

De Simmel a Benjamin: rastros utópicos de una lectura política



María Belforte

Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Argentina
mariabelforte@yahoo.com

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar y distinguir continuidades y diferencias en los pensamientos de Walter Benjamin (1892-1940) y Georg Simmel (1858-1918). El artículo compara los trabajos de estos dos autores desde una perspectiva política y fundamenta el examen recurriendo a tres conceptos centrales: el de vida, el de sujeto y el de cultura. A través de un estudio de contraste se concluye que la apropiación benjaminiana de las categorías de Simmel se basa en una traducción a términos utópico-políticos de conceptos concebidos metafísicamente por el filósofo de la vida.

Palabras clave: utopía; subjetividad; cultura; Filosofía de la vida; Teoría crítica

From Simmel to Benjamin: Utopian Traces of a Political Reading

Abstract

The objective of this article is to analyze and distinguish continuities and differences in the thoughts of Walter Benjamin (1892-1940) and Georg Simmel (1858-1918). It compares their works from a political perspective and bases the examination by resorting to three central concepts: that of life, that of subject and that of culture. Through a contrasting study, it concludes that Benjamin's appropriation of Simmel's categories is based on a translation into utopian-political terms of concepts metaphysically conceived by the philosopher of life.

Keywords: Utopia; Subjectivity; Culture; Philosophy of life; Critical Theory

Introducción

El cruce de las filosofías de Georg Simmel y Walter Benjamin no permanece intransitado dada la vasta bibliografía que se dedicó a sus estudios. Sin embargo, el examen del vínculo entre ambos fue mayormente delineado por análisis académicamente hegemónicos sobre la modernidad y la cultura.¹ Sus implicancias políticas en un sentido amplio resultaron en parte limitadas a aspectos específicos en relación con la teoría marxista y la magnitud del contraste entre uno y otro pensamiento permaneció en gran parte marginada por los estudios generales de la historia intelectual de la teoría crítica.

Así como la inmensa cantidad de literatura secundaria sobre la obra de Benjamin se enfocó a aspectos menos orientados al proyecto político benjaminiano y solo algunos estudios repararon en la importancia de la construcción de un proyecto utópico-político en su pensamiento y en la resignificación de los conceptos marxistas en su filosofía,² la recepción del pensamiento de Simmel en la obra y el proyecto benjaminianos aguarda aún un análisis en términos políticos. En este sentido, se propone aquí un abordaje que distinga los fundamentos filosófico-políticos de ambos intelectuales como trabajo de crítica que permita así iluminar por contraste cada uno de ellos.

La influencia de Simmel como profesor y figura intelectual berlinesa fue en Benjamin decisiva.³ En el marco de su formación académica, asiste a sus clases en la Friedrich Wilhelm Universität de Berlín (Eiland/Jennings, 2014, pp. 48-49) y la presencia de su pensamiento aparece de manera explícita en distintos escritos que conducen a reconocer la lectura política que Benjamin hará en su recepción, especialmente a partir del giro político benjaminiano a mediados de la década del veinte.⁴

Por una parte, las citas y referencias a Simmel son múltiples en *Das Passagen-Werk*. Benjamin retoma allí pasajes de la *Filosofía del dinero* (1900) y de *Cultura Filosófica* (1911), y se refiere también a la influencia del *Goethe* de Simmel en su ensayo sobre el drama barroco alemán.⁵ Los temas que además invoca son varios: la moda, la vida en la gran ciudad, la fisonomía, el trabajo manual, la verdad, etc. La diversidad

1 Como caso paradigmático de esta tendencia, se puede mencionar el estudio de David Frisby *Fragmentos de la modernidad* (1992), que coloca el acento no tanto en los aspectos críticos de la cosificación, sino en las derivaciones de la metodología microscópica materialista en Benjamin. La presencia de los temas simmelianos en Benjamin también es reconocida por los estudios académicos sobre la obra de Simmel, por ejemplo, Fitzi menciona la anticipación de motivos de la teoría crítica del arte previos a *Das Passagen-Werk*, aunque no avanza en señalar la distancia que adquieren esos temas en el contexto de producción de un análisis político como la investigación benjaminiana sobre los pasajes (Fitzi, 2019, p. 30).

2 Una excepción a esta tendencia son por ejemplo los estudios de Susan Buck-Morss (2001).

3 Meyer interpreta la importancia de esta recepción en Benjamin incluso como una "dependencia" de Simmel, que se advertiría en *Das Passagen-Werk* (Meyer, 2021, p. 191).

4 Vincenzo Mele señala el hecho de que es difícil encontrar rastros de la influencia de Simmel en la obra temprana de Benjamin (Mele, 2021, p. 264).

5 En relación con la recepción de Simmel, cfr. Barbisan (2021). Léa Barbisan resume los textos explícitamente mencionados por Benjamin: *Die Religion, Philosophie des Geldes, Goethe, Das Problem der historischen Zeit* y las compilaciones *Philosophische Kultur* y *Mélanges de philosophie relativiste*; pero sugiere que Benjamin podría haber leído también otros ensayos, así como subraya el hecho de que tuvo una recepción indirecta de sus trabajos a través de Kracauer y Bloch (Barbisan, 2021, p. 429).

y la relevancia con las que Benjamin dispone de los temas en el contexto de producción de su proyecto intelectual más importante demuestran la centralidad de la filosofía de Simmel en su obra. Por otra parte, una particular reconsideración de algunos aspectos específicos indica que es en una dirección francamente política que resignifica la sociología y la filosofía de su maestro. Benjamin no solamente cita y se apropia de los textos simmelianos, sino que hace de estos un punto de partida dialógico de otros elementos de su proyecto político. Como con cada autor que retoma, trabaja los conceptos depurando nociones ajenas a la dirección única de su tarea y resignificando aquellas que poseen el potencial político que considera valioso. Cabe recordar aquí aquello que indica en una carta a Scholem ya en 1924, Benjamin desea forjarse una “política propia” (Br I, p. 368).

El primer indicio de esta lectura es el reconocimiento explícito de Simmel como precursor de una tendencia político-revolucionaria. La frase, retomada en distintas instancias de la bibliografía crítica, es una respuesta a Adorno en la cual Benjamin, tras las críticas de este a su cita de Simmel en el ensayo sobre Baudelaire de 1939 sostiene “¿No sería tiempo de que se lo reconociera [a Simmel] como uno de los padres del bolchevismo cultural?”⁶ (GSI/3, p. 1117).⁷

Así, una de las principales dificultades del vínculo establecido entre la obra de Simmel y la de Benjamin es el excesivo acento colocado en el elemento micrológico en su recepción. El fenómeno de superficie, el fragmento, recuperado metodológicamente por Benjamin, no constituye un aspecto excluyente de una aspiración universal a un proyecto mayor. Si el fragmento contiene elementos de una totalidad no lo convierte en el fundamento de su filosofía y menos aún de su pensamiento político, sino que por el contrario se vincula dialécticamente con él. En este sentido, es necesario reconocer la dinámica dialéctica del materialismo de Benjamin para la cual el método arqueológico se dispone subordinado a un objetivo trascendente: el de despertar a partir de la materia, las fuerzas dormidas de una historia todavía no escrita.⁸

Pasaje de lo trágico a lo político

La hipótesis interpretativa aquí propuesta es que el matiz de sentido trágico que puede reconocerse en los análisis de Simmel sobre el proceso de objetivación de la cultura, no puede reconocerse en Benjamin a partir de mediados de la década del veinte dado que tiene en este último un matiz fuertemente utópico político.

6 La trad. es mía. De aquí en adelante, cuando no se indique traductor en la entrada correspondiente de la bibliografía final, se trata de una traducción propia.

7 Frisby coloca esta cita como epígrafe de un capítulo de su libro sobre Simmel, Benjamin y Kracauer (Frisby, 1992, p. 79).

8 Es frecuente la extensión del método benjaminiano a ámbitos de contenido y fundamento en los cuales se sobredimensiona el trabajo micrológico del filósofo y se avanza en registrar su pensamiento por ejemplo como una “genuina filosofía de la fragmentación” (Symons, 2017, p. 95). Esta tendencia interpretativa podría explicar en parte la postergación de los aspectos histórico-políticos como elementos centrales de su proyecto.

Se pueden distinguir al menos tres conceptos relevantes que fundamentan esta distancia de Benjamin respecto de Simmel: el de vida, el de sujeto y el de cultura. No constituyen evidentemente los únicos elementos que diferencian su pensamiento respecto de Simmel, pero los tres poseen un eje distintivo que los determina constelativamente en dirección a una perspectiva histórico-política. En este sentido, resulta importante recordar el explícito objetivo político de *Das Passagen-Werk* de producir un “giro copernicano en la visión histórica” (Benjamin, 2005, p. 394).

1. El primer concepto que muestra la divergencia de Benjamin con el pensamiento de Simmel es el de vida. A partir de mediados de la década del veinte, y tras el comienzo de los primeros esbozos de su proyecto sobre los pasajes, la noción de vida no aparece en Benjamin como categoría metafísica, sino como concepto materialista anclado a la crítica del humanismo abstracto o burgués. La concepción crítica del concepto de vida como trasfondo de su filosofía en este periodo tiene evidentemente una influencia de la filosofía del joven Marx que Benjamin conoce y cita en distintos contextos. En *Zur Judenfrage*, Marx escribe:

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida misma, una *doble vida*, una celestial y otra terrenal: la vida de la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo* y la vida de la *sociedad civil*, en la que obra como *particular*; ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños (Marx, 1982, p. 470).

Este ensayo de Marx, citado tanto en *Das Passagen-Werk* como en el ensayo sobre Karl Kraus, denuncia la duplicidad del sistema ideológico liberal burgués. Benjamin no solamente conoce este escrito de juventud, sino que además lo cita textual e indirectamente en el ensayo sobre Karl Kraus:⁹

Ahora bien, el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, el hombre no político, aparece necesariamente como el hombre natural. [...] *La revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como hacia la *premisa* en torno a la cual ya no es posible seguir razonando y, por consiguiente, como hacia su *base natural*. [...] El hombre real solo es reconocido, aquí, bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre es reconocido solamente bajo la forma del *ciudadano abstracto* (Marx, 1982, p. 483).

No quedan dudas, a partir de esta cita, que una concepción metafísica de la vida no puede tener lugar en el giro político que se propone Benjamin. De acuerdo con los análisis del joven Marx, y así también para Benjamin, el concepto de vida se halla en estrecho vínculo con una concepción humanista crítica. En Benjamin,

⁹ La reseña de Marx de 1844 también es citada en *Das Passagen-Werk* en relación con la crítica a la duplicidad construida por el derecho liberal entre el hombre real y el ciudadano (Benjamin, 2005, p. 680).

además, esta revisión antropológico-política se elabora a partir del descubrimiento de la concepción antiburguesa del surrealismo, descubrimiento que tiene lugar hacia mediados de la década del veinte y que tiñe de allí en más su dirección interpretativa de la subjetividad. En este caso, Benjamin parece encontrar una salida al modelo de vida dominante en la experiencia surrealista: “Todo aquello con lo que entraba en contacto se integraba. La vida parecía que sólo merecía la pena de vivirse, cuando el umbral entre la vigilia y el sueño quedaba desbordado como por el paso de imágenes que se agitan en masa” (Benjamin, 1999, p. 45). No hay aquí escisión ya entre lo público y lo privado de la vida regida por el derecho liberal, pero tampoco se admite un concepto de vida metafísico trascendente, lo que encuentra Benjamin en los surrealistas es un modelo de vida de trascendencia en la inmanencia o, como lo denomina en el ensayo, de “iluminación profana” (ibíd., p. 46), aquello a lo que se refiere con la expresión “dialéctica de la ebriedad” (ibíd., p. 48).

Al margen del ensayo sobre el surrealismo, quizás uno de los escritos que con mayor fuerza evidencia esta resignificación del concepto de vida es el dedicado a Karl Kraus. En él, Benjamin pone en juego la visión humanista del joven Marx y su sentido materialista de la vida, que se centra en la denuncia de la partición de la vida humana en dos esferas: la pública y la privada. Numerosos elementos del texto indican esta intención benjaminiana de desenmascarar tanto la noción de pureza asociada a la vida, como su fragmentación analítica en espacios de lo humano subordinados a las formas de explotación del sistema del capital. Es así que se encuentran referencias allí a la idea de un odio más “vital” que “moral” (GS II/1, p. 334) en Kraus y se desmonta la dicotomía entre vida pública y vida privada como criterio de coherencia política. Benjamin escribe sobre Kraus:

Con la misma determinación con la que Kraus sabe hacer de su vida cuestión pública en cuanto que la lucha se lo exige, siempre ha sido implacable al oponerse a la predicada distinción entre una crítica de carácter personal frente a una crítica objetiva, con cuya ayuda se desacreditan los ataques, siendo uno de los principales instrumentos de corrupción de nuestra vida literaria y política. [...]. Que lo personal y lo objetivo coinciden no solo en el enemigo, sino en él mismo sobre todo, lo demuestra el hecho de que Kraus no defiende nunca una opinión. Pues la opinión es esa falsa subjetividad que se puede separar de la persona para ponerla en circulación ya en calidad de mercancía. Kraus nunca ha argumentado sin comprometerse con toda su persona [...]. (Benjamin, 2007b, pp. 349-350).

Benjamin hace suya también la denuncia de Kraus del poder discursivo sobre la vida y de la degradación de su sentido a partir de la construcción hegemónica del relato de la prensa: “¿Es la prensa pues un mensajero? No: ella es el acontecimiento. ¿Es la prensa un discurso? No, es la vida.” (ibíd., p. 351). Aquí, la crítica a la ideología de los medios de comunicación avanza en mostrar cómo la categoría de vida se identifica con las formas construidas por las líneas interpretativas que dictaminan sobre la realidad. Se trata, nuevamente, de una mirada crítica que barre todo rastro de idealismo de la categoría de lo vital para mostrar su subordinación concreta a las imposiciones semánticas

de la prensa. La elaboración de sentido de la vida depende así de los medios y su pretensión de objetividad.

En un sentido general, Benjamin tiende a desconfiar del concepto de vida y sus derivados y su filosofía presta especial atención al uso y abuso de este concepto en tendencias filosóficas y literarias regresivas. Así, un punto decisivo y sintomático que los distancia es la relación de cada uno de ellos con pensadores vinculados al círculo de Stefan George. Benjamin dialoga críticamente con figuras cercanas al círculo: se destacan las críticas a Friedrich Gundolf, Ludwig Klages, Max Kommerell, y al propio George que Benjamin delinea siempre en un intercambio en el que recupera, depuradas, muchas de sus categorías en ese ejercicio constante de redención de imágenes y palabras que se propone en su filosofía.

Una síntesis de su distancia con el círculo, con el cual en cambio Simmel tiene, aunque controvertida, una relación más cercana, se observa en este pasaje de la reseña del libro de Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*:

Puede que la imagen auténtica sea antigua, pero el pensamiento auténtico es nuevo. Es de hoy. Este hoy podrá ser insuficiente, lo admitimos. Pero sea como sea, hay que sostenerlo firme de los cuernos, a fin de poder interrogar al pasado. Es un toro cuya sangre debe llenar la fosa cuando asomen de sus bordes los fantasmas de los fallecidos. Este impulso fatal del pensamiento es el que le falta a las obras del círculo de George. En vez de sacrificarlo, evitan el hoy. En cada crítica debe habitar algo marcial, también ella conoce el *demon*. La que no es más que ostentación se pierde, privando a la poesía de la interpretación que le debe, y de su crecimiento (Benjamin, 2017, p. 142.)

Se observa aquí también un elemento destacado en la filosofía tardía de Benjamin que lo distingue de todo pensamiento vitalista y de toda metafísica abstracta: el acento puesto en la imagen en relación con lo nuevo. Será esta una característica que lo aleja del concepto de imagen en un sentido regresivo, tal como, interpreta, aparece diseminado en distintos pensadores del círculo. En relación con George, Benjamin encuentra un vínculo estrecho entre la *Filosofía del dinero* y la cercanía de Simmel con el círculo, así lo sugiere en el intercambio con Adorno, en una carta del 23 de febrero de 1939:

Finalmente le eché mano a su *Filosofía del dinero*. Ciertamente no es en vano que Simmel le haya dedicado el libro a Reinhold y Sabine Lepsius; y no es en vano que proceda de la época en que se le permitió un “acercamiento” al círculo de George (Br II, p. 808).¹⁰

Esta distancia del círculo de George es uno de los puntos que dividen las aguas entre Benjamin y Simmel. Si el segundo llegó a un “acercamiento” e incluso una suerte de amistad con el afamado poeta, el primero discutió teóricamente en distintas instancias con la matriz idealista y antimaterialista del círculo.

¹⁰ Oelmann indica que el círculo de George se constituyó entre 1892 y 1898 con figuras de distintos ámbitos y se conformó con artistas, compositores, académicos, entre los que se encontraba Simmel, y pintores como Sabine y Reinhold Lepsius (2011, pp. 27-28).

El concepto de vida, como sus derivaciones filosóficas, funciona en su pensamiento como referencia ausente entorno a la cual se construye un conjunto de constelaciones conceptuales que compiten con el sentido regresivo de la visión de mundo dominante en Alemania. Un concepto de vida histórico y despojado de elementos idealistas se observa como sentido central en *Das Passagen-Werk*:

En otras palabras: del mismo modo que Gidion nos enseña a leer las características principales de la edificación actual en construcciones de 1850, queremos leer en la vida [y] en las formas perdidas y aparentemente secundarias de aquella época, la vida y las formas de hoy (Benjamin, 2005, p. 461).

También en el segundo *Exposé*, de 1939, aparece explícita esta noción de vida, anclada al objetivo central del proyecto de los pasajes:

Nuestra investigación se propone mostrar cómo a consecuencia de esta representación cosista de la civilización, las formas de vida nueva, y las nuevas creaciones de base económica y técnica que le debemos al siglo pasado entran en el universo de una fantasmagoría (Benjamin, 2005, p. 50).

Así, para recuperar un concepto de vida en la obra tardía de Benjamin, es necesario reconstruir el proceso de destrucción al que su filosofía lo somete. Mediante el develamiento de los supuestos metafísicos regresivos de la tradición moderna, Benjamin elabora un concepto histórico-materialista de la noción de vida.

2. El segundo concepto decisivo en la distinción de las filosofías de ambos que recuperamos aquí es el de sujeto. La trasposición del individuo singular a categorías universales de lo humano constituye una de las marcas que lo distinguen de Simmel en el análisis del fenómeno de la alienación. El concepto de sujeto individual se encuentra marginado si no ausente en la filosofía de madurez de Benjamin.¹¹ Su lugar lo ocupan el sujeto colectivo¹² y la preocupación por el concepto universal de ser humano, tal como aparece tematizado en su ensayo sobre Karl Kraus. El individuo en cambio, no es un tema explorado por Benjamin ya que su filosofía responde en este sentido a un temprano rechazo a las categorías burguesas. El sujeto individual, libre y confrontado con el colectivo es para el joven Benjamin el “filisteo de la cultura”, del que se ocupa muy tempranamente para mostrar su espíritu regresivo: “nada odia más el filisteo que los ‘sueños de su juventud’” (Benjamin, 2007a, p. 56).¹³ Este sujeto adaptado a las instituciones y seguridades sociales es tempranamente rechazado como categoría de análisis y reemplazado por una visión existencial de lo humano que responde siempre a una aspiración a lo universal y lo colectivo. Incluso en una etapa temprana,

11 Esta divergencia en relación con la importancia del concepto de individuo en Simmel y su marginalidad en Benjamin es señalada también por Symons (2017, p. 96). Symons analiza este punto retomando la figura de Charlie Chaplin (cfr. *ibid.*, capítulo 5).

12 Si bien es cierto que Benjamin no se centra mayormente en un análisis del desenvolvimiento del proletariado como sujeto colectivo histórico, su preocupación por la subjetividad colectiva se hace evidente en su constante interés por traspasar las formas de la subjetividad individual y la ideología en torno a ese sujeto.

13 También en su pensamiento temprano surge la idea de individuo burgués asociada a la vida sin sentido, tal como aparece en “Experiencia”, de 1913 (Benjamin, 2007a, p. 55).

anterior al acercamiento al marxismo, el modelo de subjetividad se dirige hacia el colectivo y rechaza el individualismo burgués.

Benjamin esboza una antropología filosófica profundamente antiburguesa, que se alimenta de sus orígenes en la *Jugendbewegung* y que encuentra en el surrealismo y la tradición de la poesía francesa del siglo XIX un recurso intenso del cual nutrirse. También su acercamiento al surrealismo responde a este interés de revisar el concepto occidental de lo humano. En el ensayo de 1929, recupera y destaca una tradición antropológica materialista que constituiría una línea divergente y alternativa a la concepción de sujeto liberal burgués:

De nada sirve; es tiempo de confesar que el materialismo metafísico de la observancia de Vogt y de Bujarin no se deja transponer sin rupturas al materialismo antropológico tal y como lo documenta la experiencia de los surrealistas y ya antes la de un Hebel, un Georg Büchner, un Nietzsche, un Rimbaud. Queda un residuo. También lo colectivo es corpóreo (Benjamin, 1999, p. 61).

Con esta frase Benjamin divide las aguas entre dos materialismos pero subraya el elemento residual que permanece latente a la espera de que los componentes de lo humano se regulen en una nueva concepción de lo humano, que los surrealistas sugieren con su preferencia por una subjetividad no burguesa. Es en el sueño al que apelan los surrealistas en donde se resquebraja ese individuo libre de los demás: “En el andamiaje del mundo el sueño afloja la individualidad como si fuese un diente cariado. Y este relajamiento del yo por medio de la ebriedad es además la fértil, viva experiencia que permite a esos hombres salir de su fascinación ebria” (ibíd., p. 45). En contraposición, el lugar del individuo en Simmel se encuentra delineado en una concepción de la subjetividad que se enfrenta a los procesos de la cultura y de la economía. En su ensayo sobre las grandes ciudades esta subjetividad contrasta con los procesos cuantitativos y técnicos propios de la cultura objetiva. El despliegue de la subjetividad en este contexto social está analizado desde la mirada del individuo singular. Incluso en relación con las masas, el sujeto colectivo no emerge como un elemento relevante en el análisis. Es allí el individuo el que se rebela para no “ser consumido y nivelado en un mecanismo técnico-social” (Simmel, 1986, p. 247). Simmel piensa así la intersubjetividad como un conjunto de relaciones entre individuos¹⁴ pero no parece ocuparse, como se observa en Benjamin, con fuertes intenciones políticas, de elaborar una alternativa al modelo subjetivo liberal burgués. Frente al desarrollo de una racionalidad moderna abstracta, la respuesta de Simmel parece volcarse hacia un repliegue de la interioridad subjetiva individual, hacia un rescate de la vida intersubjetiva de una modernidad más incipiente.¹⁵

¹⁴ Dice Simmel “todas las relaciones anímicas entre personas se fundamentan en su individualidad, mientras que las relaciones conforme al entendimiento calculan con los hombres como con números” (Simmel, 1986, p. 249).

¹⁵ Denis Thouard indica que en la *Sociología*, Simmel diferencia dos conceptos de individualidad que no solamente son distintos, sino además contrarios: por un lado el vinculado a los ideales de la libertad que se observan en la Revolución francesa, aquí el individuo es postulado de manera universal. Otro concepto no cuantitativo sino cualitativo y opuesto es el que se establece en el siglo XIX y que se expresa en el Romanticismo. Este último ve al individuo como “único e insustituible” (2021, p. 127).

3. La tercera categoría central que aparece metamorfoseada en el pensamiento de Benjamin es la de cultura. Benjamin va a retomarla implícitamente desde una perspectiva histórico-revolucionaria y aunque continúa su análisis partiendo de una dinámica sujeto-objeto, la noción de tragedia aparece sustituida por elementos utópicos que la disuelven. En el contexto de análisis del ensayo sobre la obra de arte, Benjamin apunta notas sobre la relación entre lo que denomina “utopía de la primera naturaleza” y “utopía de la segunda naturaleza”. Aquí pone distancia de otros usos de los términos primera y segunda naturaleza e indica que la segunda se identifica con las estructuras técnicas y sociales, mientras que la primera, con los aspectos corporales y existenciales de la reproducción y el fin de la vida, el amor y la muerte (GS VII/2, pp. 665-666). Con esta caracterización, que puede contrastarse como reelaboración de los conceptos de “cultura objetiva” y “cultura subjetiva”, Benjamin excluye categorías como las de interioridad (*Innerlichkeit*), *Bildung* o personalidad (*Persönlichkeit*) vinculadas al concepto de individuo para proponer una lectura universal de lo humano. Esta distancia conceptual entre cultura subjetiva y “primera naturaleza” muestra el pasaje hacia una visión utópico-política del problema de la relación entre exteriorización de las formas colectivas y la reapropiación subjetiva de esas formas objetivas. Por otra parte, el hecho mismo de la objetivación de la cultura es para Benjamin, y nuevamente se observa aquí la perspectiva histórico-materialista, un acto de barbarie que documenta las relaciones de clase y de dominación, no desde la perspectiva de la subjetividad anclada al sujeto individual, sino desde la del colectivo.

Así, a diferencia de Simmel, que con el estallido de la Primera Guerra Mundial vislumbra un quiebre de la dinámica entre las exteriorizaciones de lo humano y la interioridad subjetiva, Benjamin analiza esta dinámica a partir de la experiencia revolucionaria rusa y el ascenso del nazismo en Alemania (GS VII/2, p. 666). Este análisis se arraiga en una lectura política fundada en elementos utópicos que responden a una concepción materialista antropológica alejada del pensamiento de Simmel.

Cabe destacar que, a diferencia de Simmel, por cuestiones evidentes de recepción histórica, Benjamin llega a conocer los escritos tempranos de Marx *Sobre la cuestión judía* y los *Manuscritos económico-filosóficos*, y retoma de ellos la crítica al derecho liberal y a la consecuente concepción humanista liberal, tal como aparece¹⁶ en el estudio sobre Karl Kraus y en citas de *Das Passagen-Werk*. Piensa entonces el proceso de construcción de la cultura desde la perspectiva de los movimientos políticos revolucionarios. El eje de su análisis, en este sentido, no es el sujeto individual sino el sujeto colectivo y su dinámica política en la historia. Aquello que en Simmel aparece como cultura subjetiva se encuentra en Benjamin en última instancia referido a la dinámica del sujeto colectivo y su corporalidad.

¹⁶ Benjamin es crítico del concepto de libertad tempranamente, como se observa en las reflexiones “Sobre el programa de una filosofía venidera” en donde sostiene, en 1917, que “con un concepto nuevo de conocimiento experimentaremos el replanteamiento decisivo, no solo del concepto de experiencia sino también del de la libertad” (Benjamin, 1991, p. 81, la trad. ha sido corregida). En su ensayo sobre el surrealismo de 1929, también indica la relevancia intelectual de reconocer lo que denomina una crisis “del concepto humanista de la libertad” (Benjamin, 1999, p. 44).

Conclusiones: las utopías de la primera y la segunda naturaleza

La distancia definitiva que se encuentra en la base de las filosofías de Simmel y Benjamin está dada por la presencia del componente utópico en la concepción política benjaminiana. En el contexto de producción de su proyecto sobre los pasajes, Benjamin recupera la idea, presente en el joven Marx, de que lo humano se vincula a la proyección de deseos de emancipación y transformación, a la proyección político-redentora. De hecho, una frase de una carta a Ruge de 1843 se encuentra citada como epígrafe en el *Konvolut N* de *Das Passagen-Werk* cuyo tema es “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”.¹⁷ El movimiento de exteriorización subjetiva produce y es producido por deseos y plasmaciones desiderativas que no solamente se materializan en formas que se independizan y enfrentan a esa subjetividad que les da origen, en un movimiento trágico, sino que además llevan consigo las formas de un mundo nuevo y un sueño emancipatorio. La tarea crítica sobre la conciencia implica así aquello que dice el joven Marx y que Benjamin cita “despertar al mundo... del sueño sobre sí mismo” (Benjamin, 2005, p. 459). El trabajo sobre las formas del siglo XIX, el estudio sobre los pasajes de París en el que Benjamin se propone revisar la prehistoria del siglo XX, aspiraba a recuperar las configuraciones materiales de esos sueños de la burguesía decimonónica. En este sentido, dos componentes se distancian de la visión simmeliana del proceso de cosificación: por un lado, el de la subjetividad que se pone en juego en el análisis y por otro, la concepción misma del proceso cultural de exteriorización en la modernidad. Como se ha señalado, el sujeto histórico en Benjamin está analizado en términos colectivos, para lo cual Benjamin recurre asistemática y heterodoxamente al concepto de clase marxista. Además, el proceso de exteriorización cultural responde en él a una conciencia que sueña. En ese proceso de la conciencia, se encuentran implicados aspectos utópicos constitutivos de las formaciones objetivas que se materializan en la cultura. Por ello, en el momento de elaborar un análisis de los procesos revolucionarios, Benjamin tiene en cuenta la categoría de “voluntad utópica” para distinguir la doble significación del proceso de la voluntad revolucionaria que posee aspectos vinculados a la primera y a la segunda naturaleza. Estas categorías son marginales en Benjamin y aparecen tan solo como apuntes desechados para el ensayo sobre la obra de arte, pero iluminan y sintetizan aspectos dispersos e implícitos de su fragmentaria teoría sobre los procesos revolucionarios. En un borrador para el ensayo, Benjamin escribe:

Por lo demás, se manifiesta en las revoluciones otra voluntad utópica. Pues existe, junto a la utopía de la segunda naturaleza, una utopía de la primera naturaleza. Aquella se encuentra más cerca de la realización que esta última. Así es que, cuanto más lejos se extiende el desarrollo de la humanidad, tanto más notoriamente retroceden aquellas utopías referentes a la primera naturaleza (y en especial las del cuerpo humano) en favor de aquellas que se relacionan con la sociedad y la técnica. (GS VII/2, p. 665).

¹⁷ La cita de Marx que aparece como epígrafe es la siguiente: “La reforma de la conciencia únicamente consiste en despertar al mundo... del sueño sobre sí mismo” (Benjamin, 2005, p. 459). Evidentemente, el motivo del despertar de la conciencia constituye un eje que Benjamin retoma y resignifica en su proyecto, pero resulta importante recordar que se encuentra también presente, como lo muestra la carta, en el joven Marx.

Aclara también que entiende que las utopías de la primera naturaleza son aquellas vinculadas al amor y la muerte y las de la segunda naturaleza, aquellas relacionadas con lo social y lo técnico (ibíd., p. 666). Benjamin esboza esta hipótesis sobre las revoluciones observando dos procesos históricos concretos: la Revolución rusa y el ascenso del nacionalsocialismo alemán. Su examen pone el acento en el olvido del comunismo soviético de los aspectos vinculados a la utopía de la primera naturaleza: “Por el contrario, uno ve que en Rusia este aspecto de la utopía decrece. En cambio, se une la planificación de la existencia colectiva con una planificación técnica a una escala planetaria abarcadora” (íd.). El fascismo alemán, por su parte, intentó bloquear el problema por medio del *slogan* “Blut und Boden”: la idea de sangre se dirigía en contra de la utopía de la primera naturaleza, reflexiona Benjamin, y la de suelo, en contra de la segunda (íd.).

Con este análisis de los procesos históricos contemporáneos, se observa una distancia cualitativamente divergente en el planteo del proceso de objetivación de la cultura. El fundamento de esta distancia se encuentra en el componente utópico, ausente en el pensamiento simmeliano y de fuerte presencia en la obra tardía de Benjamin. El proceso de objetivación no está concebido a partir del fundamento de la vida sino del ser humano, como ser que produce no solamente objetos sino también sueños. Al concebir en términos políticos ese movimiento de exteriorización, Benjamin se concentra en un sujeto colectivo que crea formas alienadas, pero también deja rastros de aquellos sueños y deseos que en su origen hicieron nacer las formas fosilizadas que se le enfrentan. En este sentido, la dinámica histórica moderna está marcada no por un proceso trágico, sino por las potencialidades utópicas de un tiempo detenido e inminente, a la espera de redención.

Bibliografía

- » Barbisan, L. (2021). Walter Benjamin. En J. Bohr, G. Hartung, H. Koenig, T.-F. Steinbach (eds.), *Simmel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 429-430). Berlín: Metzler.
- » Benjamin, W. (1972-1989). *Gesammelte Schriften* (ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser), 7 tomos. Fráncfort del Meno: Suhrkamp. [=GS]
- » Benjamin, W. (1991). Sobre el programa de la filosofía venidera. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (trad. de R. Blatt) (pp. 75-84). Madrid: Taurus.
- » Benjamin, W. (1978). *Briefe I*. (ed. de Th. W. Adorno y G. Scholem). Fráncfort del Meno: Suhrkamp. [=Br]
- » Benjamin, W. (1999). El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea. En *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I* (trad. de J. Aguirre) (pp. 41-62). Madrid: Taurus.
- » Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes* (trad. de L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero). Madrid: Akal.
- » Benjamin, W. (2007a). Experiencia. En *Obras libro II/vol. I* (trad. de J. Navarro Pérez) (pp. 54-56). Madrid: Abada.
- » Benjamin, W. (2007b). Karl Kraus. En –, *Obras libro II/vol. I* (trad. de J. Navarro Pérez) (pp. 341-376). Madrid: Abada.
- » Benjamin, W. (2017). Contra una obra maestra. Sobre *El poeta como líder en el clasicismo alemán*, de Max Kommerell. En *La tarea del crítico* (trad. de A. Magnus) (pp. 133-143). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- » Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. (trad. de N. Rabotnikof). Madrid: La balsa de la Medusa.
- » Eiland, H.; Jennings, M. W. (2014). *Walter Benjamin: A Critical Life*. Harvard University Press.
- » Fitzi, G. (2019). *The Challenge of Modernity. Simmel's Sociological Theory*. Nueva York: Routledge.
- » Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin* (trad. de C. Manzano). Madrid: La balsa de la Medusa.
- » Marx, K. (1982). Sobre la cuestión judía. En *Escritos de juventud* (trad. de W. Roces) (pp. 463-490). México: Fondo de Cultura Económica.
- » Mele, V. (2021). Georg Simmel and Critical Theory. En G. Fitzi (ed.), *The Routledge International Handbook of Simmel Studies* (pp. 261-275). Nueva York: Routledge.
- » Meyer, I. (2021). Philosophy of Art. En G. Fitzi (ed.), *The Routledge International Handbook of Simmel Studies* (pp. 184-195). Nueva York: Routledge.
- » Oelmann, U. (2011) The George Circle: From *Künstlergesellschaft* to *Lebensgemeinschaft*. En M. S. Lane; M. A. Ruehl (eds.), *A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle* (pp. 25-36). Rochester: Camden House.
- » Simmel, G. (1986). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (trad. de S. Mas) (pp. 247-261). Barcelona: Península.

- » Symons, S. (2017). *More than life: Georg Simmel and Walter Benjamin on art*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- » Thouard, D. (2021). Vergesellschaftung und Individualisierung. En J. Bohr; G. Hartung; H. Koenig y T. F. Steinbach (eds.) *Simmel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 121-129). Berlín: Metzler.