



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Matos, Olgária Chain Féres

La escena primitiva : capitalismo y fetiche en Walter Benjamin



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Matos, O. C. F. (2003). *La escena primitiva: capitalismo y fetiche en Walter Benjamin*. *Prismas*, 7(7), 247-258. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2664>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

La escena primitiva

Capitalismo y fetiche en Walter Benjamin

Olgária Chain Féres Matos

Universidade de São Paulo

El *flâneur* es el observador del mercado. Su saber se aproxima al de la ciencia oculta de la coyuntura. Es el fiscal capitalista enviado al mundo de los consumidores.

Passagemwerk, p. 557

El libro de los pasajes (Passagemwerk) constituye la escenografía histórica del siglo XIX, la historia originaria (*Ur-Geschichte*) del capitalismo contemporáneo: la sociedad de masas y la universalización del fenómeno del fetichismo. La lógica de la acumulación y del incremento del capital se ve amenazada por los elementos críticos del capitalismo liberal, sustentado por leyes que rigen acciones y deliberaciones políticas, desarrollando tendencias profundamente antidemocráticas en las masas, en su descreencia con respecto al ejercicio del orden legal. Benjamin interpreta la contemporaneidad en términos weberianos: el par civilización-modernización implica, a un mismo tiempo, cientificismo y adhesión acrítica a la Ciencia y sus prácticas; a la idea de progreso lineal y continuo; al redimensionamiento de la razón en sentido tecnológico, abarcando la economía y la política (las decisiones políticas pasan por ser decisiones “técnicas”); al activismo, esto es, la exaltación de la acción por la acción y el consecuente abandono de la idea de reflexión, contemplación y autonomía del pensa-

miento; a la exaltación del mercado como sucedáneo de la búsqueda de la felicidad. La asimilación de los valores del consumo y la adquisición de bienes materiales por la sociedad de masas constituyen un poderoso freno al dinamismo del pensamiento.

En relación con el vínculo entre “capitalismo y estado de excepción”, se establece una aproximación con Carl Schmitt y, en particular, con su obra *Teología política*. Se trata de la asociación estrecha entre ciencia, guerra y sociedad de masas o entre “democracia de masas” y “razón instrumental”.¹

La París del siglo XIX es emblemática para la comprensión de nuestros días: la capital del Capital, la ciudad-fetiche. En ella, la proletarización y la masificación constituyen un único y mismo acontecimiento. En ella se inscriben, potencialmente, las rela-

¹ Cf. W. Benjamin, “A caminho do planetário”, en *Rua de mão única*, Obras escolhidas II, 2ª ed., San Pablo, Brasiliense, p. 68 [s.f.]; Bolle, Willi (comp.), *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, San Pablo, Cultrix/Edusp, 1986, entre otros.

ciones entre totalitarismo y sociedad de masas. El “estado de excepción”, la suspensión de las leyes positivas en nombre del bien común y de la paz, es inherente al capitalismo, a la modernidad. El estado de derecho pasa a constituir un obstáculo a la libre circulación y a la libre acumulación y concentración del capital.

La ciudad de París no es sólo la capital del Capital; es, también, la capital política de la Modernidad, capital de las esperanzas revolucionarias y de las decepciones históricas: 1789, 1830, 1848, 1871, 1891, 1936, 1968. En París, la Modernidad condensa varias experiencias de lo político: el intento totalitario de su completa anulación por medio de un sistema de seducción y de manipulación de las masas –así como de sus fantasías– y el impulso republicano de ampliar el espacio público trayendo de nuevo la ciudad y a las calles a sus habitantes. La República, allí donde nació –en la Grecia clásica–, vivía de la palabra, cuya libre circulación instituyó, ejerció y amplió el espacio público donde todos tienen el mismo derecho a revelar su naturaleza de “zoon echon politikon”, al decir de Aristóteles –un animal político capaz de hablar–. Lo moderno significó en la capital de los éxtasis revolucionarios: libertad de pensamiento y expresión, renovación y ampliación del espacio público con el ejercicio diario y cotidiano de los derechos políticos y de las libertades.

En esa París sumergida en el sueño del consumo, en los laberintos de sus galerías y pasajes, Benjamin busca posibilidades de emancipación, una modalidad del “despertar” histórico, en ruptura con la teleología “natural”, con la naturalización de la historia por las determinaciones del mercado mundial: “Benjamin estaba interesado en los efectos incipientemente desagregadores de aquel estadio del capitalismo [que invadía] las regiones más íntimas de la vida y del trabajo, a fin de traer a luz un sentido descono-

cido de la crisis *de* seguridad, de crisis *en* seguridad”.²

En el *flâneur*, en el poeta, en el coleccionista, Benjamin reconoce personajes del *umbral*, fuera de la temporalidad del mercado, en una región que es un “entre dos” universos, el del dinero y el de la magia. La experiencia de un tiempo disruptivo es el advenimiento de su desprivatización. Bajo la mirada divinadora del coleccionista o del *flâneur* –que tienen su propio tiempo y su propio lugar–, su mirada anacrónica evoca a los “fantasmas de las cosas materiales”, despertando la sobrevida de objetos para redimir el tiempo espacializado e impuesto por el mundo de las mercancías, para redimir el tiempo perdido.

* * *

En 1928, Walter Benjamin, en la orilla izquierda del Sena, frente a Notre-Dame, se sintió tomado por la nostalgia de París, de París donde él sin embargo se encontraba. Tal melancolía, nos dice, venía del “nombre” París, no de lo que él significa, sino de lo que transmite a aquel que experimenta su aura. París condensa todo aquello que, durante siglos, voces y escrituras colocaron en este nombre con el cual continúa una relación cuando las voces ya callaron: “¿No existen, en las voces que escuchamos hoy, ecos de las desaparecidas?”³ *Spleen*, por lo tanto. En el *Spleen de París*, de Baudelaire, Benjamin encuentra el sentido de la ciudad rememorada o imaginada, es decir, ausente y perdida, pero hecha presente. De la ciudad a la metrópolis, se pasa de las “flores” al “mal” –*Flores del mal*–, de lo sagrado a lo mundano. Sus protagonistas: transeúntes, amantes, viudas, viejos, cie-

² H. Eiland y K. McLaughling, *The Arcades Project*, Cambridge/Massachusetts/Londres, Harvard University Press, 1999, p. XII, “Introducción”.

³ W. Benjamin, “Infancia en Berlín”, en *Rua de mão única*, citado.

gos, niños, saltimbanquis; departamentos, balcones; burdeles, prostitutas, mendigos, traperos; cafés, bulevares; obreros, periferias sobre las que el filósofo escribe: “Los suburbios son el estado de sitio de las ciudades”.

“Arquitecto demoleedor”, Hausmann, por la apertura de las grandes avenidas y bulevares, embellece la ciudad encareciendo los alquileres, expulsando de París al proletariado, a tiros de cañón contra las barricadas –1830, 1848, 1850, 1871–; Hausmann concibe la metrópolis, a diferencia de la ciudad, como terreno de la lucha social. Ve la ciudad desde el punto de vista del interés capitalista. Abre París a la especulación del gran capital financiero, alienando a sus antiguos habitantes, proscribiéndolos, llevándolos a sus alrededores y periferias. Utiliza la ciudad directamente como mercancía. Con Hausmann, París vive “las más bellas horas de la especulación”; en la modernidad todo es cálculo e interés, y las avenidas se abren a la libre circulación del capital.

Prosaica y profana, París es, sin embargo, teatro de un nuevo tipo de religiosidad. Si en las épocas de gran fervor, los peregrinos y fieles reproducían el viaje de los Reyes Magos para visitar lugares sagrados, adorar imágenes y reliquias, orar y permanecer en un piadoso recogimiento, se encuentra ahora un nuevo ardor, fetichista, en las exposiciones universales de la mitad del siglo XIX europeo, cuando el culto a lo divino se convierte en rituales vinculados con la veneración de los artefactos industriales, con las mercancías. Toda Europa se desplazó para contemplarlos en la exposición parisiense de 1855, que recibió más de cincuenta millones de visitantes.

Benjamin dice que París es el lugar de peregrinación hasta el “fetichismo de la mercancía”. París es la ciudad-vitrina, el arquetipo del consumo, que ofrece el espectáculo de la abundancia de las mercancías del mundo entero. En ellas, el *sex appeal* de lo inorgánico (Benjamin, *Passagemwerk*). Objeto afectivo

y de deseo, la mercancía se comunica con otras mercancías, tiene cuerpo y alma, edad, biografía y ciclo vital. La mercancía es fantasmagoría. Aquel que la contempla desconoce su génesis y su sentido, pues ella se comporta con todas las categorías del “en sí”. Cargada de animismo y fetichismo, tiene vida propia y captura la “conciencia obrera” de manera desconcertante: no como potencia extraña, sino lo contrario. En un mismo gesto seduce y captura la conciencia de clase, arrastrándola al reino de la fantasmagoría-fetichismo. Lo más extraño –la mercancía universal– se presenta como la cosa más disponible y familiar, con lo cual el extrañamiento se convierte en familiaridad. No casualmente Benjamin encuentra la modernidad emblemáticamente en París, la “capital del siglo XIX”, la capital de la mercancía, la capital del Capital. El fetichismo de la mercancía es su fantasmagoría, no por ser extraña y desconocida, sino por exceso de familiaridad con los hombres. La mercancía puede compararse con el fetichismo del hombre primitivo, objeto de admiración y de temor, en el cual el salvaje encarna a su Dios. Ese fetichismo es transformado en “obra de arte” para que los muertos no regresen a perturbar el cerebro de los vivos: “Los parientes ejercen un control sobre el retorno [del antepasado] gracias a un cráneo domesticado en tótem, en genealogía del clan y, más aún, en genealogía del miedo”.⁴ No deja de ser paradójico que el mundo dominado por la mercancía-fetichismo resulte de aquel conjunto de experiencias intelectuales y existenciales que Weber llamó “desencantamiento del mundo”, ya que la mercancía “reencanta” el mundo al reinvestirlo de aspectos míticos, místicos, sagrados y proféticos. La racionalidad moderna que conoce la naturaleza vence

⁴ M. Canevacci, “Concetti liquidi”, cap. III, en *Culture extreme: mutazioni giovanili tra i corpi delle metropoli*, Roma, Meltemi Roma, 1999, p. 174.

a la religión y al mito. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber reconoce su génesis: “El puritano auténtico –escribe– enterraba a sus allegados sin cánticos ni música, para no correr el riesgo de que se trasluciese cualquier superstición, ningún crédito a la eficacia saludable de las prácticas mágico-sacramentales”.⁵ La Naturaleza –del animista, la *physis* griega o *natura* medieval– se torna, en la modernidad, repetitiva, mecánica, causal, de ahora en adelante “objetiva”, y la razón que la conoce pierde su estatuto de sabiduría práctica de orientación en la acción y en el pensamiento –la *areté* griega o la *virtus* romana–.

A título de ilustración pueden tomarse las observaciones de Hannah Arendt sobre la polis clásica, en *La condición humana*, como lo enteramente otro de la experiencia totalitaria. La polis se encuentra inscrita en la palabra *política*, es la conciencia primera que aproximaba a los hombres por el lazo afectivo de la amistad (*phylia*) y del sentido de pertenencia a una existencia en común, mientras que la política es el ejercicio de una razón que busca, a un mismo tiempo, el conocimiento y la virtud. El compromiso teórico con la verdad no se separa de la búsqueda de la virtud ética y política: “La política es, para un griego, el cruce del pensamiento racional y abarca finalmente un terreno tan amplio que sus límites se confunden con los límites de lo humano [...]. La ética busca el actuar bien, como la política busca el bien vivir”.⁶ La ciudad virtuosa educa al ciudadano no para la ética, sino en la ética. Ésta es la polis democrática, la Atenas de la deliberación, de la “publicidad”, donde cada uno se da al otro en el espectáculo de una reciprocidad entre iguales, iguales

en virtud y justicia. La verdad (*aletheia*) está desnuda –visible de punta a punta–, así como lo está el individuo-ciudadano:

En esa época –escribe F. Wolf– los griegos inventan el teatro (tragedia, comedia) que sigue siendo el arquetipo del espectáculo: en él todo se ve desde todos lados, todo está puesto de manifiesto, y se reviste de los signos exteriores de la visibilidad; en él el “pensamiento” está totalmente orientado a lo exterior, como el espacio del teatro se reproduce en el espacio de la ciudad [...]. La política no es otra cosa que la realización de sí, una vez que el “sí” es relación con el otro.⁷

La razón es *logos*, portador de la medida prudente en la vida privada y en el espacio público. Es sentido de ponderación, es medida sabia. La razón es, también, *virtus*. Cicerón creó la palabra *humanitas* para referirse al pueblo romano, que adquirió su identidad mediante el cultivo de las letras y de la filosofía griega, tornándose, por medio de ellas, “fino, moderado y *humanus*”.

La verdadera mutación es, por consiguiente, la que despoja a la razón de esa sabiduría práctica, de esa capacidad de elegir, deliberar y actuar en búsqueda del bienestar y la paz. La racionalidad del desencantamiento deriva en racionalidad-irracional. La sociedad de espectadores moderna es el dominio de la “sinrazón” o de la “razón de las mercancías” cuya lógica es la del consumo y el mercado mundial. Es posible comprenderla inscrita en lo que se denomina *Spätzeit* (tiempo tardío). Aquí el término no significa lo que “llegó atrasado”. *Spätzeit* es el tiempo “posterior a”, es “posterioridad”, es lo que vino después del desencantamiento del mundo. Benjamin señala su duplicidad crónica: vanguardias artís-

⁵ M. Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, San Pablo, Pioneira, 1971, p. 54.

⁶ F. Wolf, “Da política até a *Política* de Aristóteles”, en *Aristóteles e a política*, San Pablo, Discurso Editorial, 1999, pp. 14-22.

⁷ *Ibid.*, pp. 11-13.

ticas y dictadura, ciencia planetaria y guerra, dominio técnico de la naturaleza y exilio del hombre en un mundo que él mismo creó. Desencantamiento del mundo, ciencia y técnica, capitalismo tardío, lógica del mercado y “tiempo tardío” se asocian en el concepto de modernidad:

El siglo XIX –escribe Benjamin– no supo corresponder a las nuevas necesidades tecnológicas con un nuevo orden social, Así, prevalecieron las mediaciones engañosas de lo antiguo y de lo nuevo, que eran el término de sus fantasmagorías. El mundo gobernado por ellas es –con una palabra clave encontrada por Baudelaire– la modernidad.⁸

El mundo “totalmente desencantado” es fantasmático pues, semejante al fetiche del “primitivo”, las mercancías parecen dotadas de valor intrínseco y vida propia, son “sombras que perdieron sus propios cuerpos” porque todas las relaciones entre los hombres son, en efecto, relaciones de las mercancías en el mercado: “Parece que, en ciertos momentos, Baudelaire captó rasgos de la inhumanidad futura. Leemos en los ‘Fusées’: ‘¿El mundo va a acabar [...] No es particularmente a través de las instituciones políticas que se manifestará la ruina universal [...]. Será por el envilecimiento de los corazones’”.⁹ La poesía de Baudelaire responde al advenimiento de la modernidad, como la forma-mercancía es el espejo de su propio público, la *masa*.

En el *Origen del drama barroco alemán*, Walter Benjamin señala la melancolía como constitutiva del estado de conciencia de la modernidad, del mundo de la ciencia y del capital, del mundo sin Dios. La declinación

de la inmanencia es el momento en el cual el hombre “en estado de criatura” debe asimilar el choque de su degradación natural, de su finitud. Puesto que ha perdido el horizonte teológico y la salvación en la trascendencia, la modernidad es el inicio de un proceso de secularización. El *homo faber* será el hombre de ciencias, aquel que fabrica su propio destino. Y, sin embargo, es desterrado del mundo que él creó.

En 1933, con la ascensión del nazismo y su llegada al poder en Alemania, circulaba en la comunidad de emigrados en París la historia de un judío que planeaba emigrar al Uruguay: “Cuando sus amigos se espantaron ante ese deseo de irse tan lejos, él replicó: ‘¿lejos de dónde?’”.¹⁰ Perdido el hogar, se deshace el sentido de la distancia y del regreso. El totalitarismo –un fenómeno político sin precedentes y ejemplo en el pasado– revela el sentido de “expatriación trascendental”. Éste deriva del pleno y victorioso desarrollo de la racionalidad occidental, la ciencia moderna, para la cual la naturaleza, ahora abstracta, es objeto de manipulación tecnológica con el fin de dominar las cosas y los hombres: “La lógica formal –escriben Adorno y Horkheimer– ofrecía a los iluministas el esquema de la calculabilidad del universo. [...] El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal suerte el en-sí de éstas se convierte en para-él”.¹¹ En la *hybris* del pensamiento lógico el yo emotivo, de identificaciones, se borra, pues su validez no depende del yo, del otro, ni del mundo para operar sin miedo de errar; tampoco depende de la experiencia en el acto de pensar, pues su premisa es algo evidente en sí

⁸ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 1972-1989, Frankfurt, Suhrkamp Verlag [s.f.], vols. I, II y III, p. 1257 (de ahora en adelante se cita como *GS*).

⁹ W. Benjamin, “Notes sur les *Tableaux parisiens* de Baudelaire”, en *GS*, cit., vols. I y II, p. 747.

¹⁰ P. Szondi, “Walter Benjamin’s City Portraits”, en Smith, Gary (comp.), *On Walter Benjamin* [s. l.], MIT Press, 1988, p. 31.

¹¹ Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Taschenbuch, Fischer Verlag, 1986, pp. 10-12 (de ahora en adelante se cita como *DA*).

mismo. El principio abstracto construye en la ciencia y en el mercado un mundo a su imagen y semejanza, según un “autismo de la indiferencia” y de la equivalencia: “Hay una gran diferencia entre los antiguos iconoclastas e incendiarios de iglesias y el alto grado de abstracción que permite a un artillero de la guerra mundial considerar una catedral gótica como una simple referencia de su área de tiro”.¹² La modernidad científica, como la del mercado, no pregunta hacia dónde se encamina, si persigue fines justos y deseables, si se dirige hacia la emancipación o la destrucción de la humanidad: “El saber, que es poder –dicen Adorno y Horkheimer– no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la fácil aquiescencia a los señores del mundo”.¹³ Por ello, “se halla a disposición de todos los fines de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla”.¹⁴ La modernidad científica, económica y política prometió el bienestar y la paz. El malogro de ese proyecto conduce, según Adorno, Horkheimer y Benjamin, al mundo enteramente fetichizado: autonomización de la ciencia, autonomización de las leyes del mercado sustraídas del control humano. El mercado mundial es vivido como fatalidad natural, como una fuerza extraña que el hombre ni domina ni controla y por el cual es dominado y controlado. Fetichismo significa: los hombres pierden el control del uso de sus vidas.

Enigma del presente, en la sociedad fundada sobre el valor de cambio y sobre la lógica del mercado –por la cual la producción de mercancías se dirige antes al valor de cambio que al valor de uso–, la mercancía sólo se da a conocer indirectamente según aproximaciones lingüísticas. Arcano mayor, Marx se

refiere a ella como si tuviera “sutilezas metafísicas”. O es “forma extravagante”, con sus “argucias teológicas”; es “capricho admirable”; tiene “carácter místico”, “enigmático”; es “quid pro quod”; procede de “regiones nebulosas”; es “fantasmagoría”, “jeroglífico”, “hechicería”, “encantamiento”. El fetichismo es un fenómeno que comprende el mercado, la política y la existencia de cada uno. El léxico de Marx es iluminador. Fetichismo es extrañamiento (*Fremdheit*), es “desrealización” (*Entfremdung*); es experiencia alucinatoria, pues trae consigo el sentimiento de alejamiento de lo que estaba próximo, desconocimiento de lo familiar:

Las desrealizaciones –señala Freud– pueden ser observadas bajo dos formas: la persona siente que una parte de la realidad, o que una parte de propio yo le es extraña (*fremd*). En este último caso, hablamos de despersonalización; existe una relación íntima entre desrealizaciones y despersonalizaciones [...]. [Desrealización] es la sensación de estar en un contexto alterado.¹⁵

Desrealización y despersonalización constituyen el advenimiento de una alteridad máxima. Todo lo que el hombre crea parece ser impenetrable, hostil, fatal.

* * *

En los sueños del siglo XIX se encuentra la prehistoria del siglo XX. En ellos se gestaban la “sociedad del espectáculo” moderna y la caída de todos los valores en valor de cambio, por un lado; la multitud, la masa, por otro. Masa: agregado numeroso de individuos atomizados, individualizados sólo en el sentido

¹² Jünger, *Le travailleur*, París, Christian Bourgois, 1989.

¹³ *DA, op. cit.*, p. 8.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sigmund Freud, “Um distúrbio da memória na Acrópole”, en *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Río de Janeiro, Imago, 1987, vol. 22, p. 299.

de su propio aislamiento. Masa de hombres aislados significa ausencia de un interés común (lo que la distingue de las clases sociales). Masa de individuos atomizados significa, también, masa de hombres superfluos.

Para Horkheimer y Adorno la modernidad es totalitaria y la misma *ratio* abstracta de la ciencia se traduce en la política y en su correlato: la sociedad de la administración total (*verwaltete Gesellschaft*). Así como el pensamiento se reduce a la mera administración de hombres y de cosas, interesado únicamente en el funcionamiento de sus enunciados, en la masa desaparece la autodeterminación, no hay ejercicio de la crítica, de la facultad de juzgar. El pensamiento único es el del mundo de la uniformidad, de la unanimidad; para él, quien piensa o pone resistencia y debe, por tanto, ser tratado como traidor:

El concepto de traidor –escribe Adorno– proviene de la traición eterna de la represión colectiva, sin importar cuál sea su color (si nazi o estalinista, por ejemplo). La ley de las comunidades conspirativas es la inapelabilidad; por esta razón, a los conspiradores (a aquellos que conspiran contra la autonomía y la libertad) les place desterrar el concepto mítico de juramento. Aquel que tiene una opinión diferente no sólo es expulsado, sino también se ve expuesto a las más duras sanciones morales. El concepto de moral reclama la autonomía, pero quienes tienen en la boca la palabra “moral” no toleran la autonomía. Si alguien merece ser llamado traidor es aquel que delinque contra la propia autonomía.¹⁶

Un mundo abstracto –donde todos “marcan el paso”, como se dice en la “jerga militar”– que produce política sin políticos, república

sin ciudadanos, sociología sin sociedad. En él, los medios técnicos se dirigen a adaptar administrativamente a los hombres al “mundo totalitario”. La sociedad totalmente administrada es la del anonimato, el de la sociedad de masas: “Como una parodia –observa Adorno– la historia universal produce, periódicamente, los tipos de hombre que necesita”.¹⁷ De apariencia benigna, comparada con el nazismo y el estalinismo, la sociedad de masas es no obstante totalitaria. Recrea permanentemente lo homogéneo, lo uno, el un, principalmente a través de los medios de comunicación y de la industria cultural. Este término, acuñado por Adorno, permitió aclarar el engaño al que inducía la expresión “cultura de masas”. Para la multitud, una educación de masas. Ésta no es producida por la masa sino *para* la masa. Su elemento es la pasividad.

La cultura media mediática transmite todo un sistema de estereotipos porque parte de un doble presupuesto: sus transmisiones deben ser inmediatamente comprendidas por todos, evitando la complejidad y proscribiendo la polisemia, y la verdadera cultura es inaccesible al gran público. La educación de masa es la de la “semiformación” (*Halbbildung*). El semiculto se siente capaz de hablar de todo porque está “bien informado”, pero su saber está desacompañado del Saber y es desproporcionado también en relación con sus propios conocimientos. No sabe que no sabe. Puesto que se trata de un desconocimiento que se ignora a sí mismo, el semiculto es enemigo de la cultura, así como una media verdad no llegará a ser una verdad. Bajo los auspicios de los medios masivos, el gran número de espectadores y lectores es inflado mediante estímulos a los cuales no consigue responder; esto no significa que los medios impongan convicciones, al contrario, impiden

¹⁶ Adorno, “Notas marginais sobre a teoria e a praxis”, en *Palavras e sinais*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 208. (La traducción está algo modificada.)

¹⁷ *Ibid.*, p. 218.

formarlas. El lenguaje del mundo totalmente administrado es el de los medios y su cultura es la industria cultural. El vacío que deja la declinación de la educación humanista –la que buscaba formar la excelencia de los talentos y capacidades y la preparación del individuo para elaborar una imagen de sí mismo, un *eidós*– es llenado por los valores de los medios y del mercado. La educación de masas no busca formar el espíritu; pretende, sí, adaptar al individuo a los valores empresariales del lucro, de la competencia y del éxito, por un lado; a las vicisitudes del mercado, por otro. La competencia quizá mejore las mercancías, pero sin duda empeora a los hombres. Desaparecen los valores ligados al ciudadano –sintetizados en la noción de la dignidad del hombre–, convertido ahora en empresario o en consumidor. La cultura del “capitalismo tardío” sustituye al ciudadano con derechos y responsabilidades por el consumidor. Así, el individuo atomizado de la sociedad de masas conoce el precio de todas las cosas pero desconoce su valor. La subordinación de todas las esferas de la vida al factor económico limita poderosamente el pensamiento, pues impone a la economía como un conjunto cerrado de fenómenos a los cuales el hombre sólo puede someterse. La economía se presenta como la única manera de pensar y de ser. Todo lo que ocurre en la política moderna es adjudicado a la *necesidad* como a una fuerza ciega de la naturaleza, y se puede decir del capitalismo tardío que sustituye “las incertezas de la historia por las leyes de hierro de la naturaleza” (según una expresión de Benjamin en *El drama barroco alemán*). La historia y la sociedad se transforman en naturaleza, *nature morte*, disponible y manipulable para los fines del lucro y del capital. La Historia es la historia hecha por la economía y no por los hombres; es la historia de las mercancías y del mercado mundial. He ahí lo que acarrea el carácter nihilista de la modernidad:

De modo cada vez más brutal –escribe Benjamin– objetos y medio ambiente asumen los rasgos de la mercancía. Al mismo tiempo, la publicidad trata de ocultar el carácter mercantil de las cosas. A la transfiguración engañosa del mundo de las mercancías se contraponen su transposición hacia lo alegórico. La mercancía intenta ver su propio rostro; en la prostituta celebra su transformación en ser humano.¹⁸

Desaparece hoy el sujeto, el sujeto autónomo –aquel que es un fin en sí mismo y nunca un medio para otros hombres o un instrumento de la acumulación de bienes materiales–, en un mundo en el que los hombres se tornan intercambiables, esto es, superfluos. Masa significa: aislamiento y desolación, desarraigo e inutilidad, sentimiento de estar abandonado y de ser superfluo: “Lo que hace tan intolerable la desolación –escribe Hannah Arendt– es la pérdida del yo [...]. El yo y el mundo, la facultad de pensar y experimentar se perdieron al mismo tiempo”.¹⁹ El mundo de la indiferencia o, como escribe Adorno, “de la frialdad burguesa”, suscribe lo inevitable al hacer posible el totalitarismo. En primer lugar, por el tono “desafectivo” de los medios de comunicación de masa, expresión de la “experiencia de la pobreza”. Pobreza de experiencia de una actualidad tecnológica sin piedad y sin compasión de la fragilidad y la precariedad del hombre moderno. El dolor es analizado mediante técnicas de ordenamiento de datos, sólo se recoge la información que es posible contabilizar en estadísticas de la violencia, con el resultado de que tales técnicas son incapaces de compartir una situación ética e intelectual con aquellos que aparecen como “objetos” de investigación. La modernidad es la experiencia de la pobreza y la pobreza de

¹⁸ GS, *op. cit.*, vol. I, p. 671, <20>.

¹⁹ H. Arendt, *Totalitarianism*, III, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1968.

la experiencia: ¿No se notó que los combatientes volvían mudos de los campos de batalla [de la Primera Guerra Mundial], no enriquecidos y sí más pobres de experiencias comunicables?”²⁰ Esta pérdida de la experiencia significa la incapacidad del hombre moderno de ser afectado, de vivir una experiencia, de elaborarla, de acogerla o rechazarla, de comunicarla, de compartirla con otro. El único lenguaje que conocían los soldados era el de las trincheras, y su silencio es el del terror sin voz.

* * *

El diagnóstico de la modernidad son las ruinas: “La melancolía de las ruinas –escribe Starobinski– se halla en el hecho de haberse tornado un monumento de la significación perdida. Meditar entre ruinas significa sentir que la existencia deja de pertenecernos y se une al olvido eterno”.²¹ Lo que no puede ser nombrado tampoco puede ser recordado; si la experiencia brinda enseñanzas, el olvido es la imposibilidad de la historia y de la narrativa de su propia historia. Ése es el sentido de la referencia que hacen Horkheimer y Adorno al canto XII de la *Odisea*, en *Dialéctica del iluminismo*: las flores de loto no causan daño a los marineros de Ulises; sólo producen el olvido y la pérdida de la voluntad, de modo tal que traen consigo la ausencia de la conciencia de la infelicidad. El tiempo queda en suspenso; cuando Ulises regresa a Itaca tarda en reconocerla, pues no reconoce su propio cambio. El tiempo enteramente fechitizado es el del presente perpetuo, aquel en el que la repetición continua de las mismas seudonovedades hace desaparecer toda la memoria histórica a fin de que ningún acontecimiento

pueda ya ser comprendido en sus causas y consecuencias. La memoria del sufrimiento es archivada para que el hombre pueda adaptarse a un eterno presente, pura *mens momentanea*, carente de recordación. La lucha de Ulises es una lucha contra la alteración, por la adaptación. En su ensayo “Qué significa elaborar el pasado”, Adorno muestra cómo se produce la represión del pasado por la industria cultural.

Nueva figura de la ideología, el “velo tecnológico” y el capital se asocian en un mundo en el que todo se presenta como decisión técnica. Concentracionario, es administrado, es una “prisión a cielo abierto”. Para Adorno, el cientificismo –la defensa acrítica e incuestionable de la primacía y de las prácticas de la ciencia– conlleva la adhesión al *fatum* en la ciencia, en la política, en el mercado. La ideología se transforma en potencia invisible: “Aquello que se comporta como si destruyese el fetiche (la ciencia) destruye apenas las condiciones de identificarlo como tal”.²² La “ideología de la racionalidad tecnológica” genera una “obediencia ciega” a las exigencias del desarrollo capitalista, pues la técnica se pretende neutra e imparcial: “El iluminismo perdió el elemento de autorreflexión al reducirse a la realidad inmediatamente existente; los individuos tampoco pueden ya reflexionar sobre lo que los hace sufrir”.²³

El fetiche máximo es la cultura de la violencia cuya *ultima ratio* es el mundo dominado por el valor de cambio –equivalencia entre el precio de una cosa y otra, el de un hombre y otro, entre hombres y cosas– vivido como neutralización moral. No casualmente el progreso de lo que se llama “racionalización de la economía” pone en riesgo la

²⁰ W. Benjamin, “Erfahrung und Armut”, en *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch, 1980, p. 291.

²¹ Starobinski, *L'invention de la liberté*, París, Gallimard, 1964, p. 181.

²² Adorno y Horkheimer, “Industria cultural”, en *Dialéctica do esclarecimento*, Río de Janeiro, Zahar, 1985.

²³ L. Crochik, *A ideologia da racionalidade tecnológica*, San Pablo, Instituto de Psicologia, USP, 1999 (tesis de libre docencia).

cohesión social. En el universo sumamente científicista el recuerdo no es más que “residuo irracional”. El “olvido frío”, sin registro en el plano simbólico, explica “el retorno de lo reprimido en la civilización”, las periódicas recaídas en la barbarie. Porque el gesto de olvidar todo y perdonar todo –privativo de quien sufrió la injusticia– termina por provenir de los partidarios de aquellos que la practican. “Se quiere escapar del pasado, y por eso mismo permanece vivo.”²⁴ El silencio, cómplice del olvido, es neutralización moral, es incapacidad e ineptitud para experiencias existenciales, temporales. La “feliz apatía” es aquello que Vidal-Naquet²⁵ llamó “inexistencialismo”, al considerar las recientes representaciones del nazismo según las cuales no habrían existido los campos de concentración. Inexistencialismo: realidades que pasan a ser consideradas como inexistentes por los “asesinos de la memoria” –el silenciamiento de la sociedad llevado al límite– cuando se mata la propia muerte.

* * *

Hay que pensar, también, en el apogeo de la civilización técnica y en la recaída en los fundamentalismos religiosos, la fragmentación política y los odios étnicos... *ultima ratio* de diferenciación en una sociedad de masas ideologizada por la cultura de masas, masa de individuos indiferenciados. La cultura de la sociedad de masas impide el ejercicio de la facultad de juzgar, pues éste llevaría a pensar el mercado, la ciencia, la técnica en función del hombre, y no al hombre en función de la ciencia, la técnica, el mercado. La cultura de la sociedad de masas y de la “racionalidad tecno-

lógica” revela el abismo entre los gigantescos medios de la ciencia y de la técnica, por un lado, y la ausencia de iluminación moral, por el otro. El *Spätzeit* es la condición histórica que marca la gran crisis de la modernidad utópica, de “nuestras grandes inspiraciones colectivas en los dominios político, social, cultural y [por eso] constituyen hoy el objeto del afecto nostálgico y del afecto melancólico”.²⁶

El nazismo, la sociedad administrada, el capitalismo tardío consagraron la irracionalidad de la racionalización, de la despersonalización y de la deshumanización. La administración de cosas y de hombres es adaptación de los hombres a las cosas: “Como el saber técnico utiliza procedimientos operacionales en la realización de tareas, todo debe ser objeto de operacionalización. La política, la educación, la comunicación, la sexualidad, la familia, el trabajo son entendidos a través de una única dimensión: la de la realidad existente”.²⁷ Su “cultura” es la del pensamiento y la acción protocolares. Se condenaba burocráticamente a la muerte a masas enteras de personas por medio de sellos y expedientes de oficina.

El punto de partida del análisis de Adorno sobre Auschwitz, como emblema del mundo administrado y de la ideología de las decisiones técnicas, fue la cuestión de la incapacidad de identificación y de reconocimiento del otro:

Si los hombres no fuesen tan indiferentes a aquello que les sucede a los demás, con excepción de unos pocos a los que están ligados quizá por intereses tangibles, Auschwitz no habría sido posible, los hombres no lo habrían tolerado. La incapacidad de identificación fue sin duda la condición psicológica más importante del hecho de

²⁴ Cf. H. Arendt, *A condição humana*, Río de Janeiro, Forense-Universitária, 1983.

²⁵ Vidal-Naquet, “Un Eichmann de papel”, en *Os assassinos da memória*, Campinas, Pergaminho, 1989.

²⁶ W. Moser, “Spätzeit”, en Miranda, Wander Melo (comp.), *Narrativas da modernidade*, Belo Horizonte, Autêntica, 1999, p. 52.

²⁷ L. Crochik, *op. cit.*

que algo como Auschwitz hubiese podido suceder en medio de hombres en cierto modo civilizados e inofensivos.²⁸

El mal se volvió banal

Ante una atmósfera cargada de la idea de “fin” –“fin de la utopía”, “fin del arte”, “fin del Estado”, “fin de la historia”– se destaca la utopía negativa de Adorno. Es una moral. En la tradición de la *Magna Moralia* aristotélica, los fragmentos de *Minima Moralia* de Adorno constituyen la “triste ciencia de la vida mutilada”. En la crítica a la razón instrumental, a los aspectos nocturnos y sombríos de la razón iluminista, a la sociedad de la administración total, esas “mínimas morales” se dirigen a un tiempo de hombres partidos y convergen en la educación emancipadora de un humanismo revisitado “para que Auschwitz no se repita”. Ellas buscan la “iluminación moral”. Iluminación moral: ruptura con el mundo de la indiferencia. Su enteramente otro es la paz: “La paz –escribe Adorno– es un estado de diferenciación entre los hombres sin ninguna violencia”, diferenciación entre los hombres y las cosas, sin dominación, donde “el diferente puede ser reconocido como nuestro semejante, por el dolor y por la compasión”. De allí la invocación a la solidaridad, a la conmisericordia, a la compasión. El dolor, el duelo, la compasión tienen fuerza liberadora, porque no pueden ser disciplinados, regulados, cuantificados. Esa conciencia constituye una resistencia a las fuerzas del totalitarismo político, económico y tecnológico. En otras palabras, el objeto del luto “no tiene uso”:

Su objeto reside más allá de toda utilidad.
Es intransferible, ya que el duelo rechaza

toda transacción o negocio, toda sustitución; el duelo, al contrario del mercado, no admite metáfora. Transita fuera de la lógica del valor de uso y del valor de cambio e instaura, por así decirlo, un tercer valor: el valor de la memoria, valor del puro afecto; un antivalor, pues desplaza todo cambio.²⁹

En contrapartida al “envilecimiento de los corazones” del que hablaba Baudelaire, el poeta es el héroe que, con su mirada, busca en sus *flâneries* lo extraordinario en lo cotidiano, y lo cotidiano en lo extraordinario. Benjamin reconoce en Baudelaire a aquel que busca en la ciudad “el lado oscuro de la belleza”: “Baudelaire fue el agente secreto de su propia clase”, que habla social y políticamente a los inferiores y a los superiores pues siente la revolución en los dos lados. Dentro de la burguesía y fuera de ella busca, al mismo tiempo, lo bajo y lo elevado, lo trivial y lo trascendente, el decaído y el liberado, la metrópolis es el Cielo y el infierno. No casualmente Baudelaire escribe “Letanías a Satán”, súplicas a Satán: “O toi le plus savant et plus beau des anges/O Satan, prends pitié de ma longue misère”. Satán: ángel nocturno, es al mismo tiempo el Señor del Mal y el gran Vencido:

En la tristeza –escribe Benjamin– Satán es la tentación. Es quien nos inicia en la ascesis de un saber, el fundamento de la conducta que debe ser castigada. Si Sócrates se equivoca al enseñar que el conocimiento del Bien lleva a practicarlo, esto es aun más verdadero en relación con el conocimiento del Mal. Y ese saber no es la luz interior, el *lumen naturale* que surge en la noche de la tristeza (la luz que salva [comentario mío]), sino una luz subterránea que brilla desde el fondo de las entrañas

²⁸ Adorno, “A educação após Auschwitz”, en *Palavras e sinais*, cit., pp. 119-120.

²⁹ Avelar, “Alegoría e pós-ditadura: notas sobre a memória do mercado”, *Crítica Cultural*, Santiago de Chile, 1994.

de la tierra. Esa luz tenue ilumina en aquel que rumia sus pensamientos, la mirada penetrante y subversiva de Satán.³⁰

Todo lo que es infernal es cristológico, lo blasfemo confirma lo religioso, es rebelión contra el mundo enteramente dominado por la “lógica” de la mercancía, contra la fuerza productiva y destructiva del hombre alienado a ella. Baudelaire, como Satán, tiene un “doble rostro”. Baudelaire es, para Benjamin, “el señor de las antítesis”. En el poema “Enivrez-vous”, del *Spleen de París*, el poeta tiene sed de Absoluto: “Para no ser los esclavos martirizados del tiempo, ¡embriáguense sin cesar! ¡De vino, de poesía, de virtud, como deseen!”.

Vértigo de lo alto y vértigo del abismo, la embriaguez baudelaireana es experiencia de lo sublime, instante de la revelación, de la revolución. La soledad del habitante de la ciudad, la soledad del hombre en la historia, cosa entre cosas, destinado a no encontrar más algún consuelo, puede redimirse en las “iluminaciones profanas”. El revolucionario benjaminiano es semejante al *flâneur*, el sacerdote del *genius locci*. Para él la ciudad, trama de espacio y tiempo, es un cuerpo tatuado como el texto de la historia. Sus signos son je-

roglíficos, cada uno, para ser descifrado, puede ser tomado por otro, ser él mismo o su contrario y el alumbramiento místico no está en la trascendencia: en lo más banal puede estar lo sorprendente, lo milagroso, el instante de la ruptura, de la revolución.

París es la capital del siglo XIX –o mejor, como metrópolis es vista como gran mercancía luminosa numinosa–, no sus industrias. Sus avenidas político-militares, las caricaturas animistas de Grandville o las prostitutas son “mercancía y son sueño”. París, para Walter Benjamin, será liberada (o redimida) de sus fetiches.³¹

La desfetichización de la mercancía se hace por medio de su explosión narrativa, una vez que la mercancía “multiplicada en espectáculo, como visión –la *mercancía visual*– tiene un poder disolvente igual o superior al de las mercancías “materiales” tradicionales de tipo industrial”.³²

En el entrecruzamiento del animismo de la naturaleza y del animismo de la mercancía, la desfetichización del fetiche, la desformalización del tiempo, la *iluminación*. Por ello, para aquel capaz de alumbramiento “ni Versailles es tan grande ni la eternidad tan larga”.³³

³⁰ W. Benjamin, *Origen del drama barroco alemán*, San Pablo, Brasiliense [s.f.], p. 252. (La traducción está modificada.)

³¹ M. Canevacci, *op. cit.*, p. 25.

³² *Ibid.*

³³ W. Benjamin, “Haschisch in Marseille”, en *Illuminationen*, cit., p. 326.