

UNA LECTURA SOBRE LO MÍSTICO EN LA OBRA DE WALTER BENJAMIN

Martín Murillo Córdoba

RESUMEN

El ensayo se ocupa de la dimensión espiritual y mística en la escritura de Walter Benjamin. El misticismo es entendido aquí como discernimiento, cuya base fundamental se encuentra en el análisis y en la teoría del lenguaje que diferencian entre el ser y el quehacer del lenguaje mismo, propuestas por Benjamin.

ABSTRACT

This article discusses the spiritual and mystic dimensions of Benjamin's writings. Mysticism is here understood as discernment based in Benjamin's theory and analysis of language in which a differentiation is made between Being and the workings of language as such.

I. INTRODUCCIÓN

Es necesaria en principio una acotación de rigor y seriedad. Quienes hemos sido formados fundamentalmente dentro del ámbito de las ciencias económicas y empresariales, generalmente somos legos en las corrientes de pensamiento propiamente filosófico, allende los pensadores económicos y sus más inmediatos colegas y coetáneos. En una disciplina de ampliación como lo son los *estudios culturales*, se debe enfrentar el pensamiento más universal y de valor transversal hacia la mayoría de las disciplinas. Aquí aparecen grandes pensadores como el que nos ocupa ahora. Evitando la apología avaladora de una interpretación temprana, emotiva y romántica, se debe manifestar que el autor estudiado es reconocido, según Richard von Weizsäcker, como “uno de los pocos

verdaderamente grandes. Nosotros estamos obligados de forma permanente a su persona y a su memoria”¹.

Al concluir este ensayo, queda claro un hecho fundamental. Es impresionante la apuesta de fe y esperanza que es posible derivar de su obra, cuya salida suele darse generalmente dentro de una dimensión iluminada, espiritual, mística. Parece claro, no obstante, que a todas luces esa naturaleza mística, no tiene asideros en prácticas, actitudes o posiciones teológicas, sino más bien en la simple presunción de que la historia de los hombres, cualquiera que sea su multifaceticidad, está hecha por los hombres

1 Citado en Scheurmann, Ingrid y Konrad: *Para Walter Benjamin. Documentos, ensayos y un proyecto*. Bonn: Inter Naciones, sin fecha.

mismos. En estricto sentido, por ninguna forma de dios. Por ende, misticismo no es dentro de este contexto una forma sinónima de religiosidad, sino de discernimiento, del hombre en sí mismo; en su ser, en su pensamiento, en su evolución histórico-moral, bajo un corolario apabullante: la vida humana. Sin que persiga ser un corolario por adelantado, esta presunción ocupa la argumentación que aquí se presenta.

II. WALTER BENJAMIN. UN ESBOZO

Nacido en Berlín, 1892, Benjamin pertenece al seno de una familia judío-burguesa; estudió filosofía en Berlín, Friburgo, Munich y Berna. En 1920 se estableció en Berlín donde realizó una buena parte de su trabajo como crítico literario y traductor. Una referencia interesante corresponde al hecho de que, al rechazar la Universidad de Francfort su tesis doctoral, que versaba sobre un análisis de tipo esotérico del drama barroco alemán titulado *Ursprung des deutschen Trauerspiels (El origen de la tragedia alemana, 1928)*, sus esperanzas de realizar una carrera académica quedaron frustradas.

Se conoce que durante la década de 1920, Benjamin se identificó con postulados marxistas bajo la influencia del filósofo Ernst Bloch y del crítico György Lukács. Luego, en el avance de sus estudios, se manifiesta conocedor y se desarrolla como un teórico de influencia marxista y filósofo estético. Otra gran influencia en su vida se define cuando llega a trabar una estrecha amistad con el escritor alemán Bertolt Brecht, defendiendo su concepto de "teatro épico". En 1933, como consecuencia de la llegada de los nazis al poder, Benjamin se refugió en Francia. Allí, comienza a escribir una obra monumental que no llegó a terminar sobre Charles Baudelaire y la ciudad de París del siglo diecinueve, conocida ahora como *La obra de los pasajes*, de la cual publicó un fragmento con el título *Charles Baudelaire: un poeta lírico en la era del gran capitalismo*.

Las obras más conocidas de Benjamin fueron sus ensayos *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica, 1936)*; *Illuminationen (Iluminaciones,*

1961) y *El autor como productor (1934)*. Son ensayos sobre conceptos estéticos y literarios que ejercieron una gran influencia en su época y que son considerados clásicos. En el primero de ellos Benjamin propone que el auge del fascismo y la sociedad de masas son síntomas de una era degradada en la que el arte sólo es una fuente de gratificación para ser consumida, pero que podía servir de vehículo de difusión de la esperanza y de la vida futura, tarea que también deberían asumir la conciencia de las masas. Esta mística perspectiva, no rayaba con engreimientos teológicos, sino con pretensiones puramente humanas.

Con la ocupación de Francia por los nazis en 1940, siendo un hombre de madura juventud, Benjamin intentó dirigirse a Estados Unidos atravesando España, pero al ser detenido en la frontera franco-española, desaparece, lo que a juicio de muchos fue una salida desesperada que no encontró aparentemente otra salida, sino mediante el suicidio.

El pensamiento benjaminiano se encuentra en los orígenes de la Escuela de Frankfurt, a la cual brindó una inspiración de largo hálito. Las transformaciones sociales, políticas y culturales de finales del siglo XIX y principios del siglo XX exigían, según Benjamin, nuevas formas y procesos de pensamiento, así como una renovada manera de ver que logre la maravillosa alquimia de enlazar, en una sola figura comprensiva, la utopía, la revolución y el mesianismo, así como la Cábala judía y el materialismo histórico.

III. ALGUNOS ELEMENTOS PARA UNA LECTURA DE LA MISTICIDAD EN SU OBRA

No es fácil discernir en los contenidos de la obra del autor, así como la que ha sido producida a partir de esta, con la intención de apoyar la argumentación que se persigue sostener. Es por ello que, corriendo el riesgo de no avalar otros pilares también sólidos y robustos, hecho mano, a los que a mi juicio han sido los más representativos en un aspecto particular: derivar una lectura sobre la sugestiva misticidad inherente a su obra.

En sus más tempranos escritos, Benjamin se ocupa de dos aspectos fundamentales para

él. Por un lado, plantea sus reflexiones “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” por otro, pretendería proponer un articulado sistema para el pensamiento filosófico, en su “Programa de la filosofía futura”. Este segundo aspecto, aunque siendo una propuesta novedosa, fue abandonado en tanto que su reflexión sobre el lenguaje se proyectó en todo su futuro. A juicio de este ensayo, es necesario referirse a lo que plantea en su análisis del lenguaje, pues desde esta primera perspectiva, ya aparece estampado el misticismo como esa forma natural del ser de su narrativa. Para entender los fundamentos que tal interpretación de lenguaje plantea, es adecuado recurrir a la estructura de proposición que se encuentra en Benjamin, para lograr allí un asidero de lo que, según él, el lenguaje puede significar y ser. Esta proposición conoce las grandes derivaciones que ha generado el pensamiento benjaminiano sobre el ser y el quehacer del lenguaje. Es necesario en este propósito volver los ojos hacia uno de los momentos más determinantes de la obra de Benjamin, cuya concreción la soporta su interpretación del lenguaje.

Benjamin² inicia su alusión al lenguaje afirmando que la lengua es lo que es. La esencia espiritual consta en su lengua “como forma de manifestación”, exactamente como la categoría del “ser espiritual”, porque de seguido el planteamiento que compete, la cosa por la que se pregunta, tiene que ver con quién es el “ser lingüístico”, para concluir diciendo que es el ser inherente a una materialidad. Supone asumir así una polaridad dialéctica entre ser espiritual y ser lingüístico. Por ello, a juicio del autor, lo comunicable es lo que se comunica: es lo que compete al “ser espiritual”. Es reconocer que el problema fundamental de la teoría lingüística responde en principio, solo a lo medial, porque la siguiente cuestión tendría que ver con quién se comunica el hombre, para evitar responder con el riesgoso criterio de una

concepción esencialmente falsa de la lengua. Surgiría así una primera relación: quién propone la teoría de Dios. El autor cuida su delegación interpretativa pues afirma que la esencia más íntima de la lengua corresponde al concepto de nombre, pues este representa el “nombre como categoría”. Otro elemento más complejo surge aquí, que en lo principal plantea una ley esencial de la lengua: “comunicarse a través de la lengua y no en ella”. Es asentir en el hecho de que la lingüística como esencia espiritual, toma figura desde la teoría del lenguaje. Es en mucho manifestar que la lengua es esencia espiritual de las cosas, pudiendo establecer una equiparación entre el ser espiritual con el ser lingüístico como un concepto de revelación.

Estamos en presencia aquí de una razón axiomática: cada expresión, en cuanto su vínculo con el lenguaje, es comunicación de contenidos espirituales. Sin embargo, debe prevenirse el gran peligro de interpretar que la opinión de que la esencia espiritual de una cosa consista en su lengua, es un abismo dentro del cual podría caer toda teoría del lenguaje (abismo de todo filosofar). Esta es una concepción burguesa de la lengua. A mi juicio, a pesar de que no es aprehensible una estructura sistemática de pensamiento, me parece que es identificable aquí, una forma de estructuralismo: medio de comunicación, la palabra; objeto, la cosa; destinatario, el *hombre*. Sin embargo, en la ruta que persigo para destacar el papel místico en los escritos del autor, derivo un planteamiento dialéctico cuando afirma que “El nombre es aquello a través de lo cual no se comunica ya nada y en lo cual la lengua misma se comunica absolutamente”³. Esto soporta la afirmación de que el lenguaje es la esencia espiritual del hombre; por ello el hombre como ser es absolutamente comunicable. Benjamin encuentra aquí un claro concepto de revelación: el lazo más íntimo entre lenguaje y filosofía de la religión.

Bajo esta forma de asumir el lenguaje, la lectura de un determinado misticismo bíblico lleva a Benjamin a plantear que a las cosas les está negado el puro principio formal lingüístico:

2 Véase Benjamin, Walter: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En Benjamin, Walter: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros escritos*. Caracas: Monte Ávila, 1970, pp. 139-153.

3 *Op. cit.*, p.142.

el sonido. Bíblicamente, Dios ha dado aliento al hombre, pues es a la vez, vida, espíritu y lengua. Plantea también dos formas de revelación entre el ser espiritual y el ser lingüístico; por un lado, en la primera el hombre proviene de la tierra, viene de la palabra. En la segunda, es creado en cuanto se le ha conferido el don de la lengua, alzándose así sobre la naturaleza. Todas estas condiciones se establecen con la omnipotencia creadora de la lengua. Afirma desde el espacio bíblico que Dios las hace cognoscibles en sus nombres; al hombre, lo hace a medida de su conocimiento. La teoría del nombre propio es la teoría de los límites de la lengua finita respecto a aquella infinitud. De hecho, no se puede olvidar, según los planteamientos del autor, la contraposición entre la teoría burguesa del lenguaje de donde la palabra humana es el nombre de la cosa, y la teoría mística del lenguaje, para quien la palabra es la esencia de la cosa. Todo ello puede concluir finalmente, en que el árbol del conocimiento, como emblema del juicio sobre la interrogación, como ironía, es la marca del origen mítico del derecho. Estos argumentos, a mi juicio, son proposiciones místicas.

Si bien su prolija escritura, como ya ha sido citado antes, no genera volúmenes gigantes, sino más bien escritos generalmente breves, de ellos deviene toda una posibilidad de penetración de amplio espectro, hacia múltiples disciplinas. Sin embargo, durante toda su obra, incluso desde los momentos iniciales de esta, posiblemente menos maduros, los fundamentos teórico-filosóficos de Benjamin han oscilado siempre, en el propósito de vincular su interpretación y narrativa, a la exploración, descubrimiento y apropiación de las formas místicas, que son posibles desarrollar, desde la lógica de su pensamiento, como formas esperanzadoras de momentos de fe y optimismo, presentadas estas como islas de remansos espirituales, dentro del tráfago de la cotidianidad. En especial, cuando estos escenarios no tienen otro entorno más que la cruel relación trivial de los hombres, cuando en el ejercicio de los derechos del poder, los cuales se han legitimado, como una apropiación derivada de las fuerzas de la ideología en contubernio claro y contundente, con la fuerza de las armas y la estructura de sometimiento bajo la cual

actúan, no son sino producto del discurso formal, que se oculta en la compactación de las formas triviales del ser social; de su arte, de su tecnología, de su saber.

Son muchos los autores y sus textos que han reflexionado sobre los aportes históricos que han devenido de la obra de Benjamin, en especial aquellos que han intentado divulgarlo desde diversos planos de lectura (Adorno, Habermas, Caygill, Eagleton). Bajo un lenguaje más contemporáneo, puede afirmarse que el autor es un humanista, calado hasta los huesos, de fe y esperanza, pero que no abandona nunca la conjunción de su ser como productor intelectual y la realidad histórica que le es circundante, en la cual transcurre su vida, su ser y su obra. Este último comentario es muy cuidadoso y categórico; de lo contrario, podría ser una simple y vacua apología discursiva, cuando el autor merece realmente amplios espacios de expiación y reconocimiento, respecto de la aparente omisión de su obra, dentro de su propio espacio histórico, es decir la sociedad de su tiempo.

La producción de Walter Benjamin se levanta en todo sentido como una proto-propuesta de la forma con la cual se puede asumir el conocimiento, la filosofía y el lenguaje. No solo desde su planteamiento de cómo estos ejes pueden asumir una función revelatoria del más intrínseco papel vocativo de su ser y su espíritu. Este conocimiento, como producto de un ente pensante, establece y ubica una relación diferenciable del hombre, en cuanto cualquier otro ente sobre el planeta, cuya existencia como pensamiento y conocimiento no brota de su sola humanidad corpórea, la cual no parte de su materialidad carnal, pero tampoco fuera de ella, sino que, no denota otra cosa acaso su misticidad, su aura; su condición espiritual.

Un ejemplo interesante de los atributos citados corresponde a su argumentación sobre el origen de la dialéctica negativa. Es decir, la forma opuesta en la que deben ser percibidas representaciones histórico-culturales como la obra de arte, y lo que de ella se devela o se oculta como producto histórico. En este sentido Benjamin persigue fragmentarla: la descontextualiza y pretende llevarla a lo que él interpreta como su realidad. Es en esta parte de su obra

donde se da la posibilidad de establecer una correlación entre la alegoría como forma de manifestación, y las imágenes que condensan la experiencia histórica. Aquí juegan sus criterios sobre el lenguaje, cuando a través de la metonimia, o la trasnominación de lo que debe ser nombrado, puede establecerse una enunciación de la obra de arte como apropiación del todo. Entonces puede suponerse la verdad como una inexperiencia, como una forma espiritual y mística de todo ser y toda obra artística. Benjamin intenta con ello retirar de la obra su subjetividad *versus* su engañosa totalidad. En esta medida, el planteamiento de la dialéctica negativa no persigue otra cosa sino la desintegración de la estructura burguesa de ser. No deja de afirmar que puede considerarse que el ensayo se convierte en la obra de arte, como fragmento y verdadero torso de un símbolo. La verdad está en el todo, pero esta es engañosa. Extrañamente la armonía del mundo puede ser transmitida de manera total por el símbolo.

En este sentido debe afirmarse que tanto Benjamin, como la influencia que pudo haber inyectado en la entonces joven Escuela de Frankfurt, no han pretendido como anhelo o sueño hacer del pasado, el presente, o, dicho con otro talante, no han pretendido sacralizar los eventos sucedidos, como única forma de lectura del devenir de los hombres. Es por ello que curiosamente, Adorno lo critica, pues a pesar de su avaladora lectura sobre las propuestas benjaminianas, encuentra en ello a su juicio halos de ingenuidad. No es para nada deslindable, la figura del Mesías y del ser mesiánico como la posibilidad de una promesa, o al menos de la expectativa futura de una “redentorización”, que se proyecta desde el pasado, a pesar del escepticismo de Adorno. En esta línea, no puede dejar de mencionarse aquí, el círculo interesante del evento-ruptura-continuidad, que se pone en especial de manifiesto en la estrecha relación que establece el autor con Brecht, cuando como otra manifestación, en su crítica a la novela simbólica, evidencia su anhelo de superación de la dialéctica no-opositiva: pasado, presente, futuro. Benjamin no hace crítica del arte sino que hace filosofía de su representatividad.

En otro marco de referencia, Benjamin debió asumir otros roles cuando se encontraba

contra varios frentes de opinión; no solo del trabajo como escritor, sino también del autor como productor⁴. Frente a ello, asume una lectura particular en relación con las fuerzas productivas, *versus* las relaciones de producción. Asumiendo también con ello su interpretación frente al ideograma del soldado como trabajador, en especial por cuanto se encuentra de frente contra el nazismo, tanto como frente al socialismo soviético. Estas estructuras ideológicas han subsumido por la época, todas las manifestaciones de cultura como formas del aparato de dominación. Las formas concretas de aquellas manifestaciones se localizan, por ejemplo, en las obras de arte exaltando la tradición, como forma contra la innovación, intentando evitar la profanación del aparato ideológico del nacional socialismo, cuando este despliega todo su poder y fuerza por rescatar a los autores degenerados. En estos términos, la subsunción del arte en su condición concreta, de la obra de arte en la época de su reproductividad técnica, es el hito sacralizado que debe ser desmantelado⁵. Benjamin alcanza en estos propósitos máxima estatura como un ateo teocrático que supremamente evoluciona y crece; lo interesante es que no construye un cuerpo teórico propio, que consolide vectores de cimentación teórica, sino más bien su sola originalidad como originalidad metodológica. De todo esto también es posible derivar su vocación mística.

En otras de las derivaciones del aporte benjaminiano, se encuentra la problemática de la sociología del lenguaje⁶. No solo porque enfrenta esta visión suya con la madurez que le

4 Véase Benjamin, Walter: “El autor como productor”. En Benjamin, Walter: *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 115-134.

5 Véase Benjamin, Walter: “La obra de arte en la época de su reproductividad técnica”. En Benjamin, Walter: *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982, pp. 15-57.

6 Véase Benjamin, Walter: “El problema de la sociología del lenguaje”. En Benjamin, Walter: *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid: Taurus, 1980, pp. 157-194.

ha deparado su constante esfuerzo y disciplina, sino porque además, el entorno sociopolítico de la época avanza de manera rapante sobre la historia de la humanidad. En esta problemática lo primero que asume y destaca como elemento de análisis, es lo que denomina como la *facta*, o la distancia entre la lengua del habla respecto al lenguaje del pensamiento. Colige que la existencia del pensamiento subsimbólico, es una ruta del pensamiento sin lenguaje. Es decir, la ruta de la mayor expresividad suele avocarse al pensamiento amodal, considerándolo como procesamiento amodal del pensamiento. Plantea interpretar el lenguaje competente mediante una vinculación del modo, al igual que el sentido de transferencia de un modo a otro, por lo que puede expresarse como el tamiz del lenguaje como vinculación transversal de los sentidos. Se establece así una visible ruta entre el pensamiento figural y el pensamiento simbólico. Pero, ¿hacia dónde marchan estos propósitos? En realidad esta búsqueda alternativa en la interpretación sociológica del lenguaje, transita hacia una crítica directa a la socialdemocracia, aunque Benjamin no tiene interés en lo particular de lo político, sino más bien en lo general de la sociedad.

Y es que, a su interpretación, su momento histórico no se escapa de un vacío vanguardismo, que evoca los rasgos mismos de toda modernidad, pero en función directa de los intereses del aparato de poder, y su articulación a través de una sociedad intencionalmente avocada a un modernismo clasista. Al decir de Habermas, la vanguardia se considera a sí misma como invadiendo un territorio desconocido, como exponiéndose a los peligros de encuentros repentinos y sorprendentes, como conquistando un futuro todavía no ocupado. Pero ello no es el caso en la sociedad que intenta descifrar Benjamin, pues dentro de tal vanguardia están definidos ya los trazos heredados de un pasado de la negación misma del hombre, de su historia, de su futuro. Habermas insiste en que la vanguardia debe encontrar una dirección en un paisaje en el que nadie parece haberse aventurado todavía. Sin embargo, a mi juicio, Benjamin no estaría tan seguro de que ese paisaje fuese tan inapercibible. En su aprehensión del surrealismo, este logra apreciar un

intento de reinterpretación en el tránsito de la historia, encontrando allí la posibilidad de una nueva propuesta en la lectura y definición de aquel tránsito, en donde él supone una opción mesiánica, mística, evocadora de toda propensión aurática. Para Habermas, Walter Benjamin construye la relación de la modernidad con la historia, basándose en el espíritu del surrealismo, en una actitud que Habermas llama post-historicista. Me parece que Benjamin no avalaría tal afirmación, y que por el contrario se garantizaría su propósito de iluminar la futura interpretación, de lo que ni siquiera sus coetáneos derivarían de una vanguardia que no apostaba más que a una profana sacralización del modernismo de la época.

Otro conjunto de incertidumbres empiezan a tener respuestas que son más claras, en especial cuando se arriba a la lectura de su obra denominada “Tesis de filosofía de la historia”⁷. Curiosamente, una lectura de tales propuestas ubica al frente de lo que se constituye en un verdadero esfuerzo de concreción, de un ser pragmático, actuante de actitudes firmes, definidas y claramente comprometidas. En dichas tesis no solo se enuncia, sino que también se deriva un ser político, un ser calado hasta los tuétanos de su sentido de humanidad. Alguien para quien una corriente de pensamiento se convierte en un bastión sobre la cosa que significa, hurgar entre la historia de los hombres con la lupa del materialismo dialéctico, tomándole a este, como un recurso de clarificación, de discurso claro, y en mucho pretendiente, de que un lacerante y amargo pasado no sepulte con limo y arena el nervio sensible del dolor histórico de los antes masacrados, negados, desaparecidos; sino encontrando en ellos la fuerza de la rabia con la que debe ser clamada la reivindicación de la humanidad. Parece por lo tanto que por esta vía el discurso marxista retorna oxigenado, presto a su papel de traductor del hombre y la historia, dentro de un tracto cuyo sustrato no es sino la determinación de las leyes histórico-temporales del modo capitalista, no

7 Véase Benjamin, Walter: “Tesis de filosofía de la historia”. En Benjamin, Walter: *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982, 175-191.

solo como un categorial teórico, sino como un discurso de fe y esperanza. No es la asunción que Benjamin hace del marxismo, lo que adereza la imaginación, para descubrirle a él, aceptarle y tratar por tanto de penetrar su obra, sino porque a su vez puede ratificarse que el categorial marxista guarda aún una insospechada vigencia, de la cual su punto de negación pareciera no avizorarse en el horizonte del ser y el saber de los hombres, así como de su devenir histórico.

Aquí es necesario recurrir a un detalle más. Incluso el concepto de historia, como el simple palidecer de los hechos triviales, de la momificación de toda forma de lectura histórica, se constituye en la fuerza hipodérmica que garantiza la necesaria parálisis del pensamiento alternativo y opositor. Al referirse a la historiografía que pretende mostrar los eventos históricos tal y como fueron, Benjamin dice que es el más poderoso narcótico del siglo XIX. Susan Buck-Morss afirma que un objetivo benjaminiano consiste en redimir los objetos históricos destrozando de ellos las historias de desarrollo en los cuales han sido colocados por narrativas ficcionales y engañosas a lo largo del proceso de su transmisión⁸.

Precisamente, de cualquier sustrato histórico, queda siempre el papel reparador, de las formas de ley que normalmente se derivan en los procesos de entronización, como interpretación de las nuevas formas de dominio y derecho. La ley se torna aquí como el asidero ideológico de lo que suele instaurarse como un sistema político social. De paso, la ley en sí misma se encuentra preñada *ad perpetuam*, en su naturaleza impositiva, de toda forma de violencia. Al decir de Raymundo Mier (1998), este acontecimiento ya ha sido adelantado por Benjamin:

Sería necesario admitir la metáfora teológica de Walter Benjamin: la recuperación de la Historia pasa por responder a la violencia de la norma, de la ley, de los hábitos, con la violencia de la purificación, que es la de la recuperación de la memoria y la imaginación del futuro. Pero

quizá, es preciso pensar, con Benjamin, que si ahí donde hay ley hay violencia, estamos por consiguiente privados si quiera, de nombrar, de referirnos a una sociedad sin el extravío de un lenguaje tributario de la ley misma. Estamos ante la condición humana de una lucha sin reposo alguno contra la violencia, pero también contra el lenguaje, contra el extravío de los conceptos, de los nombres; la lucha contra la violencia es también contra los actos significados por la ley misma. La lucha contra la violencia no admite reposo porque no habrá triunfo⁹.

No por casualidad el autor evoca como instauración mental e ideológica, la metáfora teológica del tipo bíblico sobre el árbol del saber como la primera institución del derecho dada a los hombres, luego de su dominio sobre la lengua.

No cabe duda, según los elementos planteados hasta aquí, que Benjamin apuesta una parte de su intelectualidad al ser del aura. Y, concluir en que el aura es un evento generado básicamente, o que se fundamenta en un carácter oculto, que no tiene otra forma de ser que lo puramente social, requiere vincular los presupuestos benjaminianos de lo cual parte lo místico. Este aspecto debe dilucidarse a la luz de lo que el autor profesa como aura.

Como naturaleza suya, nunca establece una definición, pero sí plantea una propuesta: Como hecho social, o como halo resplandeciente transmisor de percepciones, el aura supone una valoración particular, onírica, etérea, de lo que ella denota en sí misma. No solo corresponde a la obra de arte en su materialidad, sino también al hecho trivial de las relaciones cotidianas entre los hombres. Esta es una forma de la misticidad.

Es posible entonces, en cuanto al aura, en su aspecto de relación social, no así a su naturaleza metafísica, mencionar la influencia

8 Buck-Morss, Susan: *El origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI, 1981.

9 Mier, Raymundo: "Figuras de la violencia: vertientes del radicalismo político". <http://www.metapolitica.com.mx/meta/metapass/11/mier.html>

que a Marx compete, vinculando su validación con lo referente a la materialidad de las cosas, así como con el concepto de fetichismo de la mercancía; es una relación de inversión de la realidad, donde los seres humanos, sin más, asumen vivencias fantasmagóricas. Es como decir también: “no lo saben, pero lo hacen”. De lo anterior, es obligatorio indicar que su materialidad no radica dentro de ella, pero tampoco fuera de sí. Este desdoblamiento dialéctico, se contiene al interior corpóreo de la cosa de la cual se denota su aura, aunque esta sea por sí misma una *res* inanimada.

El aporte de la obra de Walter Benjamin apunta, como mencioné más arriba, en sentidos de una gran vectorialidad transversal hacia los múltiples ámbitos del pensamiento. Pero, de acuerdo con el interés que aquí se persigue, estas cortas líneas permiten poner de manifiesto el esfuerzo equidistante en múltiples formas del saber, que logran ser penetrados por el aporte de Benjamin. Y es la propuesta de lo místico lo que resalta como el mortero cimentero de tal aporte.

IV. LO MÍSTICO EN BENJAMIN

Como vemos, un rápido recorrido por algunos de los momentos más prominentes en la obra del autor, nos deja siempre un sustrato químico de igual emulsión en el prolífico resultado de sus propuestas y reflexiones, que se asienta en un propósito concreto y cristalino, “la humanidad en su ser y su historia”. Intentando evitar todo riesgo de un plegamiento indubitable de aquellas, tal sustrato no apunta sino a una intención llanamente mística. Pero este misticismo no es la evocación de una vacua contemplación conventual, sino de una acción directa, inmediata, comprometida.

Por más ateas que haya que asumir las propuestas benjaminianas, está intrínseca una condición en ellas, en el sentido de ¿qué es, qué será de la humanidad, de su dolor, su sufrimiento, su vejamen rapante? O de cómo los seres que habitan el planeta, podrían no volver a mirar el sol por siempre jamás. No solamente en la Alemania nazi, o la Colombia en guerra, sino sobre los peñones de Kandajar, sobre los

cuales el sol también se ha oscurecido. ¿Hacia dónde, pues, iríamos? Si hasta aquí la misticidad evoca ilusiones, entonces, esta reflexión está escrita hacia el “subir a la torre de la esperanza, y mirar desde allí, por encima del vaho del desánimo y la flotante amargura de la historia cotidiana, de la vida real”. Es por mucho, lo que es posible asumir de la lectura de la obra en general de Walter Benjamin. Allí radican formas místicas que son inherentes a los pliegues de su ropaje teórico. Es avizorar una forma de leer las posibilidades de pretensión mesiánica sobre las cuales vuelca su aspiración de un mejor futuro para la humanidad. Un mesianismo dialéctico que marcha en este caso, desde un polo de fe y esperanza hasta su opuesto: la total materialidad atea de la realidad.

Pero esa materialidad no flota por los aires. Las formas concretas de la resolución material dentro de una sociedad ostensiblemente capitalista (la historia podrá deparar otros estadios), atropellarán eternamente la opción espiritual de quienes están sometidos en sujeción bajo tal sociedad. Por ejemplo, la división del trabajo no solo destruye la producción de bienes, en su relación más íntima como una relación propia entre la naturaleza y el trabajo, sino que el aura subjetiva (de aquellos bienes) también desaparece en la relación con el consumidor porque la mercancía se produce ahora de forma independiente a él. Mientras que la pérdida del aura es un síntoma central en la elaboración de Benjamin acerca de la modernidad, su concreción se adscribe a la objetivación del estilo de vida en el periodo moderno.

Al final, el tráfigo de la humanidad, como especie, como ser, durante su tránsito existencial, ante la impronta de la existencia cotidiana, supone en su condición de ese ser, un referente pensante que corresponde, sino, a un nivel de las creencias y actuaciones, derivadas de la incertidumbre existencial, de poder conocer el mañana; de esperar en el devenir de la vida, como una trivial relación, desde luego la adversidad como el referente de temer, por lo que será ese mañana. Ahí, se circunscriben todas las derivaciones propias de las aspiraciones de la fe, de la misticidad, y de lo que de ella es transmisible, su aura.

Una propuesta sutil de Benjamin, si así se puede llamar, eleva un ángel glorioso que avizora, luego de la destrucción, que no dejará más que ver, “las nubes que otrora han sido de siempre”, que no son más que el proceso común del devenir de los hombres, como su trivial forma de ser. En ello radica lo místico, la esperanza, la ilusión. Aquí hay que asumir la expresión metonímica de que “el Mesías puede llegar en cualquier momento”. Será el momento de las formas del mesianismo y su opción final, las formas de redención.

V. BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter: “Programa de la filosofía futura”. En Benjamin, Walter: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Ávila, 1970, pp. 7-19.
- . “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En Benjamin, Walter: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Ávila, 1970, pp. 139-153.
- . “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En Benjamin, Walter: *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982, pp. 15-57.
- . “El autor como productor”. En Benjamin, Walter: *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 115-134.
- . “Tesis de filosofía de la historia”. En Benjamin, Walter: *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982, 175-191. *Ursprung des deutschen Trauerspiels (El origen de la tragedia alemana, 1928)*.
- Buck-Morss, Susan. *El origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI, 1981.
- Mier, Raymundo. “Figuras de la violencia: vertientes del radicalismo político”. <http://www.metapolitica.com.mx/meta/metapass/11/mier.html>
- Scheurmann, Ingrid y Konrad. *Para Walter Benjamin. Documentos, ensayos y un proyecto*. Bonn: Inter Naciones, sin fecha.

Martín Murillo Córdoba
mmurillo@bncr.fi.cr