

Una experiencia sin sujeto: Proust entre Benjamin y Heidegger

Analía Melamed
Universidad Nacional de La Plata

Resumen

Desde el punto de vista histórico y de tradiciones de pertenencia, Benjamin y Heidegger son autores enfrentados, casi como víctima y victimario. Este trabajo pretende mostrar que, sin embargo, coinciden en puntos de su crítica a la modernidad y que esa convergencia puede establecerse en una lectura de la obra de Marcel Proust. En efecto, en ambos hay un cuestionamiento a la reducción epistemológica que la modernidad hace de la experiencia y que la convierte en excluyente de cualquier otro aspecto de la vida. De ella deriva la racionalidad técnica, la reducción del mundo a objeto, la mecanización y el aislamiento del pasado y la tradición. Por su parte, desde el comienzo de la novela proustiana, un individuo sin rostro que se pregunta qué hora es y en qué cama está, en un estado de despojamiento total, plasma lo que ambos autores entenderían por experiencia, lo que M. Jay llama una experiencia sin sujeto: el torrente de la conciencia, sin distinción sujeto-objeto, cuya autocomprensión es inseparable de la comprensión de su mundo (Heidegger); un momento dialéctico por excelencia, una constelación espacio-temporal donde las fronteras entre sueño y vigilia, pasado y presente se vuelven evanescentes (Benjamin).

Palabras clave

Experiencia- Modernidad - Ser en el mundo - Despertar - Instante

En el comienzo de la novela proustiana, un individuo sin rostro, a medias despierto, se pregunta qué hora es y en qué cama está. En ese instante del despertar hay un yo que para saber quién es debe leerse en el cuarto en el que se encuentra, en la ubicación de los muebles, en la luz que se filtra por la puerta, en la disposición del cuerpo en la cama. No hay trama, no hay aventura, solamente un estado de la conciencia, un entre dos, que se mantiene hasta el final. El espacio de la novela se despliega a partir de esa experiencia primera y primaria. Es allí también donde el texto literario se convierte en expresión de aquellas ideas a las que algunos lenguajes filosóficos apuntan, pero no alcanzan a decir. Es un entre la filosofía y la literatura. La experiencia del despertar constituye asimismo el lugar de convergencia de formas de pensamiento aparentemente contrapuestos, como son los de Walter Benjamin y Martin Heidegger.

Ambos filósofos forman parte del mismo mundo alemán europeo de primera mitad del siglo XX, pero desde el punto de vista histórico y de tradiciones de pertenencia, se encuentran enfrentados, casi como víctima y victimario. Sin embargo, sus respectivos pensamientos pueden considerarse, entre otras cosas, como respuestas críticas a la reducción epistemológica que la modernidad hace de la noción de experiencia. En efecto, ligado al surgimiento de la ciencia moderna y a partir del giro cartesiano, la modernidad privilegia el problema del conocimiento y realiza una suerte de equivalencia entre experiencia y experimentación científica, cuya estructura consiste en la contraposición entre un sujeto fundante y el mundo devenido en objeto para ese sujeto.

Por su parte, tanto Benjamin cuanto Heidegger, cada uno en sus términos, intentan recobrar lo que la ciencia y la filosofía modernas rechazan, esto es, la experiencia entendida en un sentido de más amplias posibilidades. Como dice Martin Jay habría una orientación común hacia una noción - en cierto sentido paradójica - de experiencia sin sujeto (2009: 144). Sostengo que es en una lectura posible de *En busca del tiempo perdido* donde puede corroborarse esta intersección, así como advertirse el sentido de este tipo de experiencia sin sujeto.

Heidegger caracteriza a la modernidad como “la época de la imagen del mundo” porque en el marco de la preeminencia de la cuestión gnoseológica el mundo se convierte en espectáculo, representación de un sujeto, que cuando se dirige sobre sí mismo, se convierte simultáneamente en sujeto y objeto. Esta metafísica de la subjetividad moderna constituye la culminación del olvido de la pregunta fundamental por el ser. El mundo convertido en objeto de conocimiento y de dominio deriva en sometimiento tecnológico de la naturaleza, en cálculo y planificación aplicados tanto a la vida como a la guerra. La era de la técnica se corresponde con la mencionada limitación del concepto de experiencia a su connotación epistemológica: experiencia como experimentación científica según el modelo físico matemático o experiencia como la cruda información sensorial. Por su parte Adorno y Horkheimer también estudian el despliegue de lo que denominan en su caso razón instrumental como un fenómeno de las sociedades avanzadas. Sin embargo es significativo que Heidegger no viera en la Alemania del nazismo una expresión acabada de deshumanización técnica al tiempo que sí condenaba al humanismo moderno, por su giro a la subjetividad y el ascenso de la razón técnica, como profundamente deshumanizador.

Desde *Ser y tiempo*, el propósito de Heidegger es entonces, en el camino de la fenomenología, superar el dualismo sujeto-objeto. Pero en este camino toma distancia del propio Husserl, pues considera que quien fuera su maestro al examinar las estructuras propias de la conciencia permanece todavía preso de la metafísica de la subjetividad y del campo gnoseológico. Heidegger estudia el ser del hombre como ligado indisolublemente al mundo, es decir, el hombre entendido como existencia y ser-en-el-mundo. La existencia es movimiento, puro fluir en un horizonte temporal abierto. Existencia es la experiencia del pasar: pasar hacia mis posibilidades y hacia la muerte. La existencia humana está vuelta hacia sí misma para advertir que no puede encontrar ningún soporte, ni en sí ni en ningún otro lugar. En su propio centro hay nada, hay un vacío, un *horror vacui*, que impulsa a la búsqueda de algo que lo llene. Ante las posiciones materialistas en las que la conciencia surge del mundo o las idealistas en las que la conciencia pone al mundo, Heidegger sostiene que en la experiencia están dados simultáneamente el yo y el mundo. La existencia como Ser-en-el-mundo hace referencia a esa estructura originaria e indisoluble: no hay mundo sin hombre ni hombre sin mundo.

¿Cómo hacer comprensible el sentido de existencia como experiencia de la temporalidad y como experiencia del mundo sin caer en la actitud objetivante propia de las ciencias? ¿Cómo dar cuenta del ser del hombre sin caer en la objetivación teórica? Esta pregunta se abre hacia el lenguaje poético. Hacia el texto de la *Recherche* proustiana como la narración de un yo arrojado. Un yo que no sólo es, sino que es “ahí”, en una habitación, en un mundo, en el cual debe leerse. Como señala Julio Moran en “Marcel Proust y el desengaño del hombre moderno” (2010), una de las dimensiones del desengaño se da en tanto puesta en obra de la crisis de la metafísica. Hay en la novela la falta de entidades trascendentes en una concepción inmanente del mundo. La búsqueda de la trascendencia, en todo caso, queda atrapada en las hipótesis de la nada y el ser, esto es, entre la acción nihilizadora del tiempo y la capacidad de la obra de arte de resistir esa acción destructora. Aún más, en el mundo desusubstancializado al modo de Hume de la novela proustiana encontramos el mismo esfuerzo de Heidegger por pensar el movimiento puro fuera de la identidad, de la continuidad, de la permanencia.

Para Heidegger la trampa de la filosofía, aún de la suya propia en *Ser y Tiempo*, es la de limitarse a un mero describir la existencia. Pero este análisis de la existencia tiene que darse desde un compromiso existencial. No se puede entender sin sentir. Por eso, en *Qué es metafísica* sostiene que la experiencia de la nada ocurre en instantes privilegiados, aquellos en los que surge el estado fundamental de la angustia. Encontramos, pues, en esta irrupción de la angustia, que ya estaba en *Ser y Tiempo*, lo que puede llamarse la pasión por el instante. El descubrimiento del instante significa la posibilidad de una experiencia diferente del tiempo, una ruptura, un salto hacia lo otro. En el instante, el tiempo cotidiano, sucesivo, horizontal, es cortado por el tiempo vertical de esa suerte de iluminación a través de la angustia.

¿Ha de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia de vigilia? El [instante] momento del despertar sería entonces idéntico al “ahora de la cognoscibilidad”, en el que las cosas ponen su verdadero gesto –surrealista-. Así, en Proust es importante que la vida entera se vuelque en el punto de fractura de la vida, dialéctico en grado máximo: en el despertar. Proust comienza exponiendo el espacio del que despierta.” (Benjamin 2005: 466)

En la pasión por el instante como experiencia fundante del tiempo personal e histórico encontramos un punto de contacto entre Benjamin y Heidegger y como puede leerse en el fragmento citado, esta intersección remite también a la novela proustiana.

A diferencia de Heidegger que no menciona a Proust y no hay información de que lo haya leído, *En busca del tiempo perdido* constituye una referencia fundamental para comprender la obra de Benjamin. Subterráneamente, diversos motivos de la novela proustiana recorren la obra de Benjamin y reaparecen traducidos en su lenguaje pretendidamente ensayístico pero también poético. Sin dudas la obra de Proust se encuentra en el inconsciente de la de Benjamin. Esto puede verse, por ejemplo, en las *Tesis sobre el concepto de historia*, donde no se la menciona, pero las nociones de tiempo, memoria, olvido, redención, entre otros, evocan la poética proustiana.

También en Benjamin una de las preocupaciones principales es la modificación de la estructura de la experiencia, esto es, la pobreza de la experiencia. Esta reducción, si bien puede constatarse en el plano académico, el de la filosofía cortada según el modelo de las ciencias físico matemáticas, tiene un profundo sentido histórico. En la estela de Baudelaire y Proust, consiste en la imposibilidad humana de tener experiencia debido a las condiciones de vida en el contexto del capitalismo, en el desarrollo de la industria moderna y la vida en las ciudades. Como puede leerse en “Sobre algunos temas en Baudelaire”, la pérdida de la experiencia se liga a las modificaciones que ocasiona la técnica sobre la sensibilidad. Sobre la base de los estudios de Marx sobre la alienación, Benjamin piensa la automatización del obrero frente a la máquina como análoga a la del transeúnte en las ciudades y a la del jugador en los juegos de azar. Allí se sustituye a la experiencia por la vivencia, es decir, por el shock que produce un acontecimiento en la conciencia. El concepto de vivencia puede considerarse como una variante de la relación de conocimiento, de acuerdo a la estructura sujeto-objeto: la conciencia sin historia ni espesor que recibe estímulos, mera información, de un mundo objetivado que resulta hostil, y a los que debe responder. Pero la vivencia se agota en sí misma, es una atomización del tiempo en el puro presente que resulta estéril para la experiencia poética. Benjamin considera que el fenómeno de la memoria involuntaria de la novela proustiana resulta tanto una manifestación de esta crisis de la experiencia como un intento de reconstrucción. Que el recuperar el propio pasado dependa del azar y no de la voluntad está ligado justamente a la incapacidad de tener experiencias, es decir, revela al sujeto en su múltiple aislamiento: de la tradición, del pasado colectivo, de su propio pasado. La experiencia, dice, tanto en la vida colectiva como en la privada no es un asunto individual, sino que tiene que ver con la tradición. De modo que encontramos aquí, en términos distintos de los Heidegger, una confrontación semejante con la distorsión moderna sujeto-objeto y la idea del carácter indisoluble del hombre con el mundo.

Pero el juego entre olvido y memoria, propios de la memoria involuntaria posibilitan el acceso a una experiencia que permanece al abrigo de toda crisis. Las reminiscencias proustianas conllevan la ruptura de la temporalidad lineal, del tiempo homogéneo supuesto en el dogma moderno del progreso. El tiempo recobrado por la memoria involuntaria tiene el aura de lo auténtico. En este sentido, el recordar es como despertar de un sueño. Un momento dialéctico, una constelación, un estar entre el pasado y el presente, un actualizar lo dormido, lo inconsciente, lo olvidado. En las tesis sobre el concepto de historia, Benjamin hace una transposición de ese entre dos en el que se despliega la novela proustiana, a la reflexión sobre la historia. El instante en el que el tiempo se halla en equilibrio en este despertar y recordar, es

también el momento en la historia de actualización de lo inactual, el verdadero motor del progreso: la actualización de los deseos de felicidad de la humanidad. El pasado contenido en el presente, la posibilidad del presente de redimir el pasado, la fugacidad e intermitencia de las resurrecciones del pasado que hacen estallar el continuum del tiempo forman parte de la visión de Proust y, como se sabe, resultan fundamentales en la obra de Benjamin.

En la *Recherche* los caminos que conducen en direcciones opuestas finalmente se encuentran. El punto de intersección, el centro de gravedad de la obra, es la experiencia estética como aquella en la que converge lo que la razón divide, que rompe con la conceptualización propia de la inteligencia instrumental. Y esa noción de experiencia que se despliega en la novela como vimos se condensa en la escena del despertar. Allí se comprende que el pasado nunca es meramente pretérito, sino co-presente; allí se abre un mundo no como un objeto que se nos enfrenta y puede ser contemplado, sino como lo inobjetivable, el hogar y el horizonte donde se toman las decisiones esenciales de nuestra historia. La experiencia del despertar es también el instante privilegiado en el que Benjamin y Heidegger se encuentran. Pero Benjamin lleva esta experiencia al plano de la historia y de la política, donde la redención poética del pasado se convierte en la pretensión de redención política del anhelo frustrado de felicidad de las generaciones pasadas. Para Heidegger sólo el lenguaje poético puede desocultar el ser del ente, en la obra se produce el acontecer de la verdad, sin embargo en la praxis de su pensamiento se aleja inevitablemente de Proust y Benjamin y se convierte en victimario.

Bibliografía

- Benjamin, W. (1970). "Para una imagen de Proust" y "El narrador", en *Sobre el programa de la filosofía venidera y otros ensayos*. Caracas, Monte Ávila.
- Benjamin, W. (1989). "Tesis sobre Filosofía de la historia", "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs", "Experiencia y pobreza" en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus.
- Benjamin, W. (1993). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid.
- Heidegger, M. (1980). *Introducción a la metafísica*, Bs. As., Nova.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- Heidegger, M. (1997). "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del Bosque*, Madrid, Alianza.
- Jay, M. (2009) *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Bs. As., Paidós.
- Moran, J. (2010) "Marcel Proust y el desengaño del hombre moderno" (inédito).
- Proust, M. (1993). *En busca del tiempo perdido*, Madrid, Alianza.
- Proust, M. (1987-1989). *A la recherche du temps perdu*, versión de Jean-Yves Tadié, Paris, Bibliothèque de la Pléiade,