

Marc Berdet
Realismo con un rostro no-humano
Benjamin/Adorno/Kracauer y la filosofía venidera

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

CleFi

Centro de Investigaciones
en Filosofía

IdIHCS



IV Jornada Walter Benjamin: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano).

Centro de Investigaciones en Filosofía / Departamento de Filosofía

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales / Facultad de
Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

Octubre 2022

Título del trabajo:

Realismo con un rostro no-humano
Benjamin/Adorno/Kracauer y la filosofía venidera

Marc Berdet

Universidade Federal de Rio de Janeiro - UFRJ¹

Resumen

Existe en filosofía, hace dos décadas, un “viraje realista”, tanto en la tradición que llamamos filosofía analítica como en la filosofía dicha continental. En este campo que va de Cora Diamond a Quentin Meillassoux, la Teoría Crítica está siendo descalificada, implícita o explícitamente, por estar demasiado ligada a Kant, pretendidamente el destructor del realismo en beneficio exclusivo del idealismo. Sin embargo, la discusión de la Teoría Crítica (aquí Theodor W. Adorno, Siegfried Kracauer y, sobre todo, Walter Benjamin) con Kant en el contexto del neokantismo del inicio del siglo XX lleva a estos

¹ Profesor adjunto en el Departamento de Filosofía del Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales.

autores a un *nuevo tipo de realismo* –un “extraño realismo”, para retomar la expresión de uno (Adorno) hablando del otro (Kracauer), pero que podría también aplicarse al tercero (Benjamin). Se trata, vamos a argumentar aquí, de un realismo *con un rostro no-humano*, por oposición al realismo con un rostro humano defendido por Hillary Putnam al final del siglo XX. Quizás es de este tipo de filosofía poética y política que precisamos ahora que se revele cada vez más nuestra precaria condición estelar.

El niño y la mariposa

Es la historia de un niño que cazaba mariposas. Él hacía “acaloradas persecuciones” que le apartaban “de los cuidados caminos del jardín”, en lo que parecía el corazón de la selva. Era “arrastrado” por su propia red, arrastrando el propio cuerpo a lo largo de una tempestad de “hierbas tronchadas” y de “flores aplastadas”. Él enfrentaba, impotente, “la confabulación del viento y de los perfumes, de las hojas y del sol”, que orientaba el vuelo de los insectos. De tanto desear “convertirse en luz y aire” para poder aproximarse a la presa, se estremecía con una sola oscilación, sobresaltando con un simple batir de alas. Hasta que una “antigua ley” empezó a instaurarse entre el niño y la mariposa:

Cuanto más me asimilaba al animal en todo su ser, cuanto más me convertía interiormente en mariposa, tanto más adoptaba ésta en toda su conducta las facetas de la resolución humana, y parecía, finalmente, *que su captura fuera el premio con el que únicamente podía recuperar mi existencia humana.* (Benjamin, 1982: 29)

Aquí, el espacio transcendental de la correlación entre el sujeto y el objeto, entre el predador y su presa, está siendo reducido a un mínimo: de un lado, el niño se transforma a lo largo de un devenir-mariposa; del otro lado, la mariposa se transforma a lo largo de un devenir-niño. Y todo eso acontece por medio de una “lengua extraña” apuntada por Benjamin² –la lengua, podemos decir anticipando un poco, de un *extraño realismo*, en el cual las cosas (niño o mariposa) pueden permutar.

En la historia “Caza de mariposas”, ese momento de fusión primordial es el contrapunto del reencuentro tranquilizador con el éter, el algodón y los alfileres que van a permitir matar a la mariposa y colocarla en la colección. La filosofía kantiana, en su relación

² “Ahora comprendía algunas de las leyes del extraño lenguaje en el que, delante de sus ojos, se habían comunicado la mariposa y las flores.” (Benjamin, 1982: 29-30).

mediatizada entre el sujeto y el objeto, explota en el aire libre de los perfumes, de las hojas y del sol. La tabla de las doce categorías, que parece representada por la caja del herborista, no logra excluir este momento, que permanecerá en la forma de una impresión mnemónica en el cuerpo del niño hasta la edad adulta. Parece que el ser humano, cuando está en una de esas selvas, no está más prisionero dentro de una “filosofía del acceso”, dentro del circuito infinito de las relaciones entre sujeto y objeto, pero está en *contacto directo con lo real*, siendo el riesgo, en este contacto, el de perder la propia condición humana y, entonces, tornarse no-humano.

Una alegoría del realismo

Este recuerdo de Walter Benjamin puede así ser interpretado como una pequeña alegoría de su postura realista, de su defensa de un “extraño realismo” que apunta a un realismo con un rostro “no-humano”.

Ahora, usted probablemente se pregunta: pero ¿por qué “realismo”? ¿Y por qué “no humano”? ¿Y cómo se puede deducir una posición filosófica de un texto aparentemente literario?

En seguida, voy a intentar responder a esas preguntas. Y para empezar, voy a responder a la última: ¿qué es lo que me autoriza a deducir un presupuesto realismo de Walter Benjamin a partir de una colección de recuerdos infantiles traducidos en pequeñas imágenes literarias?

Mi hipótesis subyacente aquí es que la búsqueda de lo real puede ser considerada como un hilo conductor de toda la obra de Benjamin – y, en una cierta medida, como un cable conductor para toda una familia filosófica que incluye también a sus amigos Theodor Adorno y, aún más, a Siegfried Kracauer, a quien el primero (Adorno) definía justamente como un “extraño realista” (“*ein wunderliche Realist*”). O sea, la historia del niño y de la mariposa ejemplifica, a su manera, el programa filosófico definido por Benjamin desde su juventud, por ejemplo en el texto precisamente intitulado “Sobre el programa de la filosofía venidera”.

El programa de 1917

En este texto escrito al final de 1917, Walter Benjamin explicita, desde el segundo párrafo, el obstáculo principal de la filosofía venidera, que tiene por nombre Kant:

La realidad, a partir de cuyo conocimiento Kant quiso fundar el conocimiento en general sobre certeza y verdad, es una realidad de rango inferior, si no la más inferior de todas. (Benjamin, 1991)

El programa es bien realista: se trata de pasar, por medio de una filosofía adecuada, de una realidad de categoría inferior a una realidad de categoría superior, de liberar lo real en su amplitud por medio de una liberación del circuito estrecho entre el sujeto y el objeto tal como fue definido por Kant.

Benjamin no utiliza aquí la palabra de etimología latina “realidad” (*Realität*, en alemán), sino la palabra alemana *Wirklichkeit*. En el contexto kantiano en el cual el joven filósofo se compromete en el debate, *Wirklichkeit* y *Realität* son usadas como sinónimos. El propio Kant inaugura, con la palabra *Realität*, la acepción moderna de algo autónomo, independiente del proceso de conocimiento y separado de nuestras condiciones subjetivas; y, para refutar al idealismo, Kant apunta sin tregua, en la *Crítica de la razón pura*, la *Wirklichkeit*, la “realidad efectiva” de las cosas fuera del sujeto e independientes del sentido interno. Dicho eso, habiendo sido discípulo del hegeliano Gustav Wyneken, Benjamin no podía ignorar que, a partir de Hegel, la *Wirklichkeit* como efectividad, realidad activa, transborda la *Realität* como facticidad, realidad pasiva³. Quizás su uso de la palabra *Wirklichkeit* apunta a ese intento de amplificar un concepto limitado y demás pasivo de realidad⁴.

Aquí me gustaría parar un instante para hacer una observación sobre la relación entre “experiencia” y “realidad”. Es bien sabido que el texto de Benjamin no se concentra en el problema del realismo propiamente dicho, sino, a partir del idealismo transcendental y para superarlo, en el concepto de experiencia, que aquél intenta liberar de sus trabas kantianas. Sin embargo, en varios momentos del texto, la palabra “experiencia” (*Erfahrung*) ocupa la misma función que la palabra “realidad” (*Wirklichkeit*). Para Benjamin, es necesario superar “una realidad de categoría inferior [*eine Wirklichkeit niedern Ranges*]” tanto como “un plano más inferior de la experiencia [*niedere stehende der Erfahrung*]” o un “concepto inferior de experiencia [*niedere Erfahrungsbegriff*]” (Benjamin, 1991). Defender un concepto más rico de *Erfahrung* significa entonces, al mismo tiempo, defender un tipo superior de *Wirklichkeit*.

³ Una distinción que ya se encuentra en el *Mikrokosmos* de Lotze, que Benjamin citará con frecuencia en su *Libro de los pasajes*.

⁴ Mismo si, por razones quizás estratégicas (Benjamin no quiere retomar el programa del idealismo absoluto, que critica), no evoca directamente a Hegel.

Sin embargo, esta dupla *Erfahrung-Wirklichkeit* no puede ser retraducida en la dupla sujeto-objeto, como si a *Erfahrung* fuera el punto de acceso del sujeto humano en dirección a la *Wirklichkeit*, al mundo de los objetos. En el programa de Benjamin, es necesario sobrepasar definitivamente una concepción que hace del conocimiento “una relación entre ciertos sujetos y objetos o entre un cierto sujeto y un objeto”. El filósofo critica, en efecto, la relación entre sujeto y objeto como “una relación entre dos entes metafísicos”, y su objetivo es precisamente “dejar de lado la terminología sujeto-objeto” (Benjamin, 1991).

Tal como los neokantianos lograran vaciar la idea de una “cosa en sí”, esto es, de un objeto inaccesible al ser humano, el programa de la filosofía venidera consistirá en vaciar la idea de un sujeto pleno de sí⁵, podríamos decir, un sujeto que consiste solamente en la “sublimación de un yo individual, corpóreo y espiritual” y en la idealización de un “individuo psicofísico” (Benjamin, 1991).

Podemos hablar de consciencia, escribe Benjamin, “en la condición de retirar [de este término] toda subjetividad” (Benjamin, 1991). Eso es: la idea de un *sujeto transcendental* parece, para Benjamin, una contradicción en los términos. El sujeto puede ser solamente empírico, mientras la consciencia transcendental se caracteriza por el hecho de conocer una experiencia que no resulta más de un encuentro entre un ente denominado sujeto y un ente denominado objeto, sino que resulta de una experiencia (*Erfahrung*) que está en contacto directo con la realidad (*Wirklichkeit*) –hasta, quizás, el punto de confusión entre consciencia y realidad, tal como en la alegoría del niño y de la mariposa. Quizás podríamos decir que la *Erfahrung* (algo más amplio que un sujeto) está siendo atravesada y aspirada por una *Wirklichkeit* (algo más amplio que un objeto), hasta amenazar de perder su figura humana⁶.

Una pregunta, por consecuencia, no quiere callar: ¿cómo hacer para liberarse de esa relación entre sujeto y objeto, que nos impide el acceso a una experiencia y a una realidad expandida⁷? Es necesario, podemos leer en el programa de 1917, encontrar una “esfera de total neutralidad respecto de los conceptos de sujeto y objeto”. Dicho de otra

5 “Ambos problemas están íntimamente ligados, y si Kant y los neokantianos superaron la naturaleza-objeto de la cosa como origen de las impresiones, no sucede lo mismo con la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva, que aún hay que eliminar.” (Benjamin, 1991).

⁶ De la misma manera, en los esbozos para el *Libro de los pasajes* (1927-1940), el presente es atravesado e interpelado por el pasado.

⁷ Uso aquí el concepto de “correlación” en el sentido de Quentin Meillassoux (2006: 18-20).

manera –continúa–, es necesario “alcanzar la esfera autónoma y originaria [*die autonome ureigene Sphäre*, traducción modificada]” en la cual el conocimiento “no más denote la relación entre dos entes metafísicos”. Solamente así podemos conocer la experiencia en su “más profunda plenitud metafísica”. Podemos apuntar aquí que, en Benjamin, como en Kant, la “metafísica” ha de ser entendida en dos sentidos, el primero malo y el segundo bueno: de un lado, como un error de raciocino, que hace que los contemporáneos de Kant llenen los entes del sujeto y del objeto de toda su “hipocresía” y “debilidad”; del otro lado, como algo que puede ser legítimamente encontrado en la experiencia, en la condición de ir más allá de su dimensión “matemático-mecánica”. La esfera originaria reúne, así, la experiencia en su plenitud metafísica y la realidad en su grado superior.

Pero ¿cómo alcanzar esa esfera originaria? ¿Dónde está la demostración de Benjamin? Como confiesa el filósofo en *Sobre el programa de la filosofía venidera*, “se trata apenas de un programa de investigación y no de demostración” (Benjamin, 1991): no se trata de demostrar (*erweisen*) cómo podemos salir de la correlación entre sujetos y objetos para conseguir la realidad en su plenitud, sino de procurar (*forschen*) alguna puerta de salida.

Saliendo de la relación sujeto-objeto con Fichte y con Goethe

Me gustaría ahora apuntar los diferentes pasos hechos por Benjamin en su obra siguiente, que podrían ser considerados como tantos intentos de salir de la relación sujeto-objeto, es decir, pasos en la dirección de un realismo –de un *extraño realismo*, con un rostro no humano. Antes del viraje materialista de Benjamin de 1924-1925, dos nombres me parecen importantes en la medida en que son expresivos de un intento de salir del reflejo transcendental sujeto-objeto: Fichte y Goethe.

Fichte es, quizás, el filósofo más citado por Benjamin en su tesis de doctorado escrita en 1919, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (Benjamin, 2017). Benjamin tenía como idea preliminar trabajar la filosofía de la historia a partir de Kant – intentando literalmente recargar de historia el concepto kantiano de experiencia, saliendo así de la oposición mecánico-matemática entre sujeto y objeto. Sin embargo, el doctorando se desanimó frente a la tarea, se decepcionó con los pensamientos de Kant sobre el asunto y acabó orientando su trabajo en otra dirección: la dirección de la crítica

estética que, desde la tercera *Crítica* de Kant y aún más con sus sucesores (aquí Fichte y los románticos), intenta llenar la zanja entre el sujeto libre de la segunda *Crítica* y el objeto determinado de la primera *Crítica*⁸. Podríamos decir que la crítica estética, de Kant a los románticos, intenta deshacer la confrontación entre el sujeto y el objeto en favor de un entrelazamiento emancipatorio entre *Erfahrung* y *Wirklichkeit*, aquí entre el crítico de arte y la forma estética. Ahora, el concepto central usado por Benjamin para salir de este enfrentamiento es el concepto de “reflexión”. La facultad de reflexión, apenas esbozada por Kant y finalmente sistematizada por Fichte, logra, en efecto, abrir una brecha en el circuito entre el sujeto y el objeto o, para una consciencia transcendental, entre la representación y lo representado: la reflexión es una facultad que, emancipada de la necesidad de representación, permite hacer un paso de lado fuera del circuito sujeto-objeto, siendo su condición preliminar. O, para decir eso de otra manera: mientras Kant describía la confrontación entre el sujeto y el objeto, Fichte pretende *describir a Kant describiendo la confrontación entre sujeto y objeto* – es decir, él pretende describir la relación entre sujeto y objeto *desde el retroceso de la reflexión*. Esto parece una salida posible para Benjamin, que intenta explorar la potencia de esta reflexividad en Schlegel y en Novalis: con los románticos, la crítica de arte no consiste más en una confrontación entre un sujeto-crítico y un objeto-estético, sino en una capacidad de reflexividad del sujeto en el corazón del objeto mismo, una capacidad de expandir la fuerza de la obra de arte desde su interior, por la fuerza de la simple reverberación de sus trazos sublimes.

Sin embargo, Benjamin será decepcionado por esa estrategia: de hecho, tenemos ahora un satélite –la reflexión– que está circulando alrededor de la dupla sujeto-objeto. Pero ¿será que salimos del círculo? Benjamin parece constatar la vanidad de una “reflexión de la reflexión”, de una reflexión infinita tal como era practicada por los románticos: esta reflexión se pierde en el aire sin ninguna referencia al mundo real, a la *Wirklichkeit*, podríamos decir. Quizás sea por eso que Goethe aparece de manera un poco abrupta, en el momento de terminar la tesis de doctorado, con un apéndice adicionado en 1920 (presencia reforzada con un epígrafe que va en el mismo sentido): el “*fenómeno*

⁸ Quizás se podría notar aquí que Hannah Arendt –una amiga de Walter Benjamin, que hace su retrato filosófico (Arendt, 1990: 139-193)– intentó precisamente fundar una filosofía política de inspiración kantiana a partir de la tercera *Crítica* (Arendt, 1989). Más interesante aún para nuestro argumento es Françoise Proust (1991), que hace una cosa similar siguiendo una inspiración propiamente benjaminiana.

originario” de Goethe que apunta a una realidad efectiva en el mundo natural (por ejemplo el mundo de las plantas), realidad efectiva que sirve de modelo también para el mundo histórico, es el ancla que faltaba. Tal como Fichte parece el nombre de una salida de la confrontación entre el sujeto y el objeto por las alas, por una ascensión aérea a lo largo de la reflexividad, Goethe parece el nombre de una salida por las raíces, por medio de una bajada en las profundidades de la tierra. El prefijo que atestigua esta bajada, el prefijo *Ur-*, “originario” en alemán, atestigua que el “fenómeno originario” (*Urphänomen*), en la tesis de 1920, responde a la búsqueda de una “esfera originaria” (*ureigne Sphäre*), en el programa de 1917. Esa búsqueda de un real más profundo y consistente (sea *Urphänomen*, sea *ureigne Sphäre*) se confirmará, después del viraje materialista de Benjamin en 1924-1925, con una cierta lealtad al concepto de Goethe bajo la forma del concepto de “historia originaria” (*Urgeschichte*), que Benjamin se arriesga a aplicar al París del siglo XIX.

Un realismo dialéctico

Resumiendo: el programa de 1917 estaba buscando un real de mayor grado que el real considerado por el idealismo transcendental, el real al cual corresponde una experiencia de plenitud metafísica (en el sentido bueno), esto siendo posible una vez deshecha la relación entre el sujeto y el objeto por medio de un despojamiento de su hinchazón metafísica (en el sentido malo). La tesis de 1919 escenifica dos intentos de salir de la relación idealista entre sujeto y objeto: un intento que, por medio de la reflexión y bajo el nombre de Fichte, falla; y un intento que, por medio del “fenómeno originario” y bajo el nombre de Goethe, permite anclar el programa.

Benjamin trabaja este anclaje proporcionado por Goethe con una lectura de su libro *Afinidades electivas* desde el punto de vista del crítico de arte. Por falta de espacio, no voy a poder aquí profundizar sobre este ensayo, pero me gustaría destacar dos puntos importantes para nuestro argumento. Primer punto: el “fenómeno originario” está, de nuevo, en el centro de la interpretación de Benjamin, las relaciones amorosas siendo determinadas por un fenómeno originario de la química, el de las “afinidades electivas” (fenómeno por medio del cual AB y CD, cuando se encuentran, se deshacen para constituir las duplas AC y BD). Segundo punto: Benjamin hace, en la propia estructura del ensayo juzgado por él como “ejemplar”, un tratamiento dialéctico de Goethe de la

siguiente manera: una presentación de las fuerzas míticas que determinan los sujetos (tesis); una valorización de un momento en el cual los sujetos se tornan libres de estas fuerzas míticas (antítesis); una puesta en escena final, figurativa, de esta tensión entre determinismo y libertad, sin otra resolución que la resolución pedida al lector en el espacio de la historia, en un gesto de *reflexividad* a la manera de Fichte (síntesis o, mejor, dialéctica en suspenso).

En esta tricotomía del ensayo, podemos reconocer el determinismo del objeto propio de la primera *Crítica* (1); la libertad del sujeto propio de la segunda *Crítica* (2); y el intento, más o menos logrado, para construir un puente entre el sujeto y el objeto propio de la tercera *Crítica* (3). O sea: la discusión con Kant continúa, el intento de salir de la relación sujeto-objeto también, la búsqueda de lo real, ahora bajo la forma del *Urphänomenon*, permanece, pero el tratamiento dialéctico puede solamente culminar en una dialéctica en suspenso, cristalizada, llena de materia, de concreto –en el umbral, de un lado, entre una “dialéctica material” a la manera de Kracauer y, del otro lado, de una “dialéctica negativa” a la manera de Adorno. Vamos a ver en seguida cómo esta dirección estaba anunciada por el programa de 1917, y cómo todos esos autores comparten un mismo realismo, un *extraño realismo*.

Dos aliados

En el programa de 1917, Benjamin hace la observación siguiente, que parece anticipar sobre la dialéctica de lo real (la dialectización del *Urphänomen*), la dialéctica “en suspenso”, inaugurada en su texto sobre Goethe:

La dialéctica formalista de los sistemas post-kantianos no está fundada en la determinación de la tesis como relación categórica, la antítesis como hipotética y la síntesis como disyuntiva. A pesar de ello, fuera del concepto de síntesis, será de la mayor importancia sistemática que una cierta no-síntesis de un par de conceptos conduzca a otro, porque entre tesis y antítesis es posible otra relación que no sea la de síntesis. (Benjamin, 1991).

La reformulación post-kantiana de la dialéctica, por consecuencia, fue insuficiente, y es necesario un paso más para considerar mejor la tensión entre el sujeto (la relación categórica) y el objeto (la relación hipotética) o, en los términos del programa de 1917 en el cual aparece esta referencia a Kant, entre el sujeto dislocado (bajo la forma de la *Erfahrung*) y el objeto redefinido (bajo la forma de la *Wirklichkeit*). Es necesario, entonces, un nuevo tipo de síntesis “disyuntiva” o, mejor, de “una otra relación entre

tesis y antítesis” que aparece como una “cierta *no síntesis*” –sin que esa nueva *no-síntesis* entre la tesis y la antítesis fuera una cuarta categoría, sino una reformulación de la dialéctica misma⁹.

Este programa de una dialéctica sin síntesis, parada en sus contradicciones, será formalizado en el concepto tardío de “dialéctica en suspenso”, que aparece en las notas metodológicas de preparación del libro *Pasajes*, y que se encuentra también bajo el concepto de la “imagen dialéctica” –la dialéctica de Benjamin no siendo más narrativa y en camino, como en Hegel, sino figurativa y suspendida, congelada tal como una imagen en la televisión, en el clímax de las tensiones entre dos antagónicos. Tal imagen aparece ya en su texto de 1925 sobre Goethe, en el cual la estrella descendente de la esperanza (símbolo de la esperanza realizada por los sujetos libres de la antítesis) suspende su caída desde arriba de los personajes del romance en el momento de la promesa (promesa vana de los sujetos condenados en la tesis, sometidos al determinismo como si fuesen objetos), suspensión puesta en escena en la tercera parte por Benjamin, “síntesis” que puede ser considerada como una “síntesis disyuntiva” (no tiene armonización conciliadora sino *disyunción* entre necesidad y libertad) o, mejor, “otra relación entre tesis y antítesis”, una relación figurativa (aparece en una imagen) y en suspenso (no existe resolución, sino congelamiento de las tensiones).

Ahora, dos amigos de Benjamin, Adorno y Kracauer, comparten ese programa de una dialéctica sin síntesis, en búsqueda de lo real, y que intenta escapar de las contradicciones del idealismo de Kant, dentro de las cuales hay una confrontación estéril entre un sujeto arrogante y un objeto misterioso. Más interesante aun, este programa está siendo discutido dentro de las correspondencias, tanto en la correspondencia entre Benjamin y Kracauer como en la correspondencia entre Benjamin y Adorno o entre Adorno y Kracauer. La correspondencia entre los tres, en la cual se define una dialéctica llena de tensiones, pero sin resoluciones, aparece también como un campo de tensiones, sin resolución definitiva entre las simpatías y las discordancias, por ejemplo en la carta de Kracauer enviada a Adorno el 25 de mayo de 1930, que es una declaración de metodología realista, y que me voy a permitir, siendo inédita, citar detenidamente:

⁹ “Pero eso difícilmente podrá llevarnos a una cuadrilateralidad de categorías de relación.” (Benjamin, 1991)

A propósito del trabajo sobre los empleados: una de tus formulaciones me parece injusta. No he formulado mis opiniones *prima vista*. En efecto, es a partir de un estudio teóricamente fundamentado de la realidad empírica [que he trabajado] [...] he tenido que revisar, a segunda vista, mis primeras intuiciones [...] Si este trabajo es tan importante para mí, en el plano metodológico, es porque consiste en un nuevo tipo de afirmación, *un tipo que no duda entre la teoría general y la práctica específica, pero que es una manera de ver dotada de su propia estructura*. Se trata, si quieres, de un ejemplo de *dialéctica material* [*Beispiel für materiale Dialektik*]. (Adorno y Kracauer, 2008: 215)

La “dialéctica material” sería así el nombre de una nueva filosofía, de tipo realista y de método dialéctico. En una carta del 15 de julio de 1926 a Kracauer, Benjamin está feliz de constatar que su escritura “destaque con cada vez más acuidad el material que está pensado por ella” (Benjamin y Kracauer, 1987: 26), el que Kracauer resume así en su texto sobre Benjamin (publicado junto con las cartas):

La diferencia entre el pensamiento abstracto habitual y el de Benjamin sería entonces la siguiente: cuando el primero agota la plenitud concreta del objeto [*die konkrete Fülle der Gegenstände*], el segundo penetra su espesura material [*Stoffdichtigkeit*] hasta poder desplegar la dialéctica de sus esencias [*die Dialektik der Wesenheiten*]. (Benjamin y Kracauer, 1987: 102)

A pesar de las polémicas, que aparecen, más allá de las correspondencias, en los retratos publicados de Benjamin por Kracauer y de Kracauer por Adorno (el retrato de Kracauer por Benjamin siendo más unilateralmente elogioso), existe un acuerdo sobre esa dialéctica material¹⁰, como atestigua la respuesta de Adorno a Kracauer del 26 de mayo de 1930:

A propósito del trabajo sobre los empleados: primero, creo que su concepto de dialéctica material es muy interesante, porque mi Kierkegaard contiene un concepto bien similar llamado *dialéctica intermitente* [*intermittierende Dialektik*], esto es, *una dialéctica que no se desenvuelve siguiendo las determinaciones del pensamiento cerrado, sino que esta interrumpida por la realidad* [*Realität*] que no se integra en estas determinaciones. (Adorno y Kracauer, 2008: 218)

En esta “dialéctica intermitente”, que Adorno desenvuelve en diálogo con Kracauer y Benjamin (la tesis de Adorno sobre Kierkegaard está muy inspirada por la tesis de Benjamin sobre el barroco alemán), podemos ver, *in nuce*, la futura “dialéctica negativa” de Adorno, “interpretación constructiva” (en la misma carta) por medio de la cual lo no-idéntico viene siempre a interrumpir el pensamiento de lo idéntico. Sobre todo, es una filosofía que deja entrar en ella la realidad (*Realität*), por medio de

¹⁰ Esta concordancia/discordancia metodológica ya fue discutida por Vincent Chanson (2015), discusión que intentamos continuar aquí.

interrupciones e intermitencias. ¿Sería ella un *realismo intermitente*? Adorno tendrá otro nombre para denominar este tipo de realismo –por lo menos tratándose de Kracauer y, colateralmente, de Benjamin.

“Dialéctica material” para Kracauer, “dialéctica intermitente” (o “negativa”) para Adorno, “dialéctica en suspenso” (o “imagen dialéctica”) para Benjamin: son los nombres de un realismo hundido en la espesura material de sus objetos, donde se desdobra una dialéctica singular, sin resolución armoniosa, cuya escritura conserva en sí la estridencia de lo real.

Un extraño realismo

Es precisamente en su retrato de Kracauer que Adorno acuñó el término “extraño realismo” (*wunderliche Realismus*), traducido en castellano como “curioso realismo”. En el *wunder* alemán, de hecho, puede entenderse algo sorprendente, fuera de lugar y fuera de lo ordinario. Pero *wunder* puede significar también algo espantoso, maravilloso y hasta prodigioso¹¹. El término alemán oscila entre dos sentidos interesantes para nosotros: algo curioso, un poco fuera de lugar; y algo espantoso, totalmente extraordinario –como un milagro (*Wunder*, justamente). Lo interesante es que podemos leer en la expresión usada por Adorno en 1965 algo parecido al “realismo mágico” (*magisches Realismus*), término forjado en 1925 por un crítico alemán y popularizado en 1949 por el escritor cubano Alejo Carpentier para designar una literatura de vanguardia latinoamericana que podríamos designar también como un realismo barroco¹², un realismo que realza la dimensión extraña, mágica, de los objetos del cotidiano¹³. Recuerda también, en el campo más estrictamente filosófico, el término de “marxismo gótico”, que Margaret Cohen (1995) usó para hablar de los surrealistas y de Walter Benjamin, precisamente. De manera aún más interesante, Ricardo Ibarlucía (2020) hace recientemente una genealogía esclarecedora de la filosofía de Benjamin a partir del legado del surrealismo como forma –dixit Appolinaire– de “supranaturalismo” o “suprarrealismo” (Ibarlucía, 2020: 48-54). Entendido en el cuadro de esta constelación, el término “extraño realismo” se aproxima al oxímoron: evoca un tipo de

¹¹ Diccionario Grimm, entrada “Wunder”: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1>.

¹² El propio Alejo Carpentier valorizó mucho cierto barroquismo de la cultura latinoamericana.

¹³ Usualmente usado para definir a la literatura de Gabriel García Márquez y su romance *Cien años de soledad*, publicado en 1967, el término “realismo mágico” había sido creado en 1925 por el crítico Franz Roh para circunscribir la evolución de la pintura después del expresionismo.

confrontación “dura” con una realidad, pero que revela en ella algo surreal, algo metafísico que parece trascender a la realidad bruta. “Extraño realismo”, “realismo mágico”, “marxismo gótico” y “surrealismo” parecen tener una cosa en común: cuando uno se hunde en la realidad espesa y pegajosa del cotidiano, acaba encontrando algo maravilloso que lleva a otras dimensiones.

Pero ¿por qué Kracauer sería, para Adorno, un “extraño realista”? ¿Cómo Kracauer encuentra este espanto de *wunder* en la monótona *Realität*? La argumentación de Adorno es la siguiente:

Si uno arriesga algo así como una interpretación de la figura de Kracauer, a lo cual ésta se resiste, se tiene que buscar la palabra para ese *realismo de coloración particular* que tiene tan poco que ver con la *imagen familiar de un realista* como el *pathos* transfigurador o la convicción inquebrantable de la primacía del concepto. (Adorno, 2003: 390)

Se trata a primera vista, entonces, de un realismo “de coloración particular”, *no familiar*. Y ¿qué significa esto? Quizás que Kracauer no se parece a un realista ingenuo, incapaz de tomar en cuenta las críticas del idealismo transcendental a cualquier tipo de realismo. Y, de hecho, Adorno cuenta, al inicio del ensayo, cómo él y Kracauer aún jóvenes se impregnaban, cada sábado, de la lectura de la *Crítica de la razón pura*. El adolescente puede admirar cómo su maestro de entonces, 14 años más viejo, realizó las “heridas” en la doctrina de Kant, cuando los momentos “objetivo-ontológicos” y los momentos “subjetivo-idealistas” se confrontaban (Adorno, 2003: 373)¹⁴.

En la misma época que Benjamin escribía su programa de 1917 para salir de la confrontación sujeto-objeto en dirección a un nuevo concepto de *Erfahrung* y de *Wirklichkeit*, Adorno y Kracauer experimentaban una confrontación mortal del sujeto y del objeto que dejaba al kantismo (y al neokantismo) en la tierra –un camino que llevaba a un tipo *wunderlich* de *Realismus*. Frente a las aporías de Kant, continúa Adorno, Kracauer no huyó en la “prevalencia del concepto”, tampoco en una “transfiguración [*Verklärung*] patética” (Adorno, 2003: 390) –dos maneras de escapar de una realidad incómoda, una propiamente idealista (como en el idealismo especulativo de Hegel), otra propiamente ideológica (como en el humanismo clásico). Contra la “auto-idolatración” del espíritu (p. 20), Kracauer salvaguarda un realismo, pero un realismo que no se contenta con el estado de las cosas (*res*, en latín): un realismo

¹⁴ Para una interpretación muy estimulante de esta escena originaria, ver Michèle Cohen-Halimi (2015).

sensible al sufrimiento de las propias cosas. Por esto, no se puede confundir su filosofía con una “protesta contra la cosificación” (Adorno, 2003: 390), que sería una manera de despreciar las cosas. Para Adorno, protestar contra la cosificación en nombre del espíritu es típico de un pensamiento de la autenticidad como en Heidegger, un pensamiento de evasión en una jerga sectaria, sin relación con la realidad. Kracauer no sospecha que las cosas hayan abandonado a los seres humanos, sino que los seres humanos hayan abandonado a las cosas –es decir, a las criaturas del mundo:

Para una consciencia que sospecha que ha sido abandonada por los hombres, las cosas son mejores. El hombre repara en ellas lo que los hombres han hecho al ser vivo. El estado de inocencia sería *el de las cosas, menesterosas, las miserables, despreciadas, alienadas de su finalidad [ihrem Zweck entfremdeten]*; sólo ellas encarnan para la consciencia de Kracauer lo que sería diferente del complejo funcional universal, y su idea de la filosofía sería *arrancarles su vida ignota*. La palabra latina para cosa es *res*. De ahí deriva realismo. (Adorno, 2003: 392)

Aquí está el realismo de Kracauer: hundirse en el mundo de las cosas, de las reificaciones de las propias cosas, podríamos decir, en el sentido de que ellas son privadas de sus finalidades originarias, víctimas de *Entfremdung*, alienación –una palabra normalmente reservada a los seres humanos. Siendo reducidas a la indigencia, a la miseria y al desprecio, se trata de *revitalizarlas*, de un cierto modo. Es preciso salvar el secreto de sus vidas, y relocalarlas en la escena de la historia. Podríamos citar aquí el título del último libro de Kracauer (2010): “la historia de las penúltimas cosas”, es decir, de las cosas que, *penúltimas*, precisan tornarse *últimas* para poder entrar, finalmente, en la escena de la historia (Kracauer, 2010). Pero Adorno prefiere citar *The Redemption of Physical Reality* (Kracauer, 2006) como prueba de que su realismo consiste en una “redención de la realidad material” –podríamos traducir por cuenta propia, en este punto de nuestro camino: *redención de la realidad por medio de la dialéctica material*. Y podemos así concluir con Adorno: “[a]sí de curioso es su realismo [*So wunderbarlich ist sein Realismus*].” (Adorno, 2003: 392).

Un realismo con un rostro no-humano

Así definido como un intento de circunscribir la alienación en el medio de las propias cosas, y no en el medio humano, el término de realismo puede fácilmente extenderse a Walter Benjamin que, desde su tratamiento del barroco alemán hasta aquel de los

pasajes parisinos, intenta rescatar al mundo a partir de las ruinas y de los fragmentos de la historia. Se trata, por definición, de un *realismo con un rostro no-humano*, siendo, como en Kracauer, un realismo con un rostro de cosas, de ruinas y de seres inacabados. El barroco, por ejemplo, para Benjamin, es ejemplar de un “radicalismo no-humano” (*ein unmenschlicher Radikalismus*, Benjamin, *GS II*: 275), de un apetito por la destrucción que el propio Benjamin acaba incorporando en su gesto filosófico, hasta su alegoría destructiva del ángel de la historia en las *Tesis sobre el concepto de historia*. Pero desde ya surge una pregunta: ¿cuál es el estatuto de lo no-humano (*Unmensch*) en la filosofía de Benjamin? ¿Sería lo no-humano un objeto privilegiado de su filosofía (o que fue destruido, lo no acabado, el aún-no-adulto)? ¿O será un momento propio de su filosofía? Me parece que es necesario distinguir aquí entre los tres tipos de lo no-humano que aparecen a lo largo de la filosofía de Benjamin¹⁵: un tipo de barbarie negativa, propiamente inhumana; un tipo de barbarie positiva, destructora de lo inútil; y un tipo utópico, anunciando un nuevo tipo de humanidad.

1) *Barbarie negativa*. En su texto de 1939 sobre Baudelaire, Benjamin habla de la “condición no-humana de la masa” (*unmenschliche Beschaffenheit*) víctima de las violencias del capitalismo moderno (Benjamin, 2008: 229; *GS I*: 626) –tal como en la *Chockerlebnis*, la vivencia del choque propia de la vida moderna, experimentada ejemplarmente por Chaplin en *Los tiempos modernos* (Berdet, 2014: 163-179). Aquí, el no-humano o, mejor, el *deshumanizado* (para traducir la palabra *Entmenschung*, que Benjamin usa en este sentido en sus notas sobre Kraus [*GS II*: 1104]), es el maltratado, el desposeído y, al final, el destruido. Este no-humano en el sentido del deshumanizado comprende tanto a los seres humanos (la masa) como a los otros seres de la naturaleza, el mundo de las cosas en general, que pueden estar, como vimos con Kracauer, ellas también “alienadas de sus propias finalidades”: “cada día se cortan un total de 50.000 árboles para producir 60 periódicos” escribe Karl Kraus, citado por Benjamin (Benjamin, 2007: 347). Los bosques destruidos, alienados de su finalidad que consistiría en crecer en dirección al sol, es un ejemplo de lo “no-humano”.

¹⁵ Para poder reconstruir estos tres tipos, me apoyé bastante en el artículo de Anabella Di Pego, que sigue con mucha precisión y cuidado filológico la aparición del término “no humano” en toda la obra de Benjamin, revelando un aspecto que fue hasta hoy poco visto por los comentaristas, asociándolo demasiado rápidamente a otros aspectos ya conocidos (como el de la destrucción o el de la alegoría). Di Pego proporciona también la traducción de partes esenciales, hasta ahora inéditas en castellano, para la comprensión de esta temática. El volumen en el cual aparece este texto, editado por Carlos Pérez López y Nicolás López, es también muy valioso por sus otras contribuciones.

2) *Barbarie positiva*. Pero justamente aparece aquí, bajo la figura de Kraus, un *otro tipo de no-humano* que se solidariza con esta parte destruida, deshumanizada, de la naturaleza: el satírico, que imita el contenido inútil y sin sentido de los periódicos, que cita a los periodistas para tornarlos ridículos, y que, tal como un ogro rabelesiano, acaba devorando este contenido con un reír que asusta para destruirlo mejor. O sea: como escribe Benjamin, el satírico es aquí un *Menschenfresser*, un “devorador de humanidad”, podríamos decir, un devorador del humanismo en sus pretensiones clásicas y sus ideologías modernas. El periódico es un barniz de cultura que esconde mal la sangre y la sabia que hubo que derramar para producirlo. Esta figura “no-humana” aniquiladora, precisa Benjamin, se parece a las figuras barrocas de Shakespeare. Esto confirma que el aspecto destructor –en el sentido liberador, el sentido de la “barbarie positiva” de Benjamin– del no-humano tiene una profunda afinidad con el barroco y sus monstruosidades necesarias. En efecto, el *Menschenfresser* prefigura el “ángel nuevo” de Benjamin: un ángel que no da regalos, pero que destruye lo que está en las manos de los seres humanos, que los torna felices despojándolos de lo inútil, tal como Kraus con los periódicos (Berdet, 2014: 274-281).

3) *Utopía*. Pero esta figura permanece aún incompleta, con una única mitad *Menschenfresser*: la otra mitad de la figura no-humana de Kraus es la figura del niño (*Kind*), tal como el niño que perseguía las mariposas hasta confundirse con ellas al inicio de nuestro texto. Llegamos aquí a la tercera acepción de lo no-humano en Benjamin, que podemos desenvolver también a partir de su lectura de Kafka: las “criaturas inacabadas” (Benjamin, 2009: 15), como los niños, los ayudantes, los mensajeros, los estudiantes y los locos. Como figura de *Menschenfresser*, Kraus se identifica con la destrucción; como figura de *Kind*, él se identifica con el origen: destrucción, porque se trata de destruir es que no es digno de sobrevivir¹⁶, principalmente las mentiras, las falsedades de los seres humanos que mutilan a los seres naturales de sus potencialidades; origen, apostamos, porque las “criaturas inacabadas”, en Kafka, son las que “no salieron completamente del seno materno de la naturaleza” (*GS II*: 414), y cuyo inacabamiento señala paradójicamente la esperanza, la promesa de acabar con el sufrimiento y de realizar la felicidad.

¹⁶ Lo que corresponde exactamente a la “función de la utopía política” tal como Benjamin la define en sus notas preparatorias a las tesis sobre el concepto de historia: “iluminar el sector que debe ser destruido” (*WuN 19*: 133 y Berdet, 2014: 263).

Aquí encontramos de nuevo el motivo del origen (*Ursprung*). Recordamos que el “fenómeno originario” (*Urphänomene*) de Goethe permitía un anclaje en la realidad para Benjamin, más allá de una crítica reflexiva sin fin a la manera de Fichte y de los románticos. Aquí, de nuevo, el “origen” sirve de contrapunto y de complemento, dentro de una figura *unmenschlich*, a la crítica destructiva, como en una dialéctica en suspenso. El realismo de Benjamin, siempre dialéctico, se asimila aquí a un realismo barroco, que apuesta a una cierta positividad ontológica monstruosa, inacabada¹⁷. Así de no-humano es el realismo de Benjamin¹⁸.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2003). “El curioso realista”, en *Notas sobre la literatura*. Trad. A. B. Muñoz. Ediciones Akal: Barcelona.
- Adorno, T. W. y Kracauer S. (2008). “*Der Riss der Welt geht auch durch mich...*”. *Briefwechsel 1923-1966*. Schopf W. (Eds.). Francfort: Suhrkamp.
- Arendt, H. *Lectures on Kant's political philosophy* (1989). Beiner R. (Ed). University of Chicago Press: Chicago.
- Arendt, H. *Hombres en tiempos de oscuridad* (1990). Trad. C. Ferrari. Editorial Gedisa: Barcelona.
- Benjamin, W. (1982). *Infancia en Berlín hacia 1900*. Trad. K. Wagner. Ediciones Alfaguara: Madrid.
- Benjamin, W. (2017). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Trad. A. B. Muñoz. Ediciones Abada: Madrid.

¹⁷ Sobre este punto, nos acercamos a Kracauer, que defendía, contra Adorno, la necesidad de “lanzamientos ontológicos (*ontologische Wurfe*)” para hacer contrapeso a una dialéctica que sería, sin esto, vacía, “fluctuante” (*Schwebend*). Adorno, por su cuenta, recusa cualquier tipo de ontología, que localiza en la filosofía de sus amigos. Por esto, si el realismo de Kracauer puede ser calificado de extraño y el realismo de Benjamin puede ser calificado de barroco, el realismo de Adorno no sería más que un realismo intermitente. “Extraño realismo”, “realismo barroco” y “realismo intermitente”: así son, sin embargo, curiosos tipos de realismos, que nunca fueron tomados en cuenta como tales en la historia de la filosofía.

¹⁸ No umbral: el próximo paso consistiría en intentar caracterizar este realismo como un *realismo estelar*. En efecto, la relación de Benjamin con Paul Scheerbart y su lectura post-surrealista de lo no-orgánico demuestra una cierta empatía con lo inorgánico y con la protesta de las estrellas contra las ocupaciones bárbaras de los seres humanos. Pienso aquí que con la idea de una redención de la realidad material (posible a partir de las imágenes del cine) y aquella de una utopía puramente formal, sin contenido humanista (sensible, por ejemplo, en la música atonal), Kracauer y Adorno se aproximan a este tipo de realismo estelar que no deja nada que desear en comparación con los dinosaurios, los fósiles y los cometas de fuego de los realismos más recientes...

- Benjamin, W. (1991). “Sobre el programa de la filosofía venidera”, in *Estética III*, trad. Roberto Blatt. Madrid: Taurus. Disponible online: <https://revistareplicante.com/sobre-el-programa-de-la-filosofia-venidera/>.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften [GS]*, tomos I-VII. Tiedemann, R. y Schweppenhäuser, H. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2008). *Obras, libro I, vol. 2*. Trad. A. B. Muñoz. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007). *Obras, libro II, vol. 1*. Trad. J. N. Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2009). *Obras, libro II, vol. 2*. Trad. J. N. Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Werke und Nachlass [WuN]. Kritische Gesamtausgabe*, tomo 19. Gödde, C. y Lonitz, H. (Eds.). Berlin: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1987). *Briefe an Siegfried Kracauer. Mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin*. Marbach Schriften: Marbach.
- Berdet, M. (2014). *Walter Benjamin. La passion dialectique*. Armand Colin: Paris. Disponible online in <https://ufrj.academia.edu/MarcBerdet>.
- Chanson, V. (1995). “Dialectique négative et/ou dialectique matérielle: retour sur le débat Adorno/Kracauer”. *Cahiers philosophiques* n° 43, pp. 67-80.
- Cohen, M. (1995). *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*. University of California Press: Berkeley.
- Cohen-Halimi, M. (2015). “Siegfried Kracauer et la métaphysique du roman policier”. *Cahiers philosophiques* n° 43, pp. 51-66.
- Diamond, C. (1995). *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. MIT Press: Cambridge, Mass.
- Di Pego, A. (2022). “Hacia una política de lo no-humano [*Unmensch*]: Walter Benjamin y Paul Scheerbart”, in *Anthropology & Materialism. Número especial II: Walter Benjamin, materiales antropológicos. Distensiones de lo humano*. Nicolas López y Carlos Pérez López (Eds.). Disponible online: <https://doi.org/10.4000/am.1685>
- Ibarlucia, R. (2020). *Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*. Miño y D’Avila Editores: Buenos Aires.
- Kracauer, S. (2010). *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Trad. G. Marando y A. D’Ambrosio. Editorial las Cuarenta: Buenos Aires.
- Kracauer, S. (2006). *Teoría del cine. La redención de la realidad física*. Trad. J. Hornero. Ediciones Paidós Ibérica: Barcelona.

Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence.*
Seuil: Paris

Proust, F. (1991). *Kant, le ton de l'histoire.* Payot: Paris.

Putnam, H. (1992). *Realism with a Human Face.* Harvard University Press: Cambridge,
Mass.