctica:

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 despertar. 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* (1991, V/1: 571-572, énfasis agregado).

Este fragmento muestra no sólo la necesidad de subrayar la desmitificación como objetivo último del proceso de conocimiento, sino que señala el protagonismo cada vez más mayor que cobra para Benjamin el pasado, “lo sido”, en el marco de ese proceso. En 1929 se trata de rescatar el carácter sensorial de la imagen, la “inervación” de las *fuerzas* revolucionarias en el presente: en eso consiste el despertar. Posteriormente, la “imagen dialéctica” acentúa la dimensión temporal del pasado, que en su carácter inconcluso permite concebir aquel aspecto intersticial del tiempo que marca una distancia entre los desarrollos tardíos de Benjamin y algunos escritos de los años 20¹. Es el pasado la figura que *debilita* la fuerza mesiánica, y la diferencia de la fuerza revolucionaria de 1929 (así como de aquella fuerza que distinguía la violencia divina de la violencia del derecho en “Para una crítica de la violencia” de 1921). En este sentido, la distancia entre ambos planteos radica no sólo en que la imagen dialéctica deba ser “leída” –como ha señalado Sigrid Weigel (1999: 53)–, sino también, como observa Luis Ignacio García (2011), en este *Zeitdifferenzial*.¹⁵ Los “diferenciales del tiempo” permiten concebir aquel espacio en que habita lo que podría haber ocurrido y se frustró, quedando latente fuera de la tradición continua y lineal. Ese espacio lo funda el pasado con su existencia *virtual* en el presente; por eso en la imagen dialéctica “está escondido el tiempo [...] el diferencial de tiempo en el que únicamente es real y efectiva la imagen dialéctica” (Benjamin, 1991, V/II: 1038).

209

DICIEMBRE
2015

La iluminación profana, que era la apuesta por una ampliación de la experiencia y una vinculación de la imagen y el cuerpo, es relegada en favor de la rememoración. La actualización ya no es una inervación en el cuerpo sensorial del colectivo (una *descarga* de la fuerza), sino un recuerdo del pasado, al cual nos une una

¹⁵ Luis Ignacio García trabaja a partir de la hipótesis de una estrecha afinidad entre Benjamin, el vitalismo y Gorges Sorel en los años ‘20, que explicaría en parte las características propias del “espacio de la imagen”.

débil fuerza mesiánica, cuya efectividad es determinable sólo al modo en que el físico determina el color de los rayos ultravioletas.¹⁶ Por segunda vez, el proyecto de llevar a cabo una ampliación de la experiencia habrá de quedar incompleto.

Bibliografía

Adorno, Theodor; Benjamin, Walter (1998) *Correspondencia (1928-1940). Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, H. Lonitz (ed.). Trotta; Madrid.

Bakunin, Michail (1972) *La libertad*, trad. S. Soler Amigó. Grijalbo; México.

Benjamin, Walter (1991). *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp; Fráncfort del Meno.

----- (2007) *Obras*, II, 1, J. Navarro Pérez. Abada; Madrid.

----- (1966) *Briefe*, Th. W. Adorno y G. Scholem (eds.). Suhrkamp; Fráncfort del Meno.

----- (1995-2000) *Gesammelte Briefe*, C. Gödde, H. Lonitz (eds.). Suhrkamp; Fráncfort del Meno.

Breton, André (1965) *Los manifiestos del surrealismo*, trad. A. Pellegrini. Nueva Visión; Buenos Aires.

García, Luis Ignacio (2011) “La «imagen dialéctica» según Walter Benjamin. La cultura de masas entre la imagen arcaica y el despertar revolucionario”, V Simposio Internacional Representación en la Ciencia y el Arte.

Ibarlucía, Ricardo (1998) *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*. Manantial; Buenos Aires.

Löwy, Michael (2006) *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo*, trad. C. Benito, E. Castro y S. Guiard. El cielo por asalto; Buenos Aires.

¹⁶ GS I, 3, p. 1232.

----- (1997) *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*, trad. de H. Tarcus. El cielo por asalto; Buenos Aires.

Menninghaus, Winfried (1986) *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*. Suhrkamp; Fráncfort del Meno.

Scholem, Gershom (2003) *Walter Benjamin y su ángel*, trad. de R. Ibarlucía y L. Carugati. Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires.

----- (1987) *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, trad. J. F. Yvars y V. Jarque. Península; Barcelona.

Smith, Gary (1989) “Thinking through Benjamin: an introductory essay”, en: *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History*. University of Chicago Press; Chicago. 7-47.

Tiedemann, Rolf (1991), “Einleitung des Herausgebers”, *Gesammelte Schriften* V/1, R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp; Fráncfort del Meno. 11-41.

Weigel, Sigrid (1999) *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, trad. J. Amícola. Paidós; Buenos Aires.

211

DICIEMBRE
2015