

## EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD EN LA OBRA DE WALTER BENJAMIN: CONSCIENCIA Y REMEMORACIÓN

DANIELA LOSIGGIO

*Universidad Nacional Arturo Jauretche*

*Universidad de Buenos Aires*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.37.2.4171>

### Resumen

Al abordar la crítica de Walter Benjamin al concepto de historia se antepone un interrogante en relación con el rol del sujeto y las posibilidades para la transformación del presente. En la obra benjaminiana, la subjetividad es, por momentos, vinculada al inconsciente colectivo (tal la influencia de S. Freud); en otras ocasiones, a la toma de consciencia marxista (tal la herencia de G. Lukács); finalmente, a la idea de la rememoración (*Eingedenken*). Sirviéndonos de la teoría temprana del conocimiento en la obra de Benjamin, buscaremos iluminar la aparición del concepto de “rememoración” en los trabajos tardíos. Sostendremos que esta noción contiene el problema de la subjetividad en el nuevo contexto teórico.

*Palabras clave:* subjetividad, verdad, fenómenos, nominación, inconsciente, consciencia, rememoración.

### Abstract

The approach of Benjaminian criticism to the concept of history is linked to a question about the role of the subject and the possibilities for the transformation of the present. In Benjamin's work, subjectivity is, sometimes, connected to the collective unconscious (through the influence of S. Freud); on other occasions, to the Marxist awareness (through the inheritance of G. Lukács); finally, to the idea of remembrance (*Eingedenken*). Studying

---

*Recibido: 07/07/2017. Aceptado: 20/12/2017.*

the early theory of knowledge in Benjamin's work, we will seek to illuminate the emergence of the concept of "remembrance" in late works. We will argue that this notion contains the problem of subjectivity in the new theoretical context.

*Keywords:* subjectivity, truth, phenomena, nomination, unconsciousness, consciousness, remembrance.

## Introducción

Existe una tensión en la obra de Walter Benjamin entre la idea de subjetividad y la noción de verdad. Esta tensión es planteada por primera vez en términos epistemológicos, pero supone también una deriva ético-política —no siempre explicitada— que aquí nos interesa destacar.

*Grosso modo*, la teoría del conocimiento benjaminiana busca poner en jaque el modo en que la Modernidad —y especialmente el empirismo— comprendía el conocimiento: una relación dual entre sujeto cognoscente y objeto conocido de donde surgía una verdad "x", un dato observado. Según Benjamin, Kant ya había problematizado —sin llegar al fondo de la cuestión— la idea de verdad empírica al sostener que esta no puede igualarse con los objetos del conocimiento trascendental (humano). Ahora bien, a diferencia de Kant la subjetividad comienza a ser comprendida por Benjamin como una subjetividad descentrada: los fenómenos, lejos de estar adaptados a la sensibilidad humana, poseen una existencia propia que la filosofía benjaminiana llama a descifrar. Así, la búsqueda de la verdad supone una acción humana atenta al comportamiento de las cosas en el mundo.

Al abordar la crítica de Walter Benjamin al concepto de historia se antepone un interrogante en relación con el rol del sujeto y las posibilidades para la transformación del presente. En la obra benjaminiana, la subjetividad es, por momentos, vinculada al inconsciente colectivo (tal la influencia de S. Freud); en otras ocasiones, a la toma de consciencia marxista (tal la herencia de G. Lukács); finalmente, a la idea de la rememoración (*Eingedenken*). Sirviéndonos de la teoría temprana del conocimiento en la obra de Benjamin, buscaremos iluminar la aparición del concepto de "rememoración" en los trabajos tardíos. Sostendremos que esta noción contiene el problema de la subjetividad en el nuevo contexto teórico.

En lo que sigue, primero, procuraremos revisar la cuestión de la subjetividad en la teoría benjaminiana del conocimiento. Más tarde buscaremos iluminar los puntos más problemáticos de la equiparación de la subjetividad con la (in)consciencia y con la consciencia revolucionaria; por último, nos abocaremos a echar luz sobre lo que comprendemos como el momento

más potente de la idea de subjetividad política benjaminiana, asociándolo con la noción de “rememoración”.

## 1. Sujeto y conocimiento: las ideas, los fenómenos y la nominación

Para Walter Benjamin la filosofía más aguda es aquella que parte de una teoría del conocimiento: solo “el conocimiento del que podemos dar razón será, al mismo tiempo, el más profundo”.<sup>1</sup> Precisamente por este motivo, su obra da inicio —entre otras inquietudes— problematizando el sistema crítico kantiano en “Sobre el programa de la filosofía venidera” (1918). Por primera vez allí se plantea una tensión entre subjetividad y aquello que Kant llamaba “unidad sistémica” [*systematische Einheit*] del conocimiento,<sup>2</sup> a saber: lo absolutamente verdadero, superior a nuestro conocimiento trascendental humano.

Como es bien sabido, uno de los más significativos principios del sistema gnoseológico kantiano sostiene que no *conocemos* las cosas *en sí* mismas sino como ellas se nos presentan a la sensibilidad, como las percibimos, es decir, solo como fenómenos. En esto reside el célebre “giro copernicano”: podemos tener un conocimiento universal y necesario de las cosas porque ellas están ya adaptadas a nuestra forma humana de percibir (el espacio y el tiempo). Por eso, porque esa forma es trascendental, común a la Razón humana, se puede decir del conocimiento (humano) que es objetivo. Esto supone, a la vez, que no podemos acceder a un conocimiento *absolutamente verdadero* sobre los objetos. No obstante, si bien conocemos las cosas solo como fenómenos —y podemos formularnos sobre ellas categorías, leyes y principios generales—, también la razón posee la capacidad de formarse *ideas* de aquello que no puede conocer. Las ideas no producen conocimiento, le dan unidad; ponen al conocimiento en la perspectiva de la finalidad última. En el nivel más general, esta unidad es la idea de Dios. Lógicamente, ella es *supuesta* y no puede validarse empíricamente.<sup>3</sup>

Según Benjamin, Kant dio explicación solo al primer lado del problema de toda teoría del conocimiento: la “certeza del conocimiento, que es

<sup>1</sup> W. Benjamin, „Über das Programm der kommenden Philosophie”, en *Gesammelte Schriften* II 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 159. Con ligeras modificaciones cuando lo considere oportuno, cito de ahora en adelante las traducciones para este libro de Jorge Navarro Pérez en *Obras* II 1, Madrid, Abada, 2007, p. 162.

<sup>2</sup> I. Kant, “Einleitung”, en *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 15-40.

<sup>3</sup> Cfr.: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014.

permanente”.<sup>4</sup> Pero esta certeza era comprendida como supuesto, ya que —en el pensar de Kant— no tenemos herramientas en la experiencia para poder afirmar su existencia objetiva. Para Benjamin, en cambio, el conocimiento (incluso el trascendental) excede lo humano. Para él la justificación de la objetividad del conocimiento también tiene a la experiencia por fundamento pero esa experiencia ya no puede tener el estatus que tenía en el pensamiento kantiano, relegada a mera forma de la sensibilidad humana y por ello “pobre”, “estéril”, “vacía”. Pese a los esfuerzos de Kant por sobrepasar el empirismo ingenuo, en su sistema persiste -se expide Benjamin- un “yo individual corporal-espiritual [el sujeto empírico] que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base”.<sup>5</sup> Una verdadera solución al problema suponía, no una erradicación del sistema kantiano, sino una ampliación del concepto de experiencia (aquel en el que se basa la justificación del conocimiento kantiano) que no se redujera a la experiencia sensible. El concepto de experiencia debía ser “utilizable bajo la condición de despojarlo de todo lo subjetivo”<sup>6</sup> (Benjamin se refiere aquí a esta subjetividad empírica).

Uno de los más significativos principios epistemológicos benjaminianos, orientado por la tradición judía, sostiene que el dualismo (sensible/suprasensible o mundo profano/Reino de Dios) tiene por contraparte la unidad (Dios).<sup>7</sup> Aquí la unidad no es un supuesto sino, precisamente, aquello que es reclamado, exigido por las cosas. Esta idea se desarrolla en la teoría benjaminiana del lenguaje. El estudio “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje humano” (1916) contiene una perspectiva bastante contrastante con las epistemologías más sobresalientes de la Modernidad: la idea de un

<sup>4</sup> W. Benjamin, *op. cit.*, p. 163.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 167. Benjamin no dio solución temprana a esta cuestión de una experiencia ampliada. No obstante su búsqueda se extiende al estudio sobre Baudelaire que aquí trataremos y al célebre ensayo de 1933, “Experiencia y pobreza”. En este trabajo daremos respuesta a una parte de la cuestión. Veremos que la experiencia está asociada a la idea de inconsciente, donde el rol de la subjetividad política (cuyo alumbramiento sí constituye el fin de este trabajo) se encuentra desdibujada. Se ha dicho que una experiencia no necesariamente inconsciente pero sí plena puede leerse en la idea de “aflojamiento del yo” propiciada por el surrealismo. Esta propuesta que supone la “dialéctica de la embriaguez”, de salir del hechizo de “lo dado”. W. Benjamin, “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, en *Gesammelte Schriften* II 1, *op. cit.*, p. 297. Cfr.: F. Abadi. “La ampliación del concepto de experiencia en Benjamin: de Kant al surrealismo”, *Eikasia Revista de Filosofía* 67 (diciembre de 2015), 193-211.

<sup>7</sup> Para un estudio pormenorizado de esta cuestión cfr.: F. Abadi, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.

conocimiento que se expresa en todas partes, más allá de la sensibilidad humana e incluso más allá de lo que la humanidad pueda decir acerca de él. Todo lo que existe, las cosas y los hombres, participan *en* el lenguaje [*in der Sprache*] en tanto ámbito del conocimiento pleno y continuo. Ahora bien, solos los hombres poseen la capacidad nominativa; aquella que Dios les otorgó. En el paraíso, el hombre y la mujer contaban con una sola lengua, la divina. Era una lengua que conocía perfectamente: las palabras eran idénticas al ser espiritual de las cosas (es que Dios las había creado con sus nombres propios, en las alocuciones “Que exista” y “Él llamó”).<sup>8</sup> Cuando Adán y Eva comieron del árbol del conocimiento, nombre y saber se divorciaron. Ese hecho también modificó el lenguaje de las cosas. Expropiadas de sus auténticos nombres quedaron dispersas en la tierra y enmudecidas desde entonces o, en todo caso, asimilando demasiados nombres, en medio de la “cháchara” que pasaron a constituir las lenguas humanas. Desde la caída, los hombres tienen la tarea de redimir a las cosas, ofreciendo, continua e infinitamente, traducciones posibles a esa mudez.

A partir de los dos textos comentados puede decirse que la objetividad del conocimiento no reside para Benjamin en una subjetividad trascendental, ni tampoco la certeza de lo nouménico (verdad) puede comprenderse como un supuesto formal: la objetividad es la auténtica llamada [*eigentliche Anruf*]<sup>9</sup> de las cosas para que se les asignen sus nombres. En cuanto a la verdad, esta es ya el problema de un último texto epistemológico al que quisiéramos aludir, el prólogo al *Origen del Trauerspiel alemán* (1925). Allí Benjamin se propone desarrollar una teoría del conocimiento platónicamente orientada. En *El Banquete*, Platón sugería que la verdad no es bella en sí misma sino más bien para quien la ama (en la *philo-sophía*), quien la persigue; del mismo modo que el amante no es bello en sí mismo sino para quien lo ama. De modo que quien persigue el contenido de lo bello, la verdad, inicia la búsqueda en lo aparential. En esta heterodoxa interpretación que hace Benjamin de Platón, lo fenoménico no es óbice para la búsqueda de la verdad, no hay un abismo entre dominios (como lo quería Kant) sino más bien lo fenoménico-aparential es condición necesaria en la búsqueda de la verdad y su ser [*Wesen der Wahrheit*]: las ideas.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> W. Benjamin, “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, en *Gesammelte Schriften* II 1, *op. cit.*, p. 148.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>10</sup> W. Benjamin, “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, en *Gesammelte Schriften* I 1, *op. cit.*, p. 211.

No es que la verdad no pueda conocerse sino que ella tiene una existencia velada. Por lo tanto, revelar la verdad no implica quitar el velo [*enthüllen*] (pues ello extrañaría su anulación) sino hacerle justicia a su misterio, a este aparecer de la verdad.<sup>11</sup> Pero ¿de qué se trata este “hacer justicia” al aparecer de la verdad? De describir [*beschreiben*] ideas. Y la herramienta con la que cuenta la filosofía para esa tarea es el concepto. Este último no copia las ideas, las describe, pero siempre precariamente. No puede abarcarlas de una sola vez y para siempre.<sup>12</sup> Es que los conceptos se vinculan a la intención, mientras que “la verdad es un ser no intencional formado a partir de ideas [...] Es la muerte de la intención”.<sup>13</sup>

Ciertamente, si la verdad fuera indagable en sí misma, el sistema filosófico sería el mejor método de exposición. Pero esto no es posible. Los conceptos vienen a redimir, hacen justicia a lo fenoménico aparental, haciéndolos ingresar fragmentariamente al orden de las ideas. Mediante los conceptos, los fenómenos abandonan su “ruda existencia empírica” para conectarse con las ideas. “Los fenómenos no ingresan al mundo de las ideas de manera integral [...] sino solamente en sus elementos redimidos”.<sup>14</sup> Asimismo las ideas tienen el poder de acuñar la esencia de la empiria, mediante el nombre: “En la contemplación filosófica la idea se desprende de lo más íntimo de la realidad en tanto palabra que exige nuevamente sus derechos nominativos [*benennende Rechte*]”.<sup>15</sup> Asimismo, en la medida en que los fenómenos son originarios (históricos, sometidos al devenir), la filosofía que los redime con conceptos no puede más que renovarse.

La noción de “Origen” [*Ursprung*] constituye una “categoría totalmente histórica, no tiene nada en común con la génesis [*Entstehung*]”.<sup>16</sup> Con

<sup>11</sup> “La verdad no es un develamiento que destruye el misterio, sino una revelación que le hace justicia [*Wahrheit nicht Enthüllung ist, die das Geheimnis vernichtet, sondern Offenbarung, die ihm gerecht wird*]”. *Ídem*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 216; cito la traducción de Carola Pivetta en *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires, Gorla, 2012, p. 70.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>15</sup> W. Benjamin, “Ursprung...”, *op. cit.*, p. 217; *Origen...*, *op. cit.*, p. 71. Precisamente por este motivo el concepto es precario, y obliga a su constante renovación. A esos efectos, el mejor método de conocimiento y exposición filosóficos es el tratado y no el sistema. Este último se presenta como una “tela de araña tendida entre conocimientos” establecidos de una vez y para siempre. En cambio, el tratado permite la exposición no conclusiva, el dejar abierto, el “comenzar siempre de nuevo”. La exposición como rodeo resulta necesaria justamente por el carácter velado de la verdad. W. Benjamin, “Ursprung...”, *op. cit.*, p. 207; *Origen...*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>16</sup> W. Benjamin, “Ursprung...”, *op. cit.*, p. 226; *Origen...*, *op. cit.*, p. 80.

origen, nos plantea Benjamin, no se quiere referir a lo surgido [*Entsprungenes*] en el pasado sino al “devenir y el perecer de lo que está surgiendo” [*Entspringendes*]. Entendidos como originarios, los fenómenos se encuentran sometidos al devenir (la provisionalidad, la transitoriedad, la caducidad, el desgaste, la metamorfosis) pero justamente en ello reside su verdad, en que sus significaciones no están cerradas sobre sí: estos fenómenos son abiertos a significaciones póstumas.<sup>17</sup> “En cada fenómeno originario se define la figura bajo la cual la idea se enfrenta una y otra vez con el mundo histórico.”<sup>18</sup>

La afirmación de una verdad velada cuyo descubrimiento requiere de un reconocimiento de la transitoriedad de los fenómenos constituye una constante en la filosofía de Walter Benjamin. Existe un llamado, una cita, a la que los hombres deben responder mediante una puesta a punto de sus capacidades nominativas. De esto se trata la subjetividad benjaminiana. No de una voluntad libre, homogénea, ahistórica. Pero el reconocimiento de la autonomía relativa de la existencia fenoménica tampoco comprende un mesianismo en el sentido vulgar de esta noción, es decir, una “subjetividad” a la que le cabe esperar que la verdad en los fenómenos se le revele sin más. Los hombres, la filosofía (y más tarde el materialismo) tienen la facultad de asignar nombres a fenómenos, descubriendo en ellos su origen, lo que hay de *a priori* en ellos y solo puede describirse fragmentariamente.

De un modo cercano a como lo hacían las nominaciones posibles en “Sobre el lenguaje...”, en los escritos de adultez, la praxis política es aquella facultad de prestar escucha al murmullo de los fenómenos olvidados (un pasado que debe comprenderse como lo que *aun no* ha llegado a oírse en el presente). Silenciado precisamente por un relato histórico dominante (como una cháchara que ha perdido su verdad), el murmullo de los vencidos no se manifiesta como efecto previsible del presente, sino como salto [*Sprung*] en la temporalidad, como aquello que disloca la percepción del presente y exige su captura atenta. No obstante entre los escritos de juventud y estas ideas sobre la nueva subjetividad y la historia, Benjamin produce una serie de ideas en donde las posibilidades para la acción y la transformación social se van construyendo desde la influencia del psicoanálisis en su obra, la obra de Lukács, una heterodoxa teología judía y, finalmente, una idea muy propia de *praxis* que se produce en la amalgama de herencias (que a continuación comentaremos) y sus originales estudios literarios.

<sup>17</sup> P. Oyarsún Robles, “Cuatro señas sobre experiencia. Historia y facticidad”, en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Arcis y LOM, 1995, pp. 5-44.

<sup>18</sup> W. Benjamin, “Ursprung...”, *op. cit.*, p. 226; *Origen...*, *op. cit.*, p. 80.

## 2. Sujeto y huella mnémica

En el *exposé* de *Los Pasajes* de 1935, “París, capital del siglo XIX”, influido por la teoría marxista, Benjamin desarrolla por primera vez una idea bastante propia de “consciencia” que tiene puntos en común con la teoría psicoanalítica.

A partir de un epígrafe atribuido a Michelet “cada época sueña a la siguiente”, el filósofo sostiene que, en el nuevo modo de producción, la consciencia colectiva, comprendida en términos freudianos, se compone de imágenes en las que se amalgaman pasado, presente y futuro:

A la forma del nuevo modo de producción, que en principio aún está dominada por la del antiguo (Marx), le corresponden en la consciencia colectiva imágenes en las que lo nuevo se entrelaza con lo antiguo. Estas imágenes son imágenes desiderativas, y en ellas el colectivo busca tanto superar como transfigurar la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción. Junto a ello se destaca en estas imágenes desiderativas el firme esfuerzo por separarse de lo anticuado —lo que en realidad quiere decir: del pasado más reciente—. Estas tendencias remiten a la fantasía icónica, que recibió su impulso de lo nuevo, al pasado más remoto. En el sueño en el que, en imágenes, surge ante cada época la siguiente, esta última aparece ligada a elementos de la prehistoria, esto es, de una sociedad sin clases. Sociedad cuyas experiencias, que tienen su depósito en el inconsciente del colectivo, producen, al entremezclarse con lo nuevo, la utopía, que ha dejado su huella [*Spur*] en miles de configuraciones de la vida, desde las construcciones permanentes hasta la moda fugaz.<sup>19</sup>

Marx había afirmado en *El Capital* que, hasta tanto no se desplegasen plenamente las fuerzas productivas del nuevo industrialismo, toda la historia era prehistoria, dominada por las “leyes naturales” (desatadas) del capitalismo. La historia comenzaba con la *toma de consciencia* por parte del proletariado y la apropiación de la técnica (“segunda naturaleza” en términos lukacsianos) que le había sido alienada. A diferencia de Marx y Lukács, como es posible anticipar, Benjamin entiende que la técnica tiene una naturaleza expresiva pero ella no le pertenece a los hombres. En todo caso, depende de ellos el poder leerla.<sup>20</sup> Así, lo prehistórico o anticuado es el presente, o mejor, todo lo que nos muestra nuestro presente como lejanía,

<sup>19</sup> W. Benjamin, “Das Passagen-Werk”, en *Gesammelte Schriften* V 1, *op. cit.*, p. 587. Con ligeras modificaciones cuando lo considere oportuno, cito de ahora en adelante la traducción de Luis Fernández Castañeda en *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2009, pp. 38-39.

<sup>20</sup> Para un estudio pormenorizado de esta cuestión cfr.: S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1995, Trad.: Nora Rabotnikof, p. 85.

extranjería, aquello que lo hace aparecer como remoto: fetichismo, alienación.<sup>21</sup>

Ahora bien, la alienación (por definición, lo inconsciente) es también imagen o huella que habita en todas partes y se expresa en una suerte de sueño colectivo. Estas imágenes desiderativas buscan separarse de eso antiguo, de ese presente-lejano, pero no lo hacen acercándolo sino “anticipando”, fantaseando, deseando otra lejanía: la utopía de una sociedad sin clases. El sueño es tal en el sentido de fantasía o deseo de la salida de un orden injusto de producción.

El concepto de “huella” [*Spur*] del *Exposé* de 1935 es afín a sus usos en *Más allá del principio de placer* (1921) de Sigmund Freud, tal como Benjamin lo interpretaba. El concepto de “huella mnémica” [*Gedächtnisspur*], evocado en “Sobre algunos temas en Baudelaire” (1939), permite echar luz sobre la noción de consciencia del *exposé* —donde el psicoanálisis tiene una influencia fuerte—, más tarde revisada por Benjamin.

Según Freud, “hacerse consciente y dejar huella en la memoria son incompatibles para el sistema psíquico”. Incluso estas marcas de la experiencia “son a menudo más fuertes y más firmes cuando el proceso que los deja atrás jamás llega a ser consciente”.<sup>22</sup> El sistema psíquico se defiende “frente a los estímulos” que le producen *displacer*, alejando de la consciencia.<sup>23</sup> Benjamin sostiene que la Modernidad aporta un escenario novedoso para la consciencia colectiva: cambia escenarios en todo momento, es intempestiva, produce todo el tiempo estímulos demasiado violentos, es traumática. Frente a los “shocks” de la vida urbana, la experiencia moderna archiva en la memoria. Esto significa, entonces, que reprime en su inconsciente, que no guarda en el recuerdo consciente, más a la mano. En la consciencia moderna, en el recuerdo voluntario, a la mano, esa experiencia [*Erfahrung*] se diluye.<sup>24</sup> En otros términos: la experiencia no se compone de “acontecimientos

<sup>21</sup> De allí que Benjamin critica fuertemente la posición de Jung: “La forma arcaica de la prehistoria, que se invoca en todas las épocas —y precisamente hoy de nuevo la invoca Jung—, es aquella que hace de la apariencia en la historia algo deslumbrante por cuanto la remite a la naturaleza como a su patria”. *Libro de los pasajes*, *op. cit.*, p. 478 [N 11, 1].

<sup>22</sup> W. Benjamin, “Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus”, en *Gesammelte Schriften I 2*, *op. cit.*, pp. 612-3.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 612. El texto *La represión* (1915), describe cómo se da el homónimo proceso psíquico. Ante el rechazo de un estímulo exterior, el individuo puede correr, escapar. Por el contrario, ante una pulsión insatisfecha, el *yo* no puede escapar de sí mismo, pero sí puede alejar de lo consciente ciertos elementos que le producen *displacer*. Cfr.: S. Freud, *Obras completas*, Barcelona, Altaya, 1993.

<sup>24</sup> Pudiendo dar cuenta apenas de una vivencia [*Erlebnis*]. La vivencia es experiencia en el sentido de una forma de autoalienación [*Selbstentfremdung*] o vivencia del *shock* de

individuales fijados propiamente en el recuerdo [*Erinnerung*]” sino con “datos que se han acumulado y que son con frecuencia no-conscientes, yendo a confluir en la memoria [*Gedächtnis*]”.<sup>25</sup> Así, la experiencia vivida en la Modernidad, la memoria y la utopía se hallan fuera de la consciencia. Pero sus huellas se expresan en la materialidad (imágenes) de nuestro presente que las refiere silenciosamente. Algunos productos del capitalismo (como la moda o la arquitectura) se nos aparecen con las características del sueño. De este modo, lo que se opone a lo inconsciente no es tanto una toma de consciencia de clase como, más bien, imágenes desiderativas, como los sueños que señalan algo del orden del deseo.

En una carta de agosto de 1935, a propósito del *Exposé* para el *Passagenwerk* (1935), Adorno reprochaba a Benjamin la centralidad que este había dado a la frase de Michelet. Esta y la reflexión que le seguía implicaban que la imagen desiderativa (para nosotros, huella) devenía un producto de la consciencia psicológica. Sea ella colectiva o no, creía Adorno, esta pierde su relación con la objetividad (el mundo fenoménico), que había caracterizado la tarea nominativa en la época del *Trauerspiel*.<sup>26</sup> Adorno temía la pérdida de la dialéctica entre sujeto y verdad, sostenida en la lectura del origen en los fenómenos.

Afortunadamente contamos con una respuesta a estos reproches en una carta que Benjamin dirige, no al mismo Adorno, sino a su esposa Gretel, el 16 de agosto de 1935:

La imagen dialéctica no copia el sueño —nunca fue mi intención afirmar esto—. Y, sin embargo, me parece que contiene las instancias, los puntos de irrupción del despertar, y que no produce su figura más que a partir de esos puntos, de la misma manera en que lo hace una constelación celeste a partir de sus puntos luminosos. Precisamente aquí hay un arco que reclama ser tensado, una dialéctica de la que adueñarse: la dialéctica entre la imagen y el despertar.<sup>27</sup>

En esta reformulación, la imagen contiene la dialéctica entre sueño y despertar, entre el deseo y la objetividad. Ahora bien, en esta imagen onírica,

---

la que es necesario emanciparse. W. Benjamin, “Charles Baudelaire...”, *op. cit.*, pp. 615 y 680. Con ligeras modificaciones cuando lo considere oportuno cito de ahora en adelante la traducción de A. B. Muñoz para este tomo en “Charles Baudelaire. Un lírico en la época de altocapitalismo” en *Obras I 2*, Madrid: Abada, 2008, p 289.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>26</sup> Adorno dice preferir la formulación “proceso social real” [*realer gesellschaftlicher Prozess*] a “consciencia colectiva” [*kollektives Bewusstsein*] que le resulta demasiado cercana a los arquetipos de Jung. T. W. Adorno, Carta a Walter Benjamin fechada el 2 de agosto de 1935, en *Gesammelte Schriften V 2*, *op. cit.*, p. 1134.

<sup>27</sup> W. Benjamin, Carta a G. Adorno fechada el 16 de agosto de 1935, *Libro de los pasajes*, *op. cit.*, p. 937.

imagen desiderativa o huella, la pregunta por la subjetividad queda abierta. ¿Quién es el sujeto del sueño —preguntaba también Adorno—, acaso “la época”? Si las imágenes dialécticas no son producidas por la consciencia, sino más bien por el inconsciente epocal, ¿qué rol tiene la subjetividad? ¿de qué modo se producirá la transformación del presente? ¿Le cabe a ella una espera del momento en que esas imágenes se produzcan junto al despertar? En este sentido las apariciones de la noción de imagen dialéctica y consciencia en el convoluto “N” del *Libro de los pasajes* y en las *Tesis sobre el concepto de historia* permiten aclarar algunas cuestiones sobre subjetividad en los textos más políticos de Benjamin. Mientras que la idea de una experiencia alienada o ensoñada se sostiene, Benjamin recupera la perspectiva teológica de los textos de juventud para reafirmar una dialéctica entre sujeto y verdad.

La dialéctica entre sujeto y verdad presupone la objetividad. Para expresarlo en términos marxianos, la captación de la verdad (consciencia) se vincula al reconocimiento de unas condiciones objetivas e históricas de existencia. Pero estas ya no pueden ser comprendidas como resultado de una cadena causal. Es necesario, revisar las posibilidades de captación de la verdad a partir de un nuevo concepto de historia acorde a la experiencia moderna.

### 3. Sujeto y consciencia revolucionaria

Contra el historicismo, en *Las Tesis...*, la historia benjaminiana puede ser entendida de modo cercano a la noción de conocimiento en los textos tempranos. No se trata de algo de lo que podamos servirnos, algo que espere pasivamente el análisis del historiador. El historicismo se pretende ávido para contar el pasado “tal y como propiamente ha sido”,<sup>28</sup> pero, como su cometido se frustra, entonces solo narra los hechos más notables y se olvida de los más pequeños.<sup>29</sup> En cambio, el concepto benjaminiano de historia lo abarca todo, lo grande y lo pequeño, lo continuo y lo discontinuo, lo que fue y lo que podría haber sido pero no fue.<sup>30</sup> Para el “cronista” materialista,

<sup>28</sup> W. Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, en *Gesammelte Sschriften I 2*, op. cit., p. 702; *Obras I 2*, op. cit., p. 307 [Tesis VI].

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 306 [Tesis III].

<sup>30</sup> Para un estudio pormenorizado de esta idea Cfr.: W. Hamacher, “‘Now’: Walter Benjamin sobre el tiempo histórico”, en A. Benjamin (ed.), *Walter Benjamin and History*, Londres, Nueva York, Continuum, 2005, p. 40.

“nada que haya acontecido debe darse por perdido”.<sup>31</sup> A diferencia del historiógrafo convencional, el historiador marxista lucha por las cosas burdas y materiales; pero no por ello abandona las grandes, refinadas y espirituales. Para el nuevo concepto de historia, el pasado debe ser pensado no solo como aquello *sido*, sino más bien como lo que podría haber sido pero no fue.<sup>32</sup>

Lógicamente a este nuevo concepto de historia —que abarca todo lo acontecido— le corresponde una nueva temporalidad. En la temporalidad historicista, el pasado (siempre heroico) es causa eficiente del presente; y el futuro es deductivamente benevolente. El tiempo es para él continuo, homogéneo y vacío. En él —según cierta fe dogmática— se despliega el supuesto progreso de la humanidad que no solo “no se atiene a la realidad” sino que dota de sentido a las injusticias presentes. La temporalidad benjaminiana es fragmentaria, se presenta a los ojos del materialismo histórico en calidad de “saltos” temporales. Se trata de un nuevo “giro copernicano” en la comprensión de la historia. “Se tomó por punto fijo ‘lo que ha sido’” y se vio que el presente se esforzaba por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable”.<sup>33</sup> El historiador materialista o nuevo historiador debe retener la interpelación de la historia cuando ella se muestra en una imagen [*dialektisches Bild*].<sup>34</sup>

De modo que en *Las Tesis* la imagen dialéctica no remite ya a una producción del inconsciente colectivo, a las imágenes del sueño, sino más bien a un chispazo, un relampagueo en donde la historia muestra una de sus aristas y entonces puede ser *captada* para transformar el presente. Pero esta imagen se encuentra en disputa, puede ser “apropiada por la clase dominante” o bien por la clase revolucionaria.<sup>35</sup> A propósito de ello, Benjamin observa un ejemplo histórico. Hubo un instante de relampagueo que fue desaprovechado por “los políticos en los cuales los contrarios al fascismo habían depositado su esperanza”.<sup>36</sup> Lo que volvió anti-revolucionarios a esos políticos no fue su condición de clase —como lo entendía Marx en el 18 *Brumario* en relación con el fracaso de las revueltas de 1848.<sup>37</sup> Lo que

<sup>31</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto...”, *op. cit.*, p. 306 [Tesis III].

<sup>32</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto...”, *op. cit.*, p. 305 [Tesis II].

<sup>33</sup> W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, *op. cit.*, p. 394 [K 1, 1 y K 1, 2].

<sup>34</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto...”, *op. cit.*, p. 307-8 [Tesis VI].

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 311 [Tesis X].

<sup>37</sup> No obstante aquí Marx, como es sabido, tampoco descuida el salto temporal que existe entre las revoluciones de 1789 y de 1848. En la segunda hay un salto al pasado, pero

los hizo conservadores fue su incapacidad para otorgar nuevo sentido al pasado; el haberlo entendido en los mismos términos que el enemigo. La “fe contumaz puesta en el progreso” acaba siendo común al fascismo, al comunismo y a la socialdemocracia.<sup>38</sup> Vemos así que, en la idea de “lucha de clases” benjaminiana, la clase que lucha (el sujeto revolucionario) es quien aprovecha el instante en que el pasado se muestra como imagen y lee, en ese instante, una oportunidad [*Chance*] para la emancipación.<sup>39</sup> En la *praxis*, entonces, el materialista histórico y el sujeto revolucionario se homologan.

Georg Lukács ya había explicado esta homologación. Para él, los elementos ideológicos no se relacionaban de manera especular con la estructura económica si no que economía e ideología se interpenetraban. De hecho, el autor observaba cómo las antinomias de la filosofía moderna tenían su correlato en las contradicciones de la producción capitalista. A partir de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, la Modernidad “se plantea el problema de no aceptar el mundo como algo que ha nacido con independencia del sujeto conocedor, sino entenderlo como producto propio”.<sup>40</sup> El objeto de conocimiento es transparente porque —según lo consigna el pensamiento moderno— somos nosotros quienes lo producimos. El problema es que este criterio, proveniente de la matemática, se convierte en indicador del conocimiento del mundo como totalidad: se pretende como principio de la conexión de todos los fenómenos con los que se encuentra el conocimiento humano. La consciencia es así reducida a la categoría de “lo dado”. Y de este modo queda oscurecido el proceso sociohistórico por el cual se construye la teoría burguesa. Con la mercancía pasa exactamente lo mismo; en tanto forma reificada (fetiche) se oscurece el proceso histórico de producción. Frente a esta reificación, una de las dos clases encuentra falsa la inmediatez de la realidad. Ella se hace consciente de la diferencia entre sí misma como fuerza de trabajo y la mercancía. Desde una posición hegeliana, Lukács llega a afirmar que en esta consciencia convergen sujeto revolucionario (proletariado) y objeto (totalidad histórica).

Benjamin radicaliza la perspectiva lukacsiana sugiriendo que lo que define al colectivo que lucha es efectivamente una consciencia sociohistórica, pero de ningún modo abraza la perspectiva ontológica según la cual el

---

este salto no contiene una consciencia revolucionaria, por ello resulta que la reposición de 1789 se da a la manera de una farsa. K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

<sup>38</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto...”, *op. cit.*, p. 311 [Tesis X].

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 308-9 [Tesis XII].

<sup>40</sup> Cfr. G. Lukács, *Historia y consciencia de clase, vol. II*, Madrid, Sarpe, 1984.

proletariado es de modo *necesario* el sujeto de la revolución.<sup>41</sup> De este modo, la tesis XII reza “el sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha”.<sup>42</sup> Y más tarde, la XV consigna “la consciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción”.<sup>43</sup> El filósofo se desentiende de la comprensión ontológica de la lucha de clases como privativa del sujeto histórico-proletariado. Tampoco el sujeto benjaminiano, como hemos visto, coincide con la totalidad histórica pues esta no le pertenece más que de modo fragmentario, en instantes. El sujeto revolucionario es ahora entendido como aquel cuya figura se recorta en el acto cognitivo que *capta* una significación olvidada del pasado en un instante peligroso.

Ahora bien, si la temporalidad no es progresiva y entonces no existe una causalidad que, como en el marxismo clásico, pueda garantizar el momento de la toma de consciencia ¿qué es lo que efectivamente puede *hacer* la clase revolucionaria? La praxis benjaminiana se informa ahora por la teología judía. Ella es hoy “pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera”<sup>44</sup> y no obstante ofrece al materialismo un mesianismo heterogéneo, una esperanza que no se deposita en el futuro sino que se aloja en el tiempo presente. A la vez, esta teología necesita del marxismo porque si fuera por ella, no podría hacerse nada.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Cfr.: S. Buck-Morss, “Marx sin proletariado: la teoría como praxis”, en *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna cadencia, 2011, pp. 83-121.

<sup>42</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto...”, *op. cit.*, p. 313 [Tesis XII].

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 315 [Tesis XV].

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 305 [Tesis I].

<sup>45</sup> R. Tiedemann, “Historical Materialism Or Political Messianism? An Interpretation Of The Theses ‘On The Concept Of History’”, *The Philosophical Forum* 1-2, Vol. XV, Fall-Winter (1983-4), 71-104. Según Michael Löwy esta amalgama de teología y materialismo reproduce ideas del anarquismo libertario y motivos hermenéuticos del judaísmo y el anticapitalismo romántico. Cfr.: “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900–1933)”, *New German Critique* 20 (1980), 105-115. A. Rabinbach considera que la perspectiva benjaminiana de *Las Tesis* puede extenderse de las obras de autores como E. Bloch, G. Lukács y W. Benjamin a F. Rosenzweig y G. Scholem. Cfr.: “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” *New German Critique* 34 (1985), 78–124. Existe un fuerte debate sobre si el mesianismo y el materialismo benjaminianos son compatibles. R. Wolin ve allí una actitud conservadora hacia la tradición que no podría reconciliarse con la política marxista. Cfr.: *An Aesthetic of Redemption. Weimar and Now*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1994. Sin ser el tema que aquí nos ocupa, quisiéramos destacar que aquí nos plegamos a las posturas de autores como S. Buck-Morss o I. Wohlfarth que consideran que la teología benjaminiana viene a potenciar su materialismo. Cfr.: S. Buck-Morss, *op. cit.*; I. Wohlfarth “Re-fusing Theology,” *New German Critique* 39 (1986), 3-24.

#### 4. Sujeto y rememoración

Hasta aquí nos hemos ocupado de rastrear, en la teoría benjaminiana del conocimiento, la posibilidad de una subjetividad. Sostuvimos que esta subjetividad se chocaba con el empirismo, mientras que producía lecturas del mundo fenoménico: la subjetividad suponía la facultad de dar nombres a las cosas cuando ellas manifestaban su verdad en determinado momento. En el pasaje por reflexiones más políticas, hemos comparado esta nominación con la consciencia histórica. Resta ahora identificar, más allá de la toma de consciencia, la especificidad de la idea de *praxis*. Si la consciencia no adviene tras la inevitabilidad de una serie de sucesos, ¿qué puede hacerse en dirección de la verdad?

En las *Tesis...* Benjamin utiliza la categoría de redención de modo heterodoxo, en relación con la posibilidad de salvación en tiempo presente y en este mundo profano. Algo puede hacerse por los vencidos de ayer y de hoy, por los olvidados, los no oídos, los no-vistos. Su redención no es ya la promesa de un futuro satisfactorio sino que se aloja en el encuentro latente de pasado y presente: “hay una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra”.<sup>46</sup> Se nos ha dotado de una “débil fuerza mesiánica” por la que el pasado adquiere un derecho.

Este es el planteo ético fundamental de las tesis que encuentra su mayor expresión poética en la comentadísima tesis IX, sobre el ángel nuevo que quiere volver sobre sus pasos y despertar a los muertos, pero su intento se frustra por una tempestad que lo arrastra hacia el futuro:

Hay un cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente, ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es esa tempestad.<sup>47</sup>

Esa tempestad a la que llamamos progreso, que arrastra al ángel hacia el futuro y le impide rescatar a los muertos, ¿era el mismo progreso proveniente de un sentido caduco del tiempo? Es decir, bajo el nuevo concepto de

<sup>46</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto...”, *op. cit.*, p. 305 [Tesis II].

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 310 [Tesis IX].

historia ¿se vuelve posible para el ángel volver sobre sus pasos? Con cierta razón Max Horkheimer reclamaba una aclaración sobre este punto. ¿Es que Benjamin proponía una reversibilidad del tiempo? ¿Es efectivamente posible hacer justicia a los vencidos del pasado? Al fin esta idea de débil fuerza mesiánica ¿no viene a negar las injusticias pasadas mediante una supuesta salvación, que es imposible en el plano de lo real?

La injusticia pasada ha sucedido y está concluida. Los golpeados han sido realmente golpeados [...] Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que creer en el juicio final [...] Quizás respecto de lo inconcluso exista una diferencia entre lo positivo y lo negativo, de modo que únicamente la injusticia, el horror y el dolor del pasado sean irreparables. La justicia practicada, las alegrías, las obras, poseen otra relación con el tiempo, pues su carácter positivo queda ampliamente negado por la caducidad. Esto es válido en primer lugar para la existencia individual, en la que no es la dicha sino la desdicha, la que está marcada por la muerte.<sup>48</sup>

Benjamin no estaba de acuerdo con esta objeción. Es cierto que los muertos están muertos. Pero lo que no debe negarse es que, a diferencia de la ciencia histórica, la nueva historia materialista todavía puede *hacer algo* con el pasado. La historiografía establece y la rememoración “puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso”.<sup>49</sup> Esto puede entenderse como teología pero no porque lo ocurrido pueda remediarse, sino en la medida en que todavía puede hacerse “algo” con lo que la ciencia estableció de una vez y para siempre, desde el presente.

En un extenso comentario sobre esta tesis, tempranamente Gershom Scholem explicaba que no podía ser misión del ángel la de recomponer lo destrozado, ya que esta era la facultad del Mesías únicamente (*ticún*).<sup>50</sup> En lo terrenal dos cosas impiden el regreso del ángel nuevo sobre sus pasos: la tempestad que empuja y la catástrofe, el hecho de la transitoriedad. El nuevo concepto de historia no niega la dinámica temporal,<sup>51</sup> ni tampoco las muertes. Pero sí afirma que es posible volver (y fijar) la mirada sobre la catástrofe. La acción mediante la cual el pasado puede ser salvado, donde se le restituye a lo pretérito su derecho de expresión, es la “rememoración” [*Eingedenken*]. La noción de (*unwillkürliches*) *Eingedenken* es un neolo-

<sup>48</sup> M. Horkheimer, Carta a Walter Benjamin fechada el 16 de marzo de 1937, en W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, pp. 588-9. Cito la traducción en *El libro de los pasajes*, *op. cit.*, pp. 473-4 [N 8, 1].

<sup>49</sup> *Ídem*.

<sup>50</sup> Cfr.: G. Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura, 2003.

<sup>51</sup> Cfr.: “Einbahnstrasse”, *Gesammelte Schriften* IV 1, *op. cit.*, pp. 83-148 y “Über...”, *op. cit.*, p. 701 [Tesis XIII].

gismo que Benjamin utilizó para traducir la idea de memoria involuntaria [*mémoire involontaire*] de Marcel Proust. En *Las Tesis* este neologismo adquiere una nueva significación en relación con la *praxis*.<sup>52</sup> El hecho de que Benjamin haya evitado las nociones de memoria [*Gedächtnis*] y recuerdo [*Erinnerung*] para referir a lo que hace la rememoración expresa ya bastante sobre la noción de referencia. La memoria, como hemos visto, estaba relacionada para Benjamin con el inconsciente y, el recuerdo, con la consciencia. La rememoración se enlaza a la consciencia pero no en el sentido del recuerdo, es decir, no es posible rememorar como quien recuerda, de modo plenamente voluntario. Rememorar es más bien establecer un diálogo entre una práctica de atención y una latencia fenoménica que sale a su encuentro, en un presente pleno, el tiempo de la verdad; rememorar es trazar un arco entre un pasado que murmura y un presente que quiere oírlo. Es en ese encuentro fortuito donde se da la verdad como un chispazo (una “verdad cargada de tiempo”).<sup>53</sup> Finalmente, entonces, es en la rememoración donde nos reencontramos con la subjetividad benjaminiana en el plano de la política.

## 5. Sujeto: consciencia y rememoración

En las *Tesis* y en algunos fragmentos del *Libro de los Pasajes*, se nos dice que la cognoscibilidad de nuestra vida colectiva supone una encrucijada fugaz entre pasado y presente; más bien nuestro pasado es aquello que llegó a ser pasible de ser leído en el presente, en esa legibilidad reside su verdad.

Como ya hemos visto, en “Sobre algunos temas en Baudelaire” Benjamin reflexiona sobre las implicancias de la experiencia moderna para la consciencia. Trata entonces de avanzar respecto de la perspectiva psicoanalítica del *Exposé* (que Adorno le había reprochado). La experiencia moderna es en extremo shockeante y, por tanto, deja de ser transmisible. No tanto porque se evite su transmisión sino porque —en clave freudiana— ella nos está vedada, archivada en la memoria-inconsciente.

<sup>52</sup> Para un estudio acabado sobre el neologismo cfr.: G. Ulrich, *The Concept And Practice Of Eingedenken In Walter Benjamin's Late Work*, Toronto, National Library of Canada, 2001.

<sup>53</sup> “Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad [*Erkennbarkeit*]. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar (un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad).” W. Benjamin, *Libro de los pasajes, op. cit.*, p. 465 [N 3, 1].

Alternativamente a la teoría psicoanalítica, Benjamin llama la atención sobre el clásico *Matière et mémoire* (1896) de Henri Bergson donde se consigna una relación posible entre experiencia consciente y memoria. Bergson afirmaba la existencia de una memoria pura (y voluntaria): “la actualización intuitiva del flujo vital”.<sup>54</sup> Es decir, que mediante un acto voluntario de contemplación era posible una experiencia plena, un traer-a-la-consciencia. Pero ¿quién podía desarrollar esta función del recuerdo transformando la vivencia en experiencia? “Solamente el poeta”, responde Benjamin, y es efectivamente en *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, donde identifica la memoria como condición eminente de una experiencia plena. Ahora bien, en la novela de Proust aparecería implícitamente una crítica al voluntarismo bergsoniano. El poeta entendía que “en vano pretenderemos evocar el pasado voluntariamente; todo el esfuerzo de nuestra inteligencia por conseguirlo no nos es de ninguna utilidad”. Así, la memoria que puede transformar la vivencia en experiencia es, para el poeta, una *mémoire involontaire*. Lo expirado se encuentra “fuera del ámbito de la inteligencia, como del campo de influencia de ésta sobre cualquier objeto que sea real [...] En dónde se hallará no lo sabemos. Y es cosa del azar que nos topemos con él antes de que muramos o que nunca lleguemos a encontrarlo.”<sup>55</sup> Es el sabor de una magdalena lo que le hace a Proust retrotraerse a su infancia en la ciudad de Combray.

Pero la memoria involuntaria proustiana no puede promoverse como vía de acceso a la verdad histórica porque ella no vincula los contenidos del pasado individual con los del colectivo. Para que ello ocurra memoria “voluntaria e involuntaria [deben perder] su exclusión recíproca”.<sup>56</sup> La caída de la exclusión mutua de ambas memorias ocurre a través de la rememoración [*Eingedenken*] que nos obliga a traer al pasado colectivo en nosotros. Quisiéramos mencionar aquí dos modalidades de la rememoración presentadas por Benjamin: las reminiscencias baudelairianas y los días festivos. En ambos casos se produce, activa y subjetivamente, un encuentro con la “vida [colectiva] anterior”. Las “reminiscencias” de Baudelaire no activan una memoria ni reproducen un recuerdo (ambas imposibles). El mismo Proust

---

<sup>54</sup> W. Benjamin, “Charles Baudelaire. Un lírico...”, *op. cit.*, pp. 209-210. Para un estudio completo sobre esta problemática cfr.: T. Weber, “Experiencia”, en M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2014. Trad.: María Belforte y Miguel Vedda.

<sup>55</sup> M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, citado en W. Benjamin, “Charles Baudelaire...”, *op. cit.*, p. 211.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 213.

había reconocido que las reminiscencias [*correspondences*] no son producidas por el azar sino que, a través de ellas, Baudelaire encuentra correspondencias objetivas entre la vida anterior y esta.<sup>57</sup>

Las *correspondences* son esas fechas que pertenecen a la rememoración. Así, no son históricas, sino que son fechas de la prehistoria. Lo que convierte en grandes e importantes los días festivos es sin duda el encuentro con una vida anterior [...] El pasado murmura en las correspondencias, y la misma experiencia canónica de ellas tiene lugar en la vida anterior.<sup>58</sup>

En los días festivos se homenajea no tanto un hecho ocurrido como “lo inmemorial [*Unvordenklichen*], que a él se le ha hurtado”.<sup>59</sup>

La relación entre experiencia histórico-colectiva y presente aparece también en la tesis XV *Sobre el concepto de historia* (1940). Ella reza:

El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como relojes. Son monumentos de una consciencia histórica.<sup>60</sup>

Según un estudio de Robert Gibbs sobre este pasaje, la cuestión de un calendario cuyos días festivos no responden a la temporalidad lineal es un tema de estudio de la tradición judía, especialmente relevante en la filosofía de Franz Rosenzweig.<sup>61</sup> En el judaísmo los días festivos son una nueva oportunidad para la redención. Por ello, ellos exceden la estructuración alienada de la experiencia.<sup>62</sup> Superan esa alienación, en el sentido de que en los días festivos no alcanza con recordar, repetir un recuerdo aprendido, sino que es necesaria también una revisión, un enjuiciamiento del pasado. Esto es también la rememoración: oportunidad redentora que se regala el presente. En la tradición judía, cada año nuevo [*Rosh Hashaná*] es una nueva oportunidad para la redención.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 244-5.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>60</sup> W. Benjamin, “Sobre el concepto...”, p. 315 [Tesis XV].

<sup>61</sup> Cfr.: E. Taub, *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2012.

<sup>62</sup> R. Gibbs, “Messianic Epistemology. Thesis XV”, en A. Benjamin (ed.), *Walter Benjamin and History*, Londres, Nueva York, Continuum, 2005, pp. 197-214.

## Conclusiones

Hemos abordado la cuestión de la subjetividad en el pensamiento de Walter Benjamin. Un pasaje por la teoría benjaminiana del conocimiento nos ha permitido comprender bajo una nueva luz las posibilidades para la acción política implicada en los textos de adultez. En su crítica a Kant, Benjamin se había pronunciado sobre la inadecuación entre sujeto, mundo fenoménico y orden de las ideas. ¿Pero cómo se traduce este pensamiento en el orden político? ¿Es que no depende de la acción humana lo que ocurre en el orden social? Benjamin responde negativamente a esta pregunta y con ello se abre el nuevo interrogante sobre las posibilidades existente para la *praxis*. Influenciado por la teoría psicoanalítica, tiende a pensar la utopía (la sociedad sin clases) como un deseo aún no consciente, que aguarda ser rescatado en una suerte de despertar de la consciencia. Pero esta teorización de un orden más justo de producción presenta el doble problema de, por un lado, la pérdida de relación entre subjetividad y objetividad de los textos tempranos (volviéndose la subjetividad una consciencia psicológica) y, por el otro, aparece el problema de una subjetividad perpleja, cuya *praxis* o *terea* aparece diluida. Hemos visto otro momento en el que Benjamin reflexiona sobre la adquisición de una consciencia histórica que recupera su vínculo con el mundo objetivo; pero una consciencia que, a diferencia de como es pensada por Lukács, no se encuentra garantizada ni por la evolución de la técnica ni por ninguna inevitabilidad objetiva. Un paso más en los tanteos benjaminianos darán por resultado la aparición de la noción de “rememoración” que resguarda, según hemos propuesto, la tarea humana de redención, el carácter dialécticamente autónomo del mundo objetivo y la verdad que debe ser captada infinitamente.

## Bibliografía

- Abadi, F., *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.
- Abadi, F., “La ampliación del concepto de experiencia en Benjamin: de Kant al surrealismo”, *Eikasia Revista de Filosofía* 67 (diciembre de 2015), 193-211.
- Adorno, T. W., Carta a Walter Benjamin fechada el 2 de agosto de 1935, en *Gesammelte Schriften V 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 1127-1136.

- Benjamin, W., "Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus", en *Gesammelte Schriften I 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 509-690.
- Benjamin, W., "Das Passagen-Werk", en *Gesammelte Schriften V 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 1-1354.
- Benjamin, W., "Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz", en *Gesammelte Schriften II 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 295-310.
- Benjamin, W., "Einbahnstrasse", *Gesammelte Schriften IV 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 83-148.
- Benjamin, W., „Über das Programm der kommenden Philosophie“, en *Gesammelte Schriften II 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 157-171.
- Benjamin, W., "Über den Begriff der Geschichte", en *Gesammelte Schriften I, 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 691-704.
- Benjamin, W., "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", en *Gesammelte Schriften II 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 140-157.
- Benjamin, W., "Ursprung des deutschen Trauerspiels", en *Gesammelte Schriften I 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 203-409.
- Benjamin, W., "Sobre el programa de la filosofía venidera", en *Obras II 1*, Madrid, Abada, 2007, pp. 162-174.
- Benjamin, W., "Sobre el concepto de historia", en *Obras I 2*, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318.
- Benjamin, W., *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2009.
- Benjamin, W., *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires, Gorla, 2012.
- Buck-Morss, S., *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, La balsa de la medusa, 1995.
- Buck-Morss, S., *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna cadencia, 2011.
- Freud, S., *Obras completas*, Barcelona, Altaya, 1993.
- Gibbs, R., "Messianic Epistemology. Thesis XV", en A. Benjamin (ed.), *Walter Benjamin and History*, Londres, Nueva York, Continuum, 2005, pp. 197-214.
- Hamacher, W., "'Now': Walter Benjamin sobre el tiempo histórico", en A. Benjamin (ed.), *Walter Benjamin and History*, Londres, Nueva York, Continuum, 2005, pp. 38-68.
- Horkheimer, M., Carta a Walter Benjamin fechada el 16 de marzo de 1937, en W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, pp. 588-9.

- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014.
- Löwy, M., “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900–1933)”, *New German Critique* 20 (1980), 105-115.  
<https://doi.org/10.2307/487708>
- Lukács, G., *Historia y consciencia de clase, vol. II.*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Marx, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.
- Oyarsún Robles, P., “Cuatro señas sobre experiencia. Historia y facticidad”, en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Arcis y LOM, 1995, pp. 5-44.
- Rabinbach, A., “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” *New German Critique* 34 (1985), 78–124.  
<https://doi.org/10.2307/488340>
- Scholem, G., *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura, 2003.
- Taub, E., *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2012.
- Tiedemann, R., “Historical Materialism Or Political Messianism? An Interpretation Of The Theses ‘On The Concept Of History’“, *The Philosophical Forum* 1-2, Vol. XV, Fall-Winter (1983-4), 71-104.
- Ulrich, G., *The Concept And Practice Of Eingedenken In Walter Benjamin’s Late Work*, Toronto, National Library of Canada, 2001.
- Weber, T., “Experiencia”, en M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2014.
- Wohlfarth, I., “Re-fusing Theology,” *New German Critique* 39 (1986), 3-24.  
<https://doi.org/10.2307/488117>
- Wolin, R., *An Aesthetic of Redemption. Weimar and Now*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1994.