

III Jornada Walter Benjamin: Historia y materialismo antropológico.

Centro de Investigaciones en Filosofía

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de La Plata

Noviembre 2020

Título del trabajo:

**Masa y despertar. Ambigüedades semánticas y constelaciones
antropológico-históricas en el contexto del materialismo benjaminiano**

Francisco Naishtat*

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de La Plata / CONICET

I. Introducción

Las nociones de sueño y de despertar (*erwachen*) están asociadas en Benjamín a la noción de “colectivo onírico” *Traumkollektiv*. Hay por ende una constelación en Benjamin entre estas dos nociones. Mi propósito, por un lado, es despejar una noción pre-benjaminiana de masa (I) y, en segundo lugar, la relación entre masa y modernidad, a través de la noción de masificación (*Vermassung*) (II); en tercer lugar presentar un boceto de la teoría benjaminiana del despertar en el *Passagen-Werk*, en conexión con la idea de masa. Me interesa despejar el sentido de estas relaciones para la comprensión de la relación entre masa y aura, en el marco del materialismo antropológico.

* Investigador principal del Conicet, Profesor Titular de la Universidad Nacional de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de La Plata.

II. La noción de masa en la historiografía

Desde la Antigüedad es frecuente el uso de de “*plethos*” y “*polloi*” en el antiguo griego, o “*multitudo*”, “*vulgo*” y “*plebs*”, en latín. La literatura filosófica del Renacimiento y de la primera Modernidad retendrá “*multitudo*”, “*vulgus*” y “*populus*” como términos ordinarios para referirse alternativamente a la masa y/o al pueblo (*populus*), dos nociones que a su vez irán produciendo una polaridad semántica manifiesta. En la Antigüedad es muy típico la consideración de la masa y de la multitud bajo el cuadro de una exterioridad radical entre los muchos, que juntos generan poder y temor, desmesura, doxa, ignorancia, y el observador que es portador de sano juicio. Esta exterioridad es desde luego perceptible en Platón en su noción de *doxa* (opinión) y de la idea que el colectivo de individuos que no juzga por sí mismo y que se deja arrastrar a toda suerte de creencias, es decir, una masa que no experimenta la *paideia*, los *Polloi*, o el *Plethos*.

Tácito (55-120 de nuestra era): “(El vulgo) dejando de tener temor, causa temor” (1943, p. 24).

Spinoza incorpora esta fórmula en su *Ética* como un comentario de su parte IV “Terret vulgus, nisi metuat” (“la multitud es terrible, cuando no teme”), Spinoza en *Ética*, IV, Escolio de la proposición 54 (Spinoza, 1983, p. 106); para un comentario, véase asimismo (Balibar, 1997, pp. 85-90).

Desde luego hay una inflexión en el renacimiento, en particular en los discorsi de Machiavelo y también en el Spinoza del *Tratado Político*. Lo que vemos en Maquiavelo y en el último Spinoza es que la multitud no es solamente ese cuerpo extraño a la sociedad que solamente hay que controlar para asegurar una gobernanza, sino que es un elemento con el que la soberanía política debe componer para asegurar un equilibrio que permita asegurar un régimen estable de gobierno. En este sentido, tanto Maquiavelo como Spinoza generan un desplazamiento en relación a Hobbes, que opone el par orgánico Estado soberano-pueblo al par Multitudo-estado de naturaleza. Tanto para Maquiavelo como para Spinoza hay continuidad entre multitud y *populus*, y el soberano debe componer con la multitud en el marco de la configuración equilibrada de la república.

Más allá de este desplazamiento, no exento de importancia política fundamental, la multitud sigue siendo vulgo e ignorancia, en contraste el ciudadano calificado. Esta exterioridad entre el individuo y la multitud permanece en cierto modo inalterada, aunque se le va a agregar, luego de la revolución francesa, y en particular con el romanticismo, un aspecto enteramente novedoso, que es la figura de una *experiencia de la multitud* como atmósfera, como ambiente, como halo, e incluso como velo, destacada por el mismo Benjamin en su segundo ensayo sobre Baudelaire (1939), pero que en realidad se remonta a Goethe y a Schiller, y luego a Victor Hugo.

El carnaval romano es una fiesta que no se le da al pueblo, sino que el pueblo se da a sí mismo

(Goethe, *Italienische Reise* [1816/17], Bd II, 18; Obras completas III Aguilar trad. cansinos Assens –descripción del carnaval):

Y el calor de tanta gente apiñada, y de tantas luces, el humo de tantas velas a cada momento apagadas, el vocerío de tantas criaturas que gritan tanto más cuanto menos pueden rebullirse, acaban por darles el vértigo aún a los más templados pareciendo imposible que no acaezcan múltiples desgracias, que los caballos de los coches no se espanten y no haya que lamentar múltiples atropellos, magullamientos y demás desvíos. Y, sin embargo, con el ansia que al cabo siente cada cual por salir de allí, por escurrirse hasta alguna calleja o a la plaza más próxima en busca de aire y tranquilidad, no tarda en desparramarse esa masa de gente y deshilacharse desde los extremos al centro, terminando esa fiesta de universal libertinaje y desenfreno, esa moderna saturnal con un general aturdimiento. (Goethe, Bd. II 145-146)

Compárese con el siguiente pasaje de Baudelaire en *Le Spleen de Paris (Les foules)*, 1861:

Il n'est pas donné à chacun de prendre un bain de multitude: jouir de la foule est un art; et celui-là seul peut faire, aux dépens du genre humain, une ribote de vitalité, à qui une fée a insufflé dans son berceau le goût du travestissement et du masque, la haine du domicile et la passion du voyage. Multitude, solitude, ne sait pas non plus être seul dans une foule affairée. Le poète jouit de cet incomparable privilège, qu'il peut à sa guise être lui-même et autrui. Comme ces âmes errantes qui cherchent un corps, il entre quand il veut, dans le personnage de chacun. Pour lui seul tout est vacant; et si de certaines places paraissent lui être fermées, c'est qu'à ses yeux elles ne valent pas la peine d'être visitées. Le promeneur solitaire et pensif tire une singulière ivresse de cette universelle communion. Celui-là qui épouse facilement la foule connaît des jouissances fiévreuses, dont seront éternellement privé l'égoïste, fermé comme un coffre, et le paresseux, interné comme un mollusque. Il adopte comme siennes toutes les professions, toutes les joies et toutes les misères que la circonstance lui présente.

Ce que les hommes nomment amour est bien petit, bien restreint, et bien faible, comparé à cette inefable orgie, à cette sainte prostitution de l'âme qui se donne toute entière, poésie et charité, à l'imprévu qui se montre, à l'inconnu qui passe. Il est bon d'apprendre quelquefois aux heureux de ce monde, ne fût-ce que pour humilier un instant leur sot orgueil, qu'il est des bonheurs supérieurs au leur, plus vastes et plus raffinés. Les fondateurs de colonies, les pasteurs des peuples, les prêtres missionnaires exilés au bout du monde, connaissent sans

doute quelque chose de ces mystérieuses ivresses; et, au sein de la vaste famille que leur génie s'est faite, ils doivent rire quelquesfois de ceux qui les plaignent pour leur fortune si agitée et pour leur vie si chaste." (Baudelaire, *Les Foules* [1867], *Le Spleen de Paris*, XII, 94-95, Paris, Flammarion, 1987).

Comparemos con el fragmento de Benjamin de 1939 sobre Baudelaire en el exposé que WB redacta a pedido de Friedrich Pollock sobre lo que entonces se llamaba *Pariser Pssagen*, y que va bajo la letra D:

El genio de Baudelaire, que se nutre de la melancolía, es un genio alegórico. Por primera vez París, con Baudelaire, se convierte en objeto de poesía lírica. Esta poesía local se opone a cualquier poesía de terruño. La mirada que el genio alegórico lanza sobre la ciudad revela más bien el sentimiento de una profunda alienación. Es la mirada de un *flâneur*, en cuyo género de vida se disimula tras un espejismo benéfico la miseria de los futuros habitantes de nuestras metrópolis. El *flâneur* busca un refugio en la multitud. La multitud es el velo a través del cual la ciudad familiar para el *flâneur* se convierte en fantasmagoría. Esta fantasmagoría, donde ella aparece a veces como una habitación, parece haber inspirado más tarde el decorado de los grandes almacenes, que ponen de ese modo la misma *flânerie* al servicio de su volumen de negocios. Sea como fuere, los grandes almacenes son el último territorio de la *flânerie*. (Benjamin, 2005, p. 57).

Por ende hemos pasado de una noción externa de la multitud y de la masa como lo que amenaza o como aquello con lo que debe componerse a una noción orgánica como atmósfera, velo envolvente, marca distintiva de la ciudad moderna. No en vano Benjamin cita a Engels (Su estudio de 1848 sobre la clase obrera en Inglaterra) y a Poe (*l'Homme des Foules*) y por último a Baudelaire.

Pero esto pone énfasis en el nexa que trataré a continuación, que es masa y modernidad, a lo que me voy a referir a continuación. Gustave Le Bon, en efecto, en su ensayo fundador de 1895, *La psychologie des foules* (*La psicología de las multitudes*), apenas cuatro años después de *La folla delinquente* (*La multitud criminal*) del italiano Scipio Sighele (1891), y de *Les lois de l'imitation*, de Gabriel Tarde (1890), advierte, desde la misma introducción (1963, pp. 1-6), que vivimos en "la era de las multitudes" (*"L'ère des foules"*). Partiendo, en efecto, de la ruptura dramática de la tradición, consecutiva, por un lado, a la secularización de la sociedad moderna y, por el otro, a las revoluciones científica e industrial, en cuanto las dos características cruciales de nuestro tiempo, Le Bon agrega:

¿Cuáles han de ser las ideas fundamentales sobre las que habrán de edificarse las sociedades llamadas a suceder en el porvenir? Difícil es saberlo. Pero lo que vislumbramos claramente es que por su organización han de contar con un poder nuevo, supremo soberano de la edad moderna: el poder de las muchedumbres (*la puissance des foules*). Sobre las ruinas de tantas ideas, tenidas antes por ciertas y hoy destruidas; de tantos poderes que las revoluciones han destruido sucesivamente, este poder es el único que lleva camino de absorber todos los demás (*cette puissance est la seule qui se soit élevée, et*

paraisse absorber bientôt les autres). Cuando nuestras antiguas creencias vacilen y desaparezcan; cuando las viejas columnas de las sociedades se desplomen también, el poder de las multitudes será la sola fuerza por nada amenazada y cuyos prestigios no harán sino aumentar. La edad en que entramos será realmente la *era de las muchedumbres (l'ère des foules)*. (Le Bon, 1964, pp. 16-17) y (1963, pp. 1-2).

Lo observado aquí por Le Bon, revela un aspecto que es diferente de todo lo que la tradición historiográfica, cultural y literaria de épocas anteriores había manifestado en relación al manido “temor a las multitudes”, que atravesó la literatura acerca de las masas desde la Antigüedad, muy marcada siempre por la idea que inmortalizó Tácito en *Los Anales* con su célebre “*terrere, nisi paveant*”,¹ es decir, la sentencia de una temeridad y un exceso constitutivo de las multitudes, en el contexto de la creencia elitista en su ignorancia, docilidad y falta de juicio, como prejuicios clásicos de las elites culturales y sociales de todos los tiempos. En efecto, el fenómeno que intenta poner de relieve Le Bon aquí, no es solamente lo derivado de la configuración de una multitud, ampliamente tratado en su ensayo, sino el ascenso histórico de un “poder/potencia de las multitudes” (*puissance des foules*), convergente con la época moderna, y tan irresistible para el autor francés como la secularización o la revolución científico-industrial. Se trata por ende de un diagnóstico acerca de la modernidad misma, ya preparado –es verdad– por las observaciones de Tocqueville en la primera mitad del siglo XIX acerca de la democracia norteamericana, con su mirada sobre la “*tyrannie de la majorité*” (Tocqueville, 1961, pp. 375-379) no menos que por los severos diagnósticos de Nietzsche, particularmente en su *Genealogía de la moral* (1887), donde sobresale la oposición entre la “moral aristocrática” y la “moral de los esclavos”, en el contexto de una descalificación del “instinto gregario” en las sociedades modernas (Nietzsche, 1982, pp. 771-798), como asimismo en *Así habló Zaratustra* (1883), en torno al gregarismo, nivelación, aplanamiento y conformismo de “los últimos hombres” (Nietzsche, 1981, pp. 39-40), algo que también hallamos en Renan, pocos años después de la Comuna de París, en dos de sus “*dramas philosophiques*”, a saber, *Calibán, suite de la tempête* (1878) y *L'Eau de jouvence* (1880).²

1 “(El vulgo) dejando de tener temor, causa temor”, Tácito (1943, p. 24). Spinoza incorpora esta fórmula en su *Ética* como un comentario de su parte IV “*Terret vulgus, nisi metuat*” (“la multitud es terrible, cuando no teme”), Spinoza en *Ética*, IV, Escolio de la proposición 54 (Spinoza, 1983, p. 106); para un comentario, véase asimismo (Balibar, 1997, pp. 85-90).

2 El gesto de Renan de reconfigurar al salvaje Calibán de *La tempestad* de Shakespeare en un símbolo moderno del ascenso irresistible de las masas es altamente significativo, y hemos dedicado anteriormente un estudio a dicho tema, con foco en su impacto iberoamericano en la literatura de Darío y de Rodó, en

Vemos aquí, por ende, esbozarse un tránsito desde la noción de *foule* (multitud) hacia una meditación sobre la modernidad, como advenimiento de una *ère des foules* en términos de un ascenso de las masas que anticipa los temas clásicos de la sociología y de la crítica cultural del siglo XX. Entretanto, un punto de vista sobre la masa cargado en Le Bon de prejuicios y temores conservadores sobre “*la puissance des foules*”, a la luz del protagonismo político del proletariado industrial en el París de los últimos dos tercios del siglo XIX, se desplaza con otros autores, que elaborarán su punto de vista bajo la impronta de la crítica cultural, hacia una noción de “masificación” (*massification*, *Vermassung*), como figura clave de la modernidad tardía.³ Si Freud, en su célebre *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), había puesto el acento en la masa-de-dos (*Masse-zu-Zweit*), subrayando que desde su perspectiva no es necesario el gran número para conformar masa, sino que lo que importa es la relación de identificación libidinosa, bajo el mismo paradigma que la que puede hallar terreno entre el individuo y su hipnotizador, o entre el individuo y su jefe, o entre el individuo y su ser amada(o), produciendo desde entonces un desplazamiento, en la comprensión de la masa, de la formación colectiva hacia la forma de subjetivación interindividual que la vuelve posible, Ortega y Gasset, radicalizando esta comprensión transindividual freudiana, hablará en su ensayo *La rebelión de las masas* (1930) de la *masa-de-un-individuo*:

La soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico y como tal, ha pasado de idea o ideal jurídico que era, a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio. Y nótese bien: cuando algo que fue ideal se hace ingrediente de la realidad, inexorablemente deja de ser ideal. El prestigio y la magia autorizante, que son atributos del ideal, que son su efecto sobre el hombre, se volatilizan. Los derechos niveladores de la generosa inspiración democrática se han convertido, de aspiraciones e ideales, en apetitos y supuestos inconscientes (...). Se quiere que el hombre medio sea

(Naishtat, 2016), lo que pusimos luego en la perspectiva de la filosofía iberoamericana de la historia en (Naishtat, 2017). Para estos dos dramas filosóficos de Renan, véase (Renan, 1923), y la reciente versión en lengua española en (Renan y Rodó, 2017).

³ La hegemonía alcanzada por el término “masa” en las ciencias sociales de los siglos XX y XXI, en detrimento de aquellos vocablos que la precedieron, se revela también en el hecho de que la voz “masificación”, que adquirió carta de ciudadanía como categoría en estas disciplinas, sea el nombre sociológico estándar para designar los fenómenos de adaptación a la escala de masas en la sociedad tardomoderna, sin que haya otros términos rivales formados a partir de las voces de multitud, turba, vulgo, u otras anteriores al uso social de “masa”. A pesar de ello, sorprende que el *Diccionario crítico de sociología* de Boudon y Bourricaud (1990), o el *Diccionario de política* (2011) en dos volúmenes de Bobbio, Matteuci y Pasquino, no presenten ninguna entrada con los términos “masa” o “masificación”.

señor. Entonces no extrañe que actúe por sí y ante sí, que reclame todos los placeres, que imponga decidido su voluntad, que se niegue a toda servidumbre, que cuide su persona y sus ocios, que perfile su indumentaria: son algunos de los atributos perennes que acompañan a la conciencia del señorío. Hoy los hallamos residiendo en el hombre medio, en la masa. (Ortega y Gasset, 1984, pp. 27-28)

III. Ambigüedades de la masificación y antropología política de la masa

El tránsito de la imagen leboniana de las masas como un poderío colectivo irrefrenable, de rasgos irracionales, que va ganando las calles y avenidas del espacio moderno, a pesar de las barandillas haussmannianas en la planificación de la urbe,⁴ a la imagen orteguiana de la masa de un solo individuo o individuo medio,⁵ profetiza la insidiosa realización, en el plano de las mentes individuales, del control social haussmanniano, frustrado en 1871 con el estallido de la Comuna de París. Esta haussmannización mental –por decirlo así– que parece como el negativo óptico de la *Vermassung* (masificación), evoca aquel momento de la alegoría de la Caverna de Platón en el que los prisioneros,

4 Georges-Eugène Haussmann (1809-1891), prefecto de París durante el Segundo Imperio francés (1852-1870), es quien diseñó –como se sabe– la urbanización moderna de la capital francesa bajo un discurso que condensa a tal punto el sueño burgués del control social y del embellecimiento urbano, que el célebre opositor republicano Jules Ferry lo llamó en 1867 “*Les comptes fantastiques de Haussmann*” (las cuentas fantásticas de Haussmann), jugando con el parecido prosódico en francés entre “*compte*” (cuenta) y “*conte*” (cuento) y entre “Haussmann” y “Hoffmann”. Walter Benjamin, quien reserva a Haussmann una sección en los dos *exposés* donde resume su proyecto del *Passagen-Werk* (Benjamin, 2005: 46-49 y 59-62), llama al primer proyecto de su monumental obra sobre el París del siglo XIX “Un cuento de hadas dialéctico” (“*Une féerie dialectique*”), nombre con el que intentó recoger la ambigüedad de lo moderno industrial, tendido como las cuerdas de un tenso arco entre la nueva mitología capitalista de la mercancía y el potencial de poder político de las masas pauperizadas. Pero es en los siguientes términos que Haussmann mismo puso en palabras su propio diseño urbano: “Dégager les grands édifices de façon à leur donner un aspect plus agréable à l’œil...et une défense plus aisée dans les jours d’émeutes. Assurer la tranquillité publique par la création de grands boulevards qui laisseraient circuler non seulement l’air et la lumière, mais les troupes et, par une ingénieuse combinaison, rendrait le peuple mieux portant et moins disposé à la révolte” (“Despejar los grandes edificios de manera a darles un aspecto más agradable al ojo...y una defensa más maleable los días de revuelta. Asegurar la tranquilidad pública mediante la creación de grandes bulevares que dejarían circular no solamente el aire y la luz, sino las tropas y, mediante una ingeniosa combinación, le daría al pueblo mejor estado y lo haría menos dispuesto a la sedición”. Haussmann, en (Ragon, 1997, p. 127) y (Naishtat, 2010a, pp. 157-158); la traducción es nuestra.

5 “No se entienda, pues por masas sólo ni principalmente ‘las masas obreras’. Masa es ‘el hombre medio’. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad –la muchedumbre– en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico (...). En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo –en bien o en mal–por razones especiales, sino que se siente ‘como todo el mundo’, y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás” (Ortega y Gasset, 1984, pp. 19-20).

supuestamente liberados de sus cadenas, siguen sin embargo fascinados por las sombras en esa especie de cinematógrafo antiguo al que se asemejaba el dispositivo imaginado por Platón (*República* VII, 514a-518b). Sin embargo, la imagen que en Platón daríamos sin dificultad por una suerte de cautiverio mental de la masa, o “*prison mentale*”, para hablar como los historiadores de *Annales* cuando analizan la historia de las mentalidades, aparece claramente en 1930, en pluma orteguiana, como fruto de un ascenso de las masas y de una mayor democratización de la sociedad, en una tonalidad no muy diferente a las profecías de Le Bon sobre el porvenir de la sociedad moderna o de Tocqueville sobre la “*tyrannie des majorités*”. Lo que así aparece enajenado en Ortega no es la masa sino el individuo, y no como fruto de un control externo ejercido sobre su libertad de movimiento o de opinión, sino como efecto de una conversión interior a través de la cual éste pasa de una condición de particularidad singular a la condición de individuo-masa, bajo la cual adquiere carta de soberanía en la sociedad moderna. No hay por ende en Ortega contradicción entre una des-individuación moderna en términos de masificación, y un ascenso del individuo medio a la soberanía en la sociedad de masas. Si Ortega afirma la idea de un incremento del poder de las masas, a través de su ascenso en la sociedad moderna, bien sea en términos de “imperio político de las masas” (Ortega y Gasset, 1984, p. 22), o de un “triunfo de la hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos” (Ortega y Gasset, 1984, p. 22), no es ya en los términos de muchedumbres cuantitativas y visibles, como las multitudes de Le Bon, sino a través de los mismos individuos que, entretanto, se han “masificado”, limando imperceptiblemente sus diferencias. Es en términos de una “vulgaridad” generalizada, como radicalizando las observaciones de Tocqueville sobre Norteamérica, que esta apreciación se plasma con nitidez:

Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese “todo el mundo” no es “todo el mundo”. “Todo el mundo” era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa. (Ortega y Gasset, 1984, p. 23)

Ortega pretende además redoblar la amplitud su tesis proyectando su alcance en el plano de la filosofía de la historia:

Pero la historia, como la agricultura, se nutre de los valles y no de las cimas, de la altitud media social y no de las eminencias.

Vivimos en sazón de nivelaciones: se nivelan las fortunas, se nivela la cultura entre las distintas clases sociales, se nivelan los sexos. Pues bien: también se nivelan los continentes. Y como el europeo se hallaba vitalmente más bajo, en esta nivelación no ha hecho sino ganar. Por tanto, mirada desde este haz, la subversión de las masas significa un fabuloso aumento de vitalidad y posibilidades; todo lo contrario pues, de lo que oímos tan a menudo sobre la decadencia de Europa (Ortega y Gasset, 1984, p. 30)

Hay por ende una ambigüedad entre el manifiesto lamento de tonalidad nietzscheana por la nivelación de la sociedad moderna en la figura del individuo medio, con el grado de conformismo cultural y de banalización existencial que eso arrastra, y el reconocimiento de que el ascenso constatado de las masas en la modernidad empuja a la apertura de nuevas condiciones y posibilidades vitales en el movimiento mismo de la existencia social, como si la pugnacidad que es propia de la vida no debiera detenerse sino solamente cambiar de plano (Ortega y Gasset, 1984, pp. 24-25). Una masificación que podía aparecer con tonalidades orwellianas es todavía para Ortega en 1930 el destino dinámico de la modernidad misma, recordando en este sentido la figura de un Calibán civilizado al final del segundo drama filosófico de Renan, donde la carrera política exitosa de Calibán como encarnación del salvaje advenedizo culmina en una reconciliación entre Próspero, Ariel y Calibán y un nuevo reparto de esferas de incumbencia (Renan, 1923, pp. 115-276). Dos décadas antes de *La rebelión de las masas* (1930) José Ingenieros ya había bosquejado en *El hombre mediocre* (1913) el retrato social paradigmático del individuo medio (Ingenieros, 1991, pp. 115-137) llegando a establecer la soberanía del hombre medio en los términos burocráticos de lo que llamó “mediocracia” como un régimen de servilismo y de conformismo, al que llamó “la política de los piaras” en alusión al rebaño (1991, pp. 174-180), inspirado sin duda en la obra antecesora su maestro Ramos Mejía, quien en *Las multitudes argentinas* (1899) definió un tipo ideal de individuo-masa bautizado “hombre carbono”:

A ese hombre de las multitudes deberíamos más bien llamarle el hombre-carbono, porque en el orden político o social desempeña, por su fuerza de afinidad, las funciones de aquél en la mecánica de los cuerpos orgánicos. La afinidad del carbono por su congénere, tal es la causa de la variedad infinita, de la multitud inmensa de transformaciones del carbono, como la del hombre por sus iguales, para formar simples grupos unas veces, verdaderas multitudes, otras. Nadie posee como él la facultad matriz del elemento carbono, esa facultad que tienen sus átomos de unirse y remacharse los unos a los otros, para engendrar organismos tan variables en su forma, en sus dimensiones, en su solidez. El calor de la pasión, la irritabilidad que despierta un sentimiento herido, el ardiente estímulo de la lucha, aumentan su afinidad y las valencias del contagio, como un flujo de chispas eléctricas o el efluvio de la descarga obscura puede determinar combinaciones entre átomos que

permanecen sin acción los unos sobre los otros, en las condiciones ordinarias. (Ramos Mejía, 1977, p. 37)

IV. Walter Benjamin: masa y despertar

Estas figuras del “hombre-carbono” y del “hombre mediocre” nos ponían ya, en los albores del siglo XX, en la senda novedosa de una comprensión de la masa no ya solamente desde la perspectiva del poder del número y de la agregación de fuerzas que expresa visiblemente el cuerpo colectivo de la muchedumbre, sino de una des-individuación de los individuos mismos, anticipando la perspectiva de la masificación, no solamente en la clave orteguiana del “individuo medio” visitada más arriba, sino asimismo de otras comprensiones fundamentales que se sucedieron distópicamente a lo largo del siglo XX, como las figuras del “*das Man*” (el “se”) en *Ser y tiempo* de Heidegger (1927), el “hombre unidimensional” (“One-dimensional man”/ “eindimensionalen Menschen”) de Marcuse (1964/1967), o la figura de la de-subjetivación en Foucault, acompañadas también de expresiones literarias en prominentes obras distópicas del siglo pasado, como las de Musil, Kafka, Orwell, y otros escritores. Sin embargo, esta innegable dimensión distópica de la masificación, bajo las figuras de la de-subjetivación o des-individuación, nunca terminó de anular el componente utópico de la masa y del ascenso de las masas, bien sea como poder de disrupción política y vector de emancipación, o como simple expresión de la figura freudiana de un “retorno de lo reprimido” (*Wiederkehr des Verdrängten*), en términos de una visibilización, a través de la masa, de aquellas formas reprimidas e invisibilizadas por la sociedad y el orden político dominante (Rozitchner, 2013, pp. 389-410). En efecto, a riesgo de olvidar el componente activo y político de la masa, la insistencia excluyente en la de-subjetivación y la necesaria re-subjetivación del individuo, se coloca ella misma también en riesgo de soslayar una dimensión esencial de la antropología política, que no puede ser colmada desde la mera perspectiva atomística de la sociedad de los individuos. ¿Pero es posible una articulación de estas polaridades ambiguas de la masa y del epifenómeno de la masificación en la sociedad contemporánea? ¿Cómo son pensables y/o dialectizables los componentes distópicos y utópicos de la masa en nuestras sociedades? La antropología política de la masa que explora Walter Benjamin en la última de sus obras, es decir, el *Passagen-Werk* (1927-

1940), deja ciertamente esta cuestión interrumpida y abierta en el momento de la ocupación nazi de París y de su posterior suicidio en la frontera franco-española en septiembre de 1940. Sin embargo, proporciona una serie de pistas heurísticas y hermenéuticas al interior de una perspectiva materialista, que intenta integrar el psicoanálisis y el marxismo. Invirtiendo las figuras que, desde Le Bon a Ortega y Gasset acentúan un cierto “ascenso de las masas” en detrimento del individuo, Benjamin, por el contrario, constata que el capitalismo triunfante, desde el mismo siglo XIX, es un período de tiempo en el que las masas se han hundido en una ensoñación mientras que la reflexividad y/o conciencia individual se ha mantenido incólume:

El siglo XIX, un período (un tiempo onírico) (*Zeitraum*) (*ein Zeit-traum*) en el que la conciencia individual (*Individualbewußtsein*), en la reflexión, continúa manteniéndose (*sich reflektierend immer mehr erhält*), mientras que la conciencia colectiva (*Kollektivbewußtsein*), por el contrario, se adormece en un sueño cada vez más profundo (*in immer tieferem Schlafe versinkt*). [K I, 4]; (Benjamin, 2005, p. 394)

Y más abajo, completando la cita anterior:

El capitalismo fue una manifestación de la naturaleza (*Naturerscheinung*) con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico (*Traum Schlaf*) a Europa y, con él, una reactivación de las energías míticas (*eine Reaktivierung der mytischen Kräfte*). [K 1 a, 8]; (Benjamin, 2005, p. 396)

¿Pero qué significa aquí “conciencia colectiva” (*Kollektivbewußtsein*) y cómo puede esta última adormecerse en un sueño cada vez más profundo a la vez que se mantiene despierta la conciencia individual? La respuesta a esta pregunta no implica ninguna cosificación de un ser colectivo holístico, como podría sugerirlo una lectura precipitada de la expresión *Kollektivbewußtsein*. Es en términos psicoanalíticos de la represión inconsciente que Benjamin está pensando el adormecimiento de la conciencia colectiva, en clave de olvido y represión (*Verdrängen*) de experiencias, utopías, formas de deseo (*Wunschbilder*) y de solidaridad, capacidades prácticas del accionar colectivo, que han sido expulsadas y relegadas fuera del sujeto consciente.⁶ Estas formas reprimidas no han desaparecido de nuestra personalidad ni han sido borradas, sino que, como las marcas psicoanalíticas del inconsciente, han dejado ruinas y huellas. Pero estas últimas, a diferencia de los arquetipos de Jung, no son unos invariantes a-históricos de las razas, como estructuras preconscientes primitivas, sino que son en Benjamin remanentes

⁶ Hemos dedicado un estudio anterior a la relación del *Passagen-Werk* de Benjamin con el psicoanálisis, donde la cuestión del sueño, el despertar y el inconsciente son analizados en función de su recepción en esa obra de Benjamin, véase (Naishtat, 2010b).

históricos, es decir, marcas y restos en las expresiones históricas de la cultura material y de la vida colectiva.

De allí que Benjamin haya definido su investigación señalando, a continuación del fragmento citado más arriba, que: “este colectivo es el que tenemos que investigar para interpretar el siglo XIX –en la moda y en la publicidad, en las construcciones y en la política– como consecuencia de su historia onírica” [K, 1, 4] (Benjamin, 2005, p. 394). Ese sueño del siglo XIX es concretamente para Benjamin el que aun estamos teniendo bajo la forma de vida del capitalismo. Esto quiere decir que la masa no es en Benjamin ni engrandecida en nombre de un destino moderno de las sociedades, ni enfrentada a la esfera del sentido histórico en nombre de su factor de peligro enajenante, que la colocaría en la antípoda de la política y por ende del campo de acción del sujeto político reflexivo. Se trata más bien de dialectizar, en términos de una historia material interpretada como registro fragmentario de restos reprimidos, de expresiones invisibilizadas y de manifestaciones latentes, el componente onírico y el despertar político, atendiendo a la vez el elemento de la masificación en la expresión fetichista y mitológica del reencantamiento capitalista, y el elemento de la potencia política a través de la experiencia historiográfica con la ruina. Este despertar no es un despertar vanguardista ilustrado pensado desde la vanguardia futura, como adelantada salida de la condición de masa y exterioridad de la conciencia en relación con ella, sino un despertar al cabo de la misma experiencia de la masa con su historia onírica: “El despertar venidero (*Das kommende Erwachen*) está –señala Benjamin– como el caballo de madera de los griegos (*Holzpfard der Griechen*), en la Troya de lo onírico (*Troja des Traumes*)” [K 2,4], (Benjamin, 2005, p. 397); (1982, p. 495). Este caballo griego en la Troya soñada –cheval grec de Bataille⁷– ya no es por ende un despertar del individuo en oposición a la masa, según el anhelo leboniano reproducido más o menos conscientemente en la sociología y la crítica cultural de la *Vermassung* a lo largo del siglo XX, sino un despertar de la vida colectiva misma en oposición al individualismo posesivo de la forma tardomoderna. Solo volviendo productiva heurística y políticamente la ambigüedad historiográfica de la masa, tironeada entre un polo mitológico y un polo político, es posible comprender y abarcar el arco de registros

⁷ Me refiero no solo a la batalla de Troya sino a Georges Bataille, quien además de haber puesto este manuscrito de Benjamin a salvo en la París ocupada, apunta, bajo la formas apolíneas embelesadas del caballo artístico griego, a las formas dionisiacas de lo onírico expresadas en los restos bárbaros e inconscientes de la misma figura; véase (Bataille, 2003, pp. 21-30) y (Naishtat, 2007, pp. 57-60).

activos y de acervos emancipadores que las masas generan en las nuevas condiciones de la modernidad avanzada.

Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (1997), *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, París: Presses Universitaires de France.
- Bailly, M. (1973), *Abregé du dictionnaire grec-français*, París : Hachette.
- Balibar, E. (1997), *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París : Galilée.
- Balibar E. y Morfino, V. (2014), *Il Transindividuale. Sogetti, relazioni, mutazioni*, Milán: Mimesis Edizioni.
- Bataille, G. (2003): “El lenguaje de las flores” (1929), en *La conjuración sagrada, Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W. (1982), *Das Passagen-Werk*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, W. (2005), *Libro de los Pasajes*, Madrid: Akal.
- Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (1978), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Freud, S., (1994), *Psicología de las masas y análisis del yo*, Buenos Aires: Alianza.
- González Radío, V. (2004), *Masa y público*, Santiago de Compostela: Universidad de Coruña.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002), *Imperio*, Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004), *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, París: La Découverte.
- Ingenieros, J., (1991), *El hombre mediocre*, Buenos Aires: Losada.
- Laclau, E. (2005), *La razón populista*, Buenos Aires: Paidós.
- Le Bon, G. (1963), *La Psychologie des foules*, París.
- Le Bon, G. (1964), *Psicología de las multitudes*, Buenos Aires: Albatros.
- Naishtat, F. (2007), “Bataille o la dialéctica genealógica de la finitud”, en *Inquietante Extrañeza, Litoral 40*, México, École Lacanienne de Psychanalyse (a cura de Beatriz Aguad).

- Naishtat, F. (2010a), *Action et langage. Des niveaux linguistiques de l'action aux forces illocutionnaires de la protestation*, París: L'Harmattan.
- Naishtat, F. (2010b), "El psicoanálisis a prueba de fragmentos. La recepción de Freud en la historiografía del *Libro de los Pasajes*", en Omar Acha y Mauro Vallejo (eds.), *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía*, Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 35-52.
- Naishtat, F. (2016), "¿Dónde está William Shakespeare? *La Tempestad* entre ambas orillas del océano", en *Boletín de Estética*, año XII, nº 37, pp. 7-30.
- Naishtat, F. (2017), "La filosofía de la historia en Iberoamérica. El largo siglo XX", en *Filosofía iberoamericana del siglo XX*, vol. II, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (EIAF), Madrid: Trotta, pp. 47-117.
- Nietzsche, F. (1981), *Also sprach Zarathustra*, in F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Munich: Carl Hansen Verlag, pp. 275-562.
- Nietzsche, F. (1981), *Zur Genealogie der Moral*, en F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Munich: Carl Hansen Verlag, pp. 761-900.
- Ortega y Gasset, J., (1984), *La rebelión de las masas*, Buenos Aires: Círculo de lectores.
- Quesada, E. (1898), *La época de Rosas: su verdadero carácter histórico*, Texas: A. Moen (digitalizado en 2008).
- Ramos Mejía, J. (1977), *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires: editorial de Belgrano.
- Ragon, M. (1997), *Histoire de l'architecture de France*, París: Gallimard.
- Rancière, J. (1995), *La Méésentente. Politique et philosophie*, París: Galilée.
- Renan, E. (1923), *Caliban et L'eau de Jouvence*, París: Calmann-Lévy.
- Renan, E. y Rodó, J. E. (2017), *La tempestad*, Buenos Aires: Caterva.
- Ritter, J. y Gründer K. (1980), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea: Schwabe & CO AG.
- Rozitchner, L. (2013), *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Spinoza (1983), *Ethique*, París, Vrin.
- Stoetzel, J. (1978), *La psychologie sociale*, París: Flammarion.
- Tacito (1943), *Los Anales*, Libro I, XXIX, Barcelona, Océano.

Tocqueville, A. (1961), *De la démocratie en Amérique* (vols. I y II), París: Gallimard.

Virno, P. (2003), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Buenos Aires: Colihue.