

(>)

**FILOSOFÍA Y
LITERATURA,
FILOSOFÍA DEL
ARTE Y ESTÉTICA**



BENJAMIN, ¿LA VUELTA DEL CONSPIRADOR?

Noelia Eva Figueroa



DOI: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v14n2-2015009>

BENJAMIN, ¿LA VUELTA DEL CONSPIRADOR?*

Resumen: Este artículo aborda, desde los escritos de Walter Benjamin, la peculiar forma del autor de pensar la intervención política práctica desde el lugar de los intelectuales. Para esto, hemos elegido debatir sobre algunas de las figuras del héroe en la modernidad sobre las que trabaja Benjamin en sus lecturas de Baudelaire, haciendo hincapié en la disyuntiva entre el hombre de acción (Blanqui) y el de sueño (Baudelaire); la inclusión de ambos en la bohemia y como conspiradores. Nos deslizaremos sobre la hipótesis de que hay en Benjamin una suerte de vuelta a los tiempos de la conjura, y que ésta se da en soledad.

Palabras clave: Benjamin, modernidad, conspiración, política, intelectuales.

BENJAMIN, DOES THE CONSPIRATOR RETURN?

Abstract: This article discusses Walter Benjamin's peculiar concept of the practical political intervention from the perspective of intellectuals. In order to do this, we have chosen two of the figures of modern heroes that Benjamin works with in his reading of Baudelaire, emphasizing the dilemma between the man of action (Blanqui) and the man of sleep (Baudelaire), the inclusion of both in the bohemia and as conspirators. We'll suggest the hypothesis that there is, in Benjamin's work, a sort of return to the times of conspiracy, and that conspiracy occurs in loneliness.

Keywords: Benjamin, modernity, conspiracy, politics, intellectual.

Fecha de recepción: mayo 5 de 2015

Fecha de aceptación: agosto 24 de 2015

Forma de citar: Figueroa, N. (2015). "Benjamin, ¿La vuelta del conspirador?". *Revista Filosofía UIS*. 14 (2). pp. 187-207.

Noelia Eva Figueroa: argentina. Licenciada en Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario (UNR). Becaria Del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctoranda Del Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente en Facultad de Ciencia Política, UNR.

Correo electrónico: noe_skar@yahoo.com.ar

* Artículo de reflexión.

BENJAMIN, ¿LA VUELTA DEL CONSPIRADOR?

“Pero su sueño no estaba tan a solas como le parecía a él”

Walter Benjamin

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene lugar en el marco de una investigación más general que estamos realizando, que intenta plantear un análisis en paralelo entre las trayectorias individuales y las producciones teóricas de José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin como pensadores políticos. En esta línea de investigación, existe un punto en el que aún no hemos indagado y que nos urge enfrentar.

Muchas veces nos imaginamos un ficticio e imposible diálogo *tête à tête* entre Mariátegui y Benjamin, y nos preguntamos cuáles serían los ejes que abordarían: las miradas en común, la estética, el surrealismo, las vanguardias, el cine, la guerra, el comunismo, los regímenes totalitarios, la crisis de la modernidad, la crítica al positivismo, lo religioso de la política, Sorel, sus marxismos *ad-hoc*, etc. Seguramente tendrían mucho para contrastar, y curiosamente, tendrían algunos acuerdos, pese a lo disímil —geográficamente hablando— de sus contextos de producción. No obstante, intuimos que hay un punto en que -estamos seguros- la discusión se volvería más interesante. Hay algo que incluso, imaginamos que Benjamin le envidiaría a Mariátegui: la capacidad y el nivel de iniciativa del Amauta para inmiscuirse pasionalmente en los problemas prácticos de la vida política de la clase obrera en Perú.

En este trabajo, la idea es abordar algunas aristas de la biografía benjaminiana y su forma de pensar la intervención política práctica, junto con su incapacidad, en gran parte determinada por el desolador contexto, de pensar en resoluciones gestadas en marcos más colectivos u orgánicos de la angustia ante la catástrofe.

Para esto, hemos elegido debatir sobre algunas de las figuras del héroe en la modernidad sobre las que trabaja Benjamin en sus lecturas de Baudelaire, haciendo hincapié en la disyuntiva entre el hombre de acción (Blanqui) y el de sueño (Baudelaire); la inclusión de ambos en la bohemia y como conspiradores. Nos deslizaremos sobre la hipótesis de que hay en Benjamin una suerte de vuelta a los tiempos de la conjura, y que ésta se da en soledad.

Para empezar nos remontaremos a la idea de bohemia que trabaja Marx en “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, comparando con las asertivas de Benjamin y la afirmación de éste acerca del *Manifiesto Comunista* como la superación de la conspiración profesional. Para enmarcar ambos análisis, describiremos someramente lo que fueron las organizaciones secretas en la Francia del Siglo XIX, ya que desde esas asociaciones conspiraban los adscriptos a la bohemia.

Luego, nos centraremos en los análisis de Benjamin en que compara a Blanqui y a Baudelaire. De la mano con esto, hay muchas figuras que aparecen en Benjamin como contracasas de lo mismo. El dandy y el traperero, el apache y el héroe, el *putschista* y el *habitnoir*, el coleccionista y el traperero. ¿Existe una tensión dialéctica entre unos y otros, como pares de binomios en los que Benjamin se encuentra a sí mismo?

Hay una característica de los autores comparados que Benjamin parece compartir: la soledad. ¿Qué papel tiene la percepción de la soledad en la generación de la acción por parte del intelectual, del artista? En su trayectoria individual, ¿cómo se piensa Benjamin? ¿Se ubica como un intelectual? ¿En la tensión entre hombre de acción y hombre de sueño, en qué sitio incómodo se plantea nuestro autor? Nunca fue parte de una organización, pero tampoco se refugió en el típico lugar de los intelectuales marxistas desde la constitución del “marxismo occidental”: la academia.

A partir de allí nos centraremos en la figura misma de Benjamin, disparada desde el análisis del traperero, para bordear en la tensión entre la *praxis* política y el ser social del intelectual, trabajando sobre sus apreciaciones sobre el rol de éstos últimos en la sociedad burguesa y la posibilidad de traición al legado de la burguesía.

Todo esto en la búsqueda de comprender a Benjamin en sus marcos, ubicando su biografía en el contexto que lo vio producir y en el cual, decididamente, intervino, sea como sea que lo hizo. Y concluyendo que tal vez, la interrupción de la catástrofe sea una especie de *putsch* y Benjamin acaso sea el que puso en palabras la conspiración como perspectiva de trabajo histórica.

I. Marx en Benjamin: la bohemia, las sociedades secretas y la conspiración

“Los programas prácticos de los conspiradores comunistas de entonces... se distinguen muy ventajosamente de los socialistas utópicos... por la profunda certeza de que la liberación de la clase trabajadora (“el pueblo”) es impensable sin la lucha contra las clases superiores (“la aristocracia”). Desde luego que la lucha de un puñado de hombres que forjan una conspiración en nombre de los intereses del pueblo no se puede calificar en ningún caso de lucha de clases. Pero cuando la mayor parte de los conjurados procede de los trabajadores, la conspiración ofrece el germen de una lucha revolucionaria de la clase trabajadora”

G. Plejanov, introducción a una edición rusa de *El Manifiesto Comunista* (citada por W. Benjamin).

La sociedad europea en general, y Francia en particular, poseen una historia de sociedades secretas y asociaciones de trabajadores que se remonta varios siglos atrás. Las transformaciones que acarrió el pasaje del feudalismo al capitalismo hizo que algunas instituciones que fueran fundamentales en la sociedad dominada por el modo de producción feudal (como los gremios de productores) fueron reconfigurándose y dando lugar a nuevos tipos organizativos.

En Francia, y centralmente en París, entre los siglos XVIII y XX afloran gran cantidad de organizaciones secretas, surgidas a partir de múltiples y diversas iniciativas o para dar respuesta a problemas que unificaban a un colectivo. Estas organizaciones tuvieron una incidencia enorme en todos los episodios de la vida francesa moderna, particularmente durante el siglo XIX, y ya metamorfosis mediante, en los sucesos desatados en la agitada escena política parisina entre 1848 y 1851.

Según Hobsbawm, estas organizaciones fueron una de las tantas formas de asociación que precedieron a las que se consolidaron durante fines del siglo XIX y a lo largo del XX. Una de las formas que tomaban, fueron, por ejemplo, las sectas obreras (1983). A su entender, estas sectas conservaban mucho del arsenal ritual y de iniciación de las sectas religiosas. No obstante, se fueron secularizando en el tiempo, sobre todo acompañadas de la adscripción de sus miembros al comunismo. Estaban compuestas de grupos de conspiradores profesionales, que tenían prácticas comunes y secretas, respondían a las órdenes de quien se encargaba de convocarlos.

Siguiendo con el ejemplo de Francia, uno de los casos emblemáticos de este tipo de asociación fue la Sociedad de las Estaciones, cuyo jefe, Auguste Blanqui sería una de las figuras centrales de este período señalado de la historia francesa, y pasaría a integrar la tradición revolucionaria como un voluntarista, un *putschista*, de aquellos frente a los que la organización política obrera de tipo leninista se transformaría en —supuesta— superación.

Según el relato del historiador inglés, la trayectoria de la agrupación de Blanqui ejemplifica el recorrido más general en este proceso de secularización y des-ritualización que atravesaron las asociaciones de trabajadores urbanas. “Así, no deja de tener interés el que la Sociedad de las Estaciones de Blanqui, después de sus primeras derrotas, se reorganizase bajo una nomenclatura harto más sobria (agentes Revolucionarios, jefes de grupo, hombres)” (Hobsbawn, 1983, p. 252). En 1834, cuando la actividad revolucionaria ilegal en Francia hubo de cesar una vez más, se formó en París la Asociación de los Fuera de la Ley, nacida de los restos de una sociedad popular alemana, dilatada organización de los emigrantes alemanes, y que según Hobsbawn carecía ya de matices rituales. La asociación tenía una estructura piramidal, como se estilaba históricamente en este tipo de agrupamientos, y los nombres que usaban denunciaban la influencia histórica de los *carbonari*¹: “...*Huetten* (es decir, las *Venteso Venditecarbonarias*), *Berge* (montañas), *Dicaséries* y la *Nationalhuette* (la Cabaña Nacional). Ulteriormente recibieron nuevos nombres de inspiración semi-castrense: tiendas de campaña, campamentos, campamentos de distrito, y focos (*Brennpunkte*)” (Hobsbawn, 1983, p. 253). Según prosigue la reconstrucción, para este momento existía todavía algún tipo de iniciación, pero ya el ritual iba perdiendo parte de su importancia:

Así, mientras todavía se vendaban los ojos de los postulantes en París, en Alemania ya se había abandonado dicha práctica. Los santos y señas seguían desde luego utilizándose. Tratábase ya de preguntas y respuestas rituales seguramente de raigambre masónica o sencillamente salidas de la propia tradición del *compagnonnage* (...). No faltaba un juramento, aunque algunos observadores dudasen de que se tratase de otra cosa que una mera declaración solemne, ya que no tenía forma religiosa (Hobsbawn, 1983, p. 253).

Siguiendo la cronología, fueron Los Fuera de la Ley los que engendraron a su vez la Liga de los Justos. Esta liga es la que más adelante y con la influencia de Marx y de Engels, se transformó en la Liga de los Comunistas, para la cual se escribiera el famoso *Manifiesto*.

¹ Los carboneros fueron grupos de asociaciones revolucionarias que comenzaron a operar muy fuerte en la Italia de poscrisis de 1815, tenían una serie de características particulares que luego fueron adoptadas por varios agrupamientos en otros países.

Los Comunistas ya no eran una hermandad al viejo estilo. Marx, cuya antipatía hacia este tipo de asociaciones era pronunciada —siempre se negó a ingresar en cualquiera de ellas—, se encargó de que así fuera, y especialmente estipuló la eliminación de todas las formas de autoritarismo supersticioso comprendidas en sus normas. La nueva organización, democrática pero centralizada, elegía todos sus jefes, pudiendo asimismo destituirlos. A efectos prácticos se trataba de una organización revolucionaria del todo moderna” (Hobsbawn, 1983, p. 254).

Así, tenemos aquí un ejemplo de transición prácticamente completa desde la modalidad cuasi carbonaria de los Fuera de la Ley hasta llegar al racionalismo completo en la organización. Sin embargo, es preciso aclarar que este tipo de organizaciones no eran necesariamente revolucionarias ni conspiraban a favor del proletariado. De hecho, había sociedades secretas para respaldar las necesidades de casi todas las fracciones de clase en Francia, que Marx describe magistralmente en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Estas eran utilizadas – y retribuidas, por supuesto- por diferentes actores políticos en función de las necesidades de la contienda política de cada momento. Un ejemplo claro de una sociedad secreta no revolucionaria es el de la Sociedad 10 de diciembre, base social y de operaciones que logró consolidar en el poder a Luis Bonaparte en 1851.

Según describe Marx, en un pasaje de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* citada por Benjamin, esta sociedad hizo que:

(...) bajo el pretexto de crear una sociedad de beneficencia, se organiz[ara] al lumpemproletariado de París en secciones secretas, cada una de ellas dirigida por agentes bonapartistas y un general bonapartista a la cabeza de todas. Junto a *roués* arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzueltos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman *la bohème*; con estos elementos, tan afines a él, formó Bonaparte la solera de la Sociedad del 10 de Diciembre, «Sociedad de beneficencia» en cuanto que todos sus componentes sentían, al igual que Bonaparte, la necesidad de beneficiarse a costa de la nación trabajadora. Este Bonaparte, que se erige en jefe del lumpemproletariado, que sólo en éste encuentra reproducidos en masa los intereses, que él personalmente persigue, que reconoce en esta hez, desecho y escoria de todas las clases, la única clase en la que puede apoyarse sin reservas, es el auténtico Bonaparte, el Bonaparte *sansphrase* (Marx, 2001, p. 74).

Ahora bien, toda esa masa “informe, difusa, errante”, que es producto de los desajustes del proceso de transformación capitalista, del éxodo del campo a la ciudad y de la generación de una categoría social que pareciera “exceder” la relación capital-trabajo, es para Benjamin uno de los factores claves para comprender la modernidad.

En la corte, en los ministerios, en la cumbre de la administración y del ejército, se amontona un tropel de bribones, del mejor de los cuales puede decirse que no se sabe de dónde viene, una *bohème* estrepitosa, sospechosa y ávida de saqueo, que se arrastra en sus casacas galoneadas con la misma grotesca dignidad que los grandes dignatarios de Soulouque (Marx, 2001, p. 77).

Benjamin, de hecho, comienza su propio análisis de la bohemia citando a Marx. Para Benjamin, la bohemia es una de las figuras claves de lo moderno, tal como aparece en Charles Baudelaire. Y para nuestro autor, en esa categoría, donde ubica la generación de las conspiraciones, es posible situar al poeta maldito e incluso pensar su tipo político, como veremos más adelante.

La bohemia figura en Marx en un contexto muy instructivo. Cuenta en ella a los conspiradores profesionales.(...) Marx le parafrasea como sigue: <Al formarse las conspiraciones proletarias, hace su aparición la necesidad de la división del trabajo; quienes eran miembros se repartían en conspiradores de ocasión, esto es, trabajadores que ejercían la conjura sólo a la par que sus otras ocupaciones, que nada más asistían a las reuniones y que estaban dispuestos a aparecer, si lo mandaba el jefe, en el sitio convenido para la cita, y en conspiradores profesionales que dedicaban toda su actividad a la conjura y que vivían de ella... De antemano la posición en la vida de dicha clase condiciona enteramente su existencia... Su oscilante existencia, más dependiente en cada caso del azar que de su actividad, su vida desarreglada, cuyas únicas paradas fijas son las tabernas de los vinateros (lugares de cita de los conjurados), sus inevitables tratos con toda la ralea de gentes equívocas, les colocan en ese círculo vital que en París se llama *la bohème*> (Benjamin, 1980, p. 24).

Aquí vemos como, desde la cita del texto de Marx y Engels de 1848 (“*Les conspirateurs*”) basado en un análisis de los escritos del jefe de policía parisino De La Hodde, Benjamin señala la existencia de la conspiración como actividad permanente, que tiene algunas variables hacia su interior, pero que en general reúne alrededor de la conjura a todo un grupo de gente tratada de manera desdeñosa previamente por el autor de *El Capital*. La conspiración es actividad que le corresponde a *la bohème*: también, los bohemios son el público disponible a la hora de la conjura.

Benjamin continúa:

En su descripción del <*conspirateur de profession*> Marx prosigue: <La condición única de la revolución es para ellos la organización suficiente de su conjura... Se lanzan a invenciones que han de lograr milagros revolucionarios; bombas incendiarias, máquinas destructivas de mágica eficacia. (...) De ahí les viene su irritación no proletaria, sino plebeya, contra los “*habitsnoirs*” > (Benjamin, 1980, p. 25).

Que esa irritación sea plebeya y no proletaria, no parece constituir una limitación tan severa para Benjamin. Desde su óptica, la bohemia y la conspiración no representan tanto un problema como un índice de la situación histórica del Siglo XIX francés, que él está interesado en describir y analizar. En algún punto, creemos, también se siente identificado con las características de *la bohème*: ¿No es acaso Benjamin una especie de paria, un outsider inclasificable? (Arendt, 2007) ¿No tiene limitaciones evidentes a la hora de identificarse con el proletariado como clase?

Lo central del análisis de la bohemia en Benjamin, vinculada a la conspiración como actividad política, es que es uno de los puntos habilitantes para dar entrada a dos personajes que son estructurantes en la producción benjaminiana y en el análisis del XIX: el poeta francés Charles Baudelaire (1821–1867), que ha suscitado con su obra muchas polémicas, que tuvo comportamientos erráticos y arrastró amores y odios, y de quien Benjamin admira “la sensibilidad, que le ha valido una experiencia que lleva la marca de la originalidad esencial”; y el político-militar Auguste Blanqui (1805-1881), creador de la Sociedad de las Estaciones que describimos previamente y actor político fundamental de las revoluciones del siglo XIX en Francia. Ambas trayectorias vitales son previas a lo que Benjamin percibe como la superación de la conjura, representada por Marx y consolidada por el *Manifiesto Comunista*. No obstante, ve en ellos dos los rasgos de lo heroico, en sí y en sus reversos —el apache, pero también el traidor, la referencia negativa de Napoleón III—, en relación a la multitud como la pieza fundamental del cuadro de la modernidad.

II. Blanqui y Baudelaire, o de las formas del héroe moderno

“La soledad de Baudelaire y la soledad de Blanqui”
Walter Benjamin

Benjamin dedica muchas de sus páginas a trabajar sobre una idea del héroe moderno, que se diferencia del clásico, sobre todo porque tiene un trasfondo propio: la multitud de las grandes ciudades. Al igual que Hércules, con trabajos asignados y destinado al eterno retorno, cual Sísifo, el héroe moderno,— ¿es en algún sentido el obrero?— está también condenado a la repetición de los trabajos, a la imposibilidad de liberarse.

Hay una característica que Benjamin subraya en una de sus anotaciones, acerca de lo que en su concepción comparten Baudelaire y Blanqui: la soledad. Esta soledad es de alguna forma la percepción por contraste de la presencia permanente de esa multitud-escenario. Es la sensación del hombre moderno, rodeado de ruido, de gente circulando, pero desvalido frente a los problemas que cotidianamente debe resolver, una y otra vez, en cada jornada de trabajo. El heroísmo en la modernidad recorta una figura solitaria sobre un paisaje determinado por el bullicio de la multitud enajenada.

Otra de las características del héroe moderno es su posibilidad de adoptar diversas formas. Hay una disposición para adaptarse a papeles reversibles y cambiantes. Por eso, la contrapartida del héroe es el apache. El apache encarna también un papel definido, en esencia, socialmente, esto es, en relación a la multitud que le da sentido. Ese apache es el que rompe, “rescinde” el contrato social. Esto es lo moderno, esa doble apariencia, en principio antitética, que no es ni una cosa ni la otra, sino la constelación formada por las dos figuras a la vez. Para decir esto usa Benjamin al Baudelaire poeta maldito; pero lo respalda también en sus alter-egos, en el Blanqui de la acción y en el Luis Napoleón de la farsa.

Baudelaire (...) como no tenía convicción alguna, adoptaba apariencias siempre nuevas. <Flaneur>, <apache>, <dandy>, traperero: otros tantos papeles. Puesto que el <heros> moderno no es héroe sino que representa héroes. La heroicidad moderna se acredita como un drama en la que el papel de héroe está disponible (Benjamin, 1980, p. 116).

¿Cuáles son esas formas de lo heroico que le resultan más atractivas a Benjamin, con Baudelaire como mediador?

En ocasiones, Baudelaire ha querido reconocer en el conspirador la imagen del héroe moderno (...). Porque cuando Napoleón III llegó al poder Baudelaire no reconoció en él al César. En esto Blanqui fue superior a él. Pero lo que les era común alcanza más hondo que la diversidad de ambos; calan hondo la obstinación y la impaciencia, la fuerza para indignarse y para odiar; y también cala hondo la impotencia que fue cuota de los dos (Benjamin, 1980, p. 119).

Si el conspirador es uno de los roles asumidos en la representación moderna del héroe, Blanqui encarna ese rol por excelencia, mientras Baudelaire es quien percibe y comprende la conspiración en esa óptica. Tanto uno como otro están habitados por la obstinación y la impaciencia. Pensando en la biografía de nuestro autor alemán ¿hay palabras que nombren mejor la tarea del Benjamin coleccionista, o del Benjamin suicida? Aparece también la impotencia en ambos, con diferentes sentidos pero siendo, como mínimo, índice de la imposibilidad de trascender (de ahí el eterno retorno, que es también tema en los dos personajes, así como en Nietzsche). ¿No es acaso la impotencia la primera sensación que aparece

cuando pensamos en la vida en la Europa totalitaria de Benjamin? ¿No se sentía él totalmente incapaz, impotente, entre otras cosas, de generar alguna transformación junto a otros?

La gran urbe, escenario del héroe moderno, es la que anticipa describiendo alegóricamente Baudelaire. El poeta maldito es para Benjamin el que mejor ha sabido observar la sociedad parisina del siglo XIX. Mientras, Blanqui se le aparece como el actor político más prestigioso: “antes de Lenin no hubo nadie que, como él, haya tenido en el proletariado rasgos más claros” (Benjamin, 1980, p. 28). Ambos comparten algunas intuiciones, pero sobre todo, un “gesto”: el del *putsch*, el golpe de mano, el gesto del conspirador profesional.

En el análisis de Marx que Benjamin ventila, los conspiradores profesionales, como Blanqui, depositaban la posibilidad del momento revolucionario en su propia capacidad de conjurar. Si bien el general francés fue reconocido respetuosamente por Marx como dirigente proletario, no deja de haber rondando siempre en su lectura un balance negativo sobre todos los intentos de conspiración. Según Benjamin, “los atisbos políticos de Baudelaire no sobrepasan en el fondo los de estos conspiradores profesionales (...) En cualquier caso, podría haber hecho suyas las palabras de Flaubert: <De toda la política sólo entiendo una cosa, la revuelta>” (Benjamin, 1980, pp. 24-25).

La revuelta es comprensible en el poeta porque existe en él toda una “metafísica del provocador (...) Esta ira sañuda —la <*rogne*>— ha sido la actitud que durante medio siglo ha alimentado en las luchas de las barricadas a los conspiradores profesionales de París” (Benjamin, 1980, p. 27). Recordemos que es impensable una historia de la lucha de clases en Francia que no resalte la centralidad de la batalla callejera corporizada en las barricadas populares.

Marx habla de los conjurados como los dirigentes de las barricadas parisinas, que han marcado la ciudad en cada conflicto, Baudelaire las menciona, “recuerda sus <adoquinados mágicos que como fortines se encrespaban hacia lo alto>. <Mágicos> son desde luego esos adoquines, ya que el poema de Baudelaire desconoce las manos que lo pusieron en movimiento. Pero tal pathos pudiera muy bien estar obligado al <blanquismo>. (...) Al final de la Comuna el proletariado, como un animal tocado de muerte en su guarida, palpaba su propio retroceso tras las barricadas. De la derrota tuvo la culpa que los obreros, adiestrados en las luchas en barricadas, no fuesen favorables al combate abierto (...) El jefe más importante de las barricadas parisinas, Blanqui, se hallaba entonces en su última cárcel, en Fort du Taureau. En él y en sus camaradas vio Marx, en su retrospectiva de la revolución de junio, <los verdaderos dirigentes del partido proletario>. Resulta difícil hacerse una idea demasiado alta del prestigio revolucionario que Blanqui poseía entonces y que conservó hasta su muerte. Antes de Lenin no hubo nadie que, como él, haya tenido en el proletariado rasgos más claros. Los cuales se estamparon también en Baudelaire >” (Benjamin, 1980, p. 27).

El problema de Baudelaire es que no percibía el trabajo revolucionario tras de cada barricada, sino que ésta se le aparecía directamente como la evidencia de una sociedad convulsionada. Siempre supo ver lo que vendría mejor que lo que estaba siendo: por eso Benjamin, mediante el análisis de algunos sus poemas, quiere “volver visible... la actualidad extraordinaria de ese París que Baudelaire fue el primero en experimentar poéticamente” (Benjamin, 2005b, p. 13). Blanqui conjuraba siempre detrás de las barricadas, dirigía la revuelta: por eso pasó la mayor parte de su vida preso. Los rasgos compartidos entre ambos son otros. Hay pasajes de Benjamin increíbles que trabajan sobre ello:

detrás de las máscaras que usaba, el poeta que fue Baudelaire guardaba el incógnito. Podía parecer muy provocativo en el trato; en su obra procedía muy circunspectamente. El incógnito es la ley de su poesía. (...) En ese plano se les designa a las palabras su sitio exacto, como a conjurados antes de que estalle una revuelta. Baudelaire conspira con el lenguaje mismo (Benjamin, 1980, p. 117).

La capacidad de conjurar con las palabras cobra forma en la alegoría, es la disposición baudelaireana a organizar su conspiración. Así como Blanqui organizaba a sus hombres, les pasaba revista, los convocaba para salvar a la historia del desastre, en Baudelaire

(...) ninguna palabra de su vocabulario está determinada de antemano para la alegoría. Recibe ese papel en cada caso; según de que se trate, según el tema que toque, será acechada, cercada y ocupada. En el golpe de mano que es para él la poesía, Baudelaire hace a las alegorías sus confidentes. Son las únicas que están en el secreto. (...) El surgimiento como de rayo de esos papeles, perceptibles en sus mayúsculas y que se encuentran en medio de un texto que no rechaza los vocablos más triviales, muestra que está en juego la mano de Baudelaire. Su técnica es la del *putsch* (Benjamin, 1980, p. 119).

La técnica de Blanqui es la del *putsch*, y fracasa una y otra vez: no logra triunfar su obra de salvación general. El sujeto que quiere hacer triunfar no acompaña como debería la gesta heroica de los adelantados. Baudelaire es un poco más efectivo con la técnica del golpe para con la poesía, pero este reconocimiento no significa mucho en su vida: de hecho, el acogimiento de un público es posterior también. Ambos fracasos, ambas incomprensiones están también en Benjamin.

Pocos años después del fin de Baudelaire coronaba Blanqui su carrera como conspirador con una operación magistral que es digna de ser recordada. (...) La fuerza que hacía esto posible está a buen recaudo en la palabra de la poesía de Baudelaire. (...) En una frase famosa Baudelaire se despidió con el corazón ligero de un mundo <en el que la acción no es hermana del sueño>. Pero su sueño no estaba tan a solas como le parecía a él. La acción de Blanqui ha sido hermana del sueño de Baudelaire. Ambos están entrelazados. Son las manos entrelazadas sobre una piedra bajo la cual ha enterrado Napoleón III las esperanzas de los combatientes de junio (Benjamin, 1980, p. 120).

Volviendo a la disponibilidad de papeles para el héroe de la modernidad, es posible encontrar a Benjamin en los pares opuestos, las dos caras de la constitución de la subjetividad del capitalismo del XIX. Y creemos que, en particular, nuestro autor se encuentra un poco a sí mismo en los dos franceses a los que describe. Y a la vez, en la tensión propia, constitutiva de cada uno de ellos: el Baudelaire lumpen, satánico y el preocupado por el mundo, el teocrático y el comunista. El Blanqui político, militar, dirigente proletario, y el *habitnoir*, educado, solemne. Benjamin es todo esto a un tiempo también: es más preocupado por el mundo que dirigente, pero más *habitnoir* que lumpen. Y comparte con ellos la percepción de su soledad, soledad que es, en parte, atribuible a sus oficios.

La acción y el sueño estaban entrelazados, pero Blanqui y Baudelaire no lo supieron. Lo que aparecía en ambos cuando Benjamin los observa era la evidencia de su soledad, que es un motivo benjaminiano por excelencia. La soledad del poeta, del militar, es la soledad de una figura a la que nuestro autor vuelve mucho, para describir el drama de la modernidad en sus límites: la figura del trapero.

III. Benjamin: el trapero en la alborada del día de la revolución, o el intelectual-traidor

“Despreciativamente, y no era de esperar otra cosa, habla Marx de las tabernuchas en las que el conjurado inferior se sentía como en su casa. A Baudelaire le era familiar el vaho que en ellas sedimentaba. En ese vaho se desarrolló ese gran poema que se intitula *Le vin des chiffonniers*”

Walter Benjamin.

El trapero es una figura que surge con el capitalismo y que Benjamin compara en varios pasajes con la del artista, el poeta, y en otros con la del intelectual: para nosotros es uno de los motivos claves de la autocomprensión benjaminiana. No es detalle menor para nuestro autor que Baudelaire le haya dedicado un poema en *Les Fleurs du mal*, ya que el trapero es una figura, a su entender, cautivante.

Los traperos aparecieron en mayor número en las ciudades desde que los nuevos procedimientos industriales dieron a los desperdicios un cierto valor. Trabajaban para intermediarios y representaban una especie de industria casera que estaba en la calle. El trapero fascinó a su época (...) Naturalmente el trapero no cuenta en la bohemia. Pero todos los que forman parte de ésta, desde el literato hasta el conspirador profesional, podían reencontrar en el trapero algo de sí mismos. Todos estaban, en una protesta más o menos sorda contra la sociedad, ante un mañana más o menos precario. A su hora podía el trapero sentir con aquellos que daban tirones a las casacas fundamentales de la sociedad. En su sueño no está a solas, le acompañan camaradas (Benjamin, 1980, pp. 31-32).

El trapero es aquel paria del mundo del trabajo, que trabaja con jirones, con deshechos, y constituye una figura del capitalismo que asusta sobre todo por su soledad. Y, como dijimos anteriormente, esa soledad de oficio es característica del intelectual. Benjamin, hablando sobre Sigfried Kracauer, nos dice:

y si queremos imaginárnoslo [al intelectual] tal como es, en la soledad de su oficio y su obra, veremos a un trapero que, en la alborada, junta con su bastón los trapos discursivos y los jirones lingüísticos a fin de arrojar luz en su carro quejoso y terco, un poco ebrio, no sin dejar que de vez en cuando revoloteen de manera burlona, al viento matinal, una u otra de estas desteñidas consignas: “humanidad”, “interioridad”, “profundidad”. Un trapero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución (Benjamin, 2008, p. 101).

Nos es muy tentador imaginarnos un Benjamin-trapero, recogiendo citas, residuos de teorías, momentos que a la historia se le pasaron, cosas que parecen no servir. El trapero-intelectual es una figura que elegimos para pensar a nuestro autor en clave de su producción, de su búsqueda teórica. El método del montaje, el coleccionista, el *bricoleur*, son las formas que adopta la descripción epistemológica en Benjamin: el trapero es parte fundamental de este juego, y por ello es una nomenclatura de la forma de construcción del conocimiento en la visión benjaminiana.

En sus calles encuentran los poetas las basuras de la sociedad y en ésta su reproche heroico. Y así parece como si en su tipo más preclaro se estampase otro más bien grosero. En él calan hondo los rasgos del trapero que tan constantemente ocupó a Baudelaire. Un año antes de *Le Vin des Chiffonniers* apareció una exposición en prosa de la figura: <aquí tenemos a un hombre que deberá recoger las basuras del pasado día en la gran capital. Todo lo que la gran ciudad arrojó, todo lo que perdió, todo lo que ha despreciado, todo lo que ha pisoteado, él lo registra y lo recoge. Coteja los anales del libertinaje, el Cafarnaúm de la escoria, aparta las cosas, lleva a cabo una selección acertada, se porta como un tacaño con su tesoro y se detiene en los escombros que entre las mandíbulas de la diosa Industria adoptarán la forma de cosas útiles y agradables>. Esta descripción es una única, prolongada metáfora del comportamiento del poeta según el sentir de Baudelaire. Trapero o poeta, a ambos les concierne la escoria, ambos persiguen solitarios su comercio en horas en que los ciudadanos se abandonan al sueño; incluso el gesto es en los dos el mismo. (...) ¿Los héroes de la gran ciudad son inmundicia? ¿O no es más bien héroe el poeta que edifica su obra con esa materia?” (Benjamin, 1980, pp. 98-99).

Benjamin es así una suerte de trapero que busca aprehender a modo de relámpago, el pasado que se desecha, el que corre peligro de perderse.

Trapero o poeta, escoria social de cualquier modo, el intelectual benjaminiano se mueve entre esos polos de representación que poseen gestos similares: recolectar, ordenar, revalorizar, sacar del ámbito de la mercancía los objetos de su trabajo. Ahora bien, los intelectuales tienen una particular función en el marco de la sociedad burguesa, a la que Benjamin hace alusión en algunos pasajes de su obra. Pero en su concepción también existe la posibilidad de que los intelectuales practiquen el sabotaje con respecto a su tarea en sociedad, como sucede en el propio caso de nuestro autor.

Desde la figura del trapero, nos parece posible, en la conceptualización de Benjamin, acercar aún más la especificidad del intelectual con el itinerario del poeta, del artista. La forma en que nuestro autor trabaja con Baudelaire, con el surrealismo, con la situación del intelectual francés en general, con Kracauer y otros escritores, literatos, es muy parecida. Les atribuye a estos personajes la capacidad de montar, de llevar adelante el trabajo del trapero, del mendigo que recolecta desechos sin desestimarlos. ¿Acaso se identifica él con ese lugar social? Creemos que sí, por eso mucho de los planteos, sobre todo en la introducción a los pasajes (Apartado N; “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”, Benjamin, 2005) en que perfila una suerte de marco metodológico a su ambicioso e inconcluso trabajo sobre los pasajes parisinos, poseen ese tono particularmente imperativo.

En este sentido, es interesante relevar los atributos que Benjamin le otorga al ser social del intelectual. Para él, estos tienen un itinerario determinado por sus deberes en relación a la sociedad burguesa, a la que se deben. En “Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente”, Benjamin analiza el presente de la Europa intelectual como un presente en crisis:

(...) se trata de la constitución social del capitalismo en la cual la posición de los intelectuales se ha hecho cada vez más difícil. La selección que entre esos hace el poder adopta formas que apenas ceden en crueldad al proceso que Apollinaire describe. Todo lo que se ha intentado desde entonces para determinar la función del intelectual en la sociedad, da testimonio de la crisis en que vive. (...)
(Benda) dice: desde siempre, desde que hay intelectuales, ha sido su oficio en la historia universal enseñar los valores humanos abstractos y generales: la libertad, el derecho, la humanidad. Pero (...) han empezado a traicionar los bienes cuya vigilancia se les había encargado durante siglos. (Benjamin, 1999, p. 69)

Lo que denuncia Benjamin es esa función clave en la sociedad de la intelectualidad para humanizar los objetivos de la burguesía como universales:

se sabe que la función de la inteligencia no es para la burguesía más que defender sus intereses más humanos a largo plazo. Por segunda vez en la época de la burguesía la función de su inteligencia es militante. Pero si desde 1789 hasta 1848 la inteligencia encontró un puesto directivo en la ofensiva burguesa, la situación presente se caracteriza por una situación defensiva (Benjamin, 1999, p. 82).

Sin embargo, es posible para la intelectualidad traicionar ese camino y ese mandato de la herencia para identificarse con el proletariado. Según Konder, lo que analiza Benjamin aquí son los cambios en la esfera de circulación de la mercancía, que, incluso en relación al arte, ponen a disposición un público sediento de productos, cuyas pautas a la vez son controladas e impuestas por los capitalistas para asegurar las ventas. Frente a estas transformaciones,

(...) algunos escritores se disponían a atender, dócilmente, a las demandas: escribían de acuerdo con las expectativas del sector del público que los acogía y de acuerdo con las líneas apreciadas, tanto por el poder político como por el poder económico. Otros, sin embargo, se rebelaban. Provenientes de medios burgueses, extraños al proletariado, ellos insurgían, individualmente, como personas aisladas que eran, incapaces de encaminar una acción colectiva persistente para transformar la realidad (Konder, 1988, p. 84).

Pero éste, el de la traición al mandato de defender los intereses más humanos de la burguesía, es un camino doloroso y que acentúa el sentimiento de aislamiento de esos intelectuales. No es la traición en el sentido de Luis Bonaparte, que, erigiéndose en representante de unos muchos sólo beneficia a unos pocos, al capital financiero. Es la traición redentora, la de los que se identifican con la batalla por liberar a la humanidad de sus múltiples yugos. Y una de las afirmaciones más interesantes que se extraen de las lecturas de Benjamin, es su respuesta a la pregunta acerca de qué puede llevar al intelectual a efectuar ese movimiento de “desclasamiento”. La respuesta es terrible, desoladora: lo que lleva al intelectual a traicionar su legado y a sentirse solidario con los oprimidos es la conciencia de su soledad. La soledad, nuevamente, hermana a los conspiradores.

De ahí la dialéctica en que se mueven los héroes de Malraux. Vivían para el proletariado; pero no actúan como proletarios. Por lo menos actúan mucho menos por conciencia de una clase que por conciencia de su soledad. Y este es el tormento de que ninguno de esos hombres deriva. Tormento que también hace su dignidad. <No hay dignidad que no haga pie en el sufrimiento>. ¿A qué necesidad del hombre corresponde la acción revolucionaria? Planteamos esta pregunta únicamente desde la situación especialísima del intelectual. Corresponde, desde luego, a su soledad (Benjamin, 1999, p. 95).

Es decir, lo que lleva al intelectual a tomar el camino más largo y penoso, el de la crítica revolucionaria, no es tanto una posición de clase como la noticia de que está sólo en el mundo y por tanto, se puede identificar con el proletariado, la clase universal que lo puede acoger. Aunque ese recibimiento nunca es del todo completo. Siempre queda la sensación de ser un *outsider*, incluso respecto a la clase explotada, y la evidencia de que lo que se haga no es suficiente ni muy importante. ¿Por qué? Porque esa opción por el proletariado que eventualmente

puede hacer un intelectual-traidor, no es eficaz en relación a interpelar el sujeto del que se siente parte, porque ya de por sí la intelectualidad no está siendo capaz de ser oída por la sociedad en general: para Benjamin “no resulta difícil descubrir en esa Europa tan utópica una celda conventual disimulada y de tamaño sobrenatural, en cuyo retiro se refugian los espirituales para tejer el texto de un sermón, sin que les preocupe que, de predicarse, se predicará ante bancos vacíos” (Benjamin, 1999, p. 76). Y un poco más adelante, es aún más duro: “desde el final de la guerra han dado el tono para una gran parte del público los intelectuales de izquierda, los artistas revolucionarios. Y ahora se ha puesto de manifiesto que a esa vigencia pública no le correspondía ninguna honda eficacia social” (Benjamin, 1999, p. 95).

Todo lo que puede pretender un intelectual es generar una influencia indirecta en los que busca conmover. Porque según el autor alemán

(...) no [se] ha de borrar jamás el hecho de que aún la proletarización del intelectual casi nunca genera un proletario. ¿Por qué? Porque la clase burguesa, bajo la forma de la educación, le impartió desde la infancia un medio de producción que- sobre la base del privilegio educativo- hace que el intelectual sea solidario con dicha clase, y en una medida acaso mayor, hace que esta clase sea solidaria con él. Tal solidaridad puede pasar a un segundo plano, e incluso descomponerse; pero casi siempre sigue siendo lo bastante fuerte como para impedir que el intelectual esté siempre listo para actuar, para excluirlo estrictamente de la vida en el frente de batalla que lleva el verdadero proletario. Kracauer se toma en serio estos conocimientos. De ahí que su escrito, a diferencia de los productos radicales de moda de la escuela más reciente, represente un hito en el camino de la politización de los intelectuales. En dicha escuela encontramos un horror frente a la teoría y el conocimiento que promueve la complacencia en el sensacionalismo característica del *snob*; y aquí, al contrario, una formación teórica constructiva que no se dirige ni al *snob* ni a los trabajadores, pero que, en cambio, está en condiciones de promover algo real y demostrable, a saber: la politización de la propia clase. Esta influencia indirecta es la única que hoy puede proponerse un autor revolucionario procedente de la clase burguesa. La influencia directa sólo puede surgir de la praxis (Benjamin, 2008, p. 99).

Cabe aquí preguntarnos si no es eso lo que analiza para su propia trayectoria, en que la *praxis* revolucionaria nunca tuvo lugar en tanto militancia en alguna organización política de ese momento histórico. ¿Le atribuye esa indecisión para transformarse en militante al nivel de educación recibido, al peso de la formación? ¿O también esto guarda relación con ese sentimiento de pesadumbre, de aislamiento, propio de la vivencia de la Europa de entreguerras, que le impide pensar en una batalla colectiva dentro de la cual el intelectual no es un intruso sino que históricamente ha demostrado ser parte de las gestas revolucionarias?

Es sintomático que Benjamin plantee esta reflexión, ya que es, a nuestro entender, perfectamente compatible que su experiencia abismal de aislamiento y persecución, fundamentales en su biografía. Él no cuenta casi ningún marco de contención, ni político ni académico, y aunque tiene la necesidad de producir desde un lugar estrechamente solidario con los oprimidos, no se sintió parte del proletariado como clase. Percibe inclusive que cualquier producción intelectual no tendría eficacia social para aportar en el derrotero de la revolución.

En el momento particular y desolador que le toca atravesar en su condición de paria (Arendt), es comprensible que la salida se le antoje como un proceso individual, que la identificación con los vencidos se le propicie como el resultado de un camino arduo de deconstrucción y avance de los intelectuales en su proceso de elaboración. ¿Qué lugar puede construir después de destruir esa determinación el intelectual? Lo mejor a lo que puede aspirar es a poner en palabras el proceso de politización de su propia clase, como —a su entender— logró hacerlo Kracauer.

Por eso creemos que la autopercepción del Benjamin intelectual de izquierda en la Europa Central del nazismo se asemeja a la idea del héroe de Malraux; por este mismo sentimiento de desolación y desconcierto. No obstante, es una concepción que no necesariamente debe ser conducida por el sendero de lo individual, y que creemos, tiene intuiciones colectivizables, aunque en ese contexto le resulten imposibles de avizorar a Benjamin.

IV. A manera de cierre: Benjamin, la conjura universal y la historia

“En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria, —sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva. Al pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma por la situación política. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que da a ese instante el poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica”

Walter Benjamin.

Volviendo para buscar una suerte de síntesis de lo trabajado, existen en Benjamin algunas nociones que nos sirven para pensar críticamente su propia trayectoria. Está la bohemia, retrabajada desde Marx, como segmento social disponible, como paria de la modernidad. Está junto a ella la conspiración, como gesto político, que nuestro autor busca en dos referentes: desde lo artístico, en

Baudelaire, desde la acción política propiamente dicha, en Blanqui. Son figuras del héroe moderno que oscila entre contradicciones, que adopta múltiples apariencias. Está también entre estas figuras la idea del trapero en la bohemia, o en un lugar de cornisa respecto a la bohemia. Y el trapero es un personaje que refleja una característica central de la experiencia de la modernidad en Benjamin: la soledad. El intelectual es también el trapero, por su método y por su lugar de recolector de desechos. Todo esto es Benjamin también: se siente más en la bohemia que siendo parte de la clase, se siente sólo, no quiere ser intelectual pero no hay otro lugar que le quede mejor, es un trapero recogiendo restos del capitalismo y es un crítico del progreso, como lo fueron Baudelaire y Blanqui.

Pero la mayor de las confluencias, a nuestro entender, entre todos estos personajes, características y gestos, aparece en Benjamin a la hora de pensar el momento revolucionario, la forma del quiebre social: está en la *conjura*. Y esa forma también condiciona la óptica desde la que se concibe la tarea de una forma de la historia que pueda habilitar ese quiebre. Hay un pasaje que escribe sobre Blanqui y Baudelaire en que creemos, está la clave de cómo piensa la tarea revolucionaria Benjamin. Y que nos permite disparar algunas reflexiones acerca de cómo el Benjamin-trapero, el intelectual aislado, se convierte en su par dialéctico e interviene, operación —nuestra, y de muchos— actual mediante, marcando de manera violenta la tradición de los oprimidos. En este pasaje, nos dice que:

(...) es muy importante que lo <nuevo> en Baudelaire no contribuye en absoluto al progreso. Por lo demás, casi nunca se encuentra en Baudelaire un intento de tratar seriamente la idea de progreso. Con su odio, persigue ante todo “la fe en el progreso” como si fuera una herejía, una falsa doctrina, y no un error común. Blanqui, por su parte, no demuestra ningún odio hacia la fe en el progreso; pero la cubre silenciosamente de su sarcasmo. Y no queda establecido en absoluto que por eso sea infiel a su credo político. La actividad de un conspirador profesional como lo fue Blanqui no presupone de ningún modo la fe en el progreso, sino, en primer lugar, la decisión de erradicar la injusticia existente. Esa decisión de arrancar en el último minuto a la humanidad de la catástrofe que la amenaza fue lo fundamental justamente para Blanqui, más que para otros políticos revolucionarios de la época. Siempre se resistió a diseñar planes para lo que vendría “más adelante”. La conducta de Baudelaire en 1848 es claramente compatible con todo esto (Benjamin, 1980, p. 172).

Cuando pensamos en los planteos de Benjamin acerca de cómo será la ruptura revolucionaria, el momento en que el tiempo vuelva a encontrarse con sí mismo, la forma en que lo concibe tiene mucho de esa conspiración profesional, de esa “decisión de arrancar en el último minuto...”. Aplicar “el freno de mano” a la locomotora de la historia, a la destrucción que ya no puede asombrarnos, es un acto de decisión de los que sufren. Es el resultado de la posibilidad de los vencidos de acordar el momento de decir basta. No está muy cercano a un

análisis de largo plazo, afinado, sobre las tareas que debe realizar la clase en pos de su emancipación: es la concepción de un instante violento, disruptivo. Nuestro autor está mucho más cerca de honrar la revuelta que de ser un organizador de la revolución.

Siguiendo con el análisis del planteo benjaminiano, sobre todo las “Tesis sobre el concepto de Historia” ¿No es un gesto totalmente conspirativo, el de pensar una cita entre las generaciones pasadas y futuras? ¿El momento del Mesías, el del vencedor del anticristo, el tiempo de la redención de los vencidos, no es el momento de la revuelta acaso? Los conspiradores universales, la clase explotada, son quienes pueden conjurar para dar vuelta el rumbo de los acontecimientos, para acabar con la acumulación de ruinas y catástrofes.

El momento de las organizaciones secretas ya había pasado, el ingreso de las masas a la política dio lugar y consolidó nuevas formas organizativas: los sindicatos, los grandes partidos de izquierda, etc. No obstante haber vivido ese momento de la lucha de clases, Benjamin no se sintió convocado a diluirse en un “nosotros/as” que lo contuviera. Pero más allá de su imposibilidad de actuar en marcos colectivos, en función de la determinación contextual que arriba mencionábamos, Benjamin va recorriendo un itinerario teórico político que en sus últimos tramos lo ubica como un conspirador de la clase. Es la forma que encontró, la vuelta que pudo darle a su impotencia, a su falta de *praxis*. Esto no significa que su búsqueda haya sido más o menos “útil” para los de abajo que una proyección estratégica de lo que necesitamos hacer para construir otro metabolismo social, otras formas de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza. La clave reside en no pensarlo en esos términos, en no proyectar una dicotomía que es políticamente improductiva.

No importa que Benjamin no haya sido un militante moderno, un organizador revolucionario, un intelectual orgánico en el sentido gramsciano de producir desde un espacio de síntesis de voluntades de la clase de los que viven de la venta de su fuerza de trabajo, de los oprimidos. Importa que su legado hoy nos sirva para denunciar, radicalmente, yendo hasta el final, que no es útil pensar en un tiempo lineal y homogéneo. Que la historia de la humanidad está teñida de catástrofe pero que los vencidos tenemos el sueño —y la posibilidad— de volver a una sociedad sin clases. Que el progresismo, el etapismo y el positivismo que han teñido las producciones de la izquierda ortodoxa durante años sólo sirven para justificar un presente de injusticia.

Que es necesario pensar la política y la historia en términos agónicos, como un enfrentamiento entre vencedores y vencidos, en donde tenemos las de perder, pero en el que el pasado cumple un papel fundamental: le otorga a las clases oprimidas en lucha, en el presente, una “débil fuerza mesiánica”, que le viene de los antepasados oprimidos, y que no es otra que la oportunidad de hacer estallar en pedazos el continuo de la historia.

Invocando a todos los hombres y mujeres que a lo largo de los siglos enfrentaron y enfrentan la lógica infernal del capitalismo y del progreso que no es sino acumulación de ruinas, se nos ocurre que es posible, y urgente, “perdonar” a nuestro autor. Y tal vez nos sirva decir de Benjamin lo que el mismo percibió de Baudelaire: acaso su sueño no estaba tan sólo como él creía ϕ

REFERENCIAS

Arendt, H. (2007) “Introducción a Walter Benjamin”, en BENJAMIN, W. *Conceptos de filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Terramar.

Benjamin, W. (1980). *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid:Taurus.

Benjamin, W. (1999). *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*. Madrid:Taurus.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.

Benjamin, W. (2005b). “Notas sobre los cuadros parisinos de Baudelaire”, conferencia dictada en mayo de 1939 y publicada en *Revista Boletín de estética*. (2005). Número 2, Buenos Aires.

Benjamin, W. (2008). “Sobre la politización de los intelectuales”, en KRACAUER, S. *Los empleados*. Buenos Aires: Gedisa.

Hobsbawm, E. (1983). *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Ariel.

Konder, L. (1988). *Walter Benjamin. O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Marx, K. (2001). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: CS Ediciones.