

ADORNO Y BENJAMIN: UNA CORRESPONDENCIA A MEDIANOCHE EN EL SIGLO

La correspondencia entre Adorno y Benjamin constituye un documento precioso sobre una época tan cercana –cuando Europa ardía en medio de guerras y revoluciones, de dictaduras y genocidios– y que sin embargo parece estar a años luz de la nuestra. Un periodo trastornado y trágico que ha dejado huellas evidentes en algunos de sus aforismos: aquel de Adorno, en *Dialektik der Aufklärung*, donde indicaba la tendencia de la racionalidad occidental a volverse totalitaria, y el de Benjamin, en sus tesis “Sobre el concepto de la historia”, donde escribía que todo documento de cultura es a la vez un documento de barbarie.¹ Esta correspondencia es el espejo fiel de tal constatación dialéctica. Se

¹ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer – *La dialectique de la raison*, Gallimard, París, 1974, p. 24 (Cast. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 1994); Walter Benjamin, “Sur le concept d’histoire”, *Oeuvres III*, Folio-Gallimard, París, 2000,

presta a lecturas múltiples y nadie se queda con hambre en este yacimiento de ideas, de evocaciones, de anotaciones críticas sobre la cultura, el arte y la historia. Puede leérsela como una ventana abierta hacia los talleres de pensamiento de dos filósofos que han marcado el siglo XX, como un documento precioso de la cultura alemana en vísperas del diluvio que sumergiría a Europa, o aun como un testimonio emocionante de la grandeza y la miseria del exilio judeo-alemán frente al nazismo. Se puede leer en fin —y esta lectura no es necesariamente la menos compleja— como la historia de una amistad intelectual anudada y reforzada a lo largo de las cartas, en otras palabras, como el relato del encuentro, del diálogo, de la afinidad y de las incomprensiones que unen y separan al mismo tiempo a dos grandes espíritus. Lejos de ser incompatibles, estos itinerarios de lectura se cruzan constantemente, dado que tocan aspectos íntimamente ligados, mezclados entre ellos, y a menudo imposibles de separarlos. Hay que tratar de enlazar los hilos de esta amistad.² Una época cercana y lejana

p. 433 (Cast. "Tesis de la filosofía de la historia", *Angelus Novus*, Edhasa, 1971).

² Para una reconstrucción útil del debate entre Adorno y Benjamin, cf. Richard Wolin, *Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption*, University of California Press, Berkeley, 1994, cap. 6 ("The Adorno-Benjamin Dispute"), pp. 163-212; y Eugene Lunn, *Marxism and Modernism. An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*, Verso, Londres, 1985, section III ("Benjamin and Adorno"), pp. 149-279.

a la vez. Cercana, porque sólo en el curso de estos últimos veinte años la mayoría de los amigos y colaboradores de Benjamin —de Gershom Scholem a Leo Löwenthal, de Pierre Missac a Hans Mayer— han desaparecido, no sin haber hablado copiosamente de él, y muy numerosos son aún hoy, sobre todo en Alemania, los antiguos discípulos de Adorno. Lejana, muy lejana por razones que van más allá de la constatación evidente de que la Europa dominada por Hitler y los fascismos pertenecen a un pasado caduco, tragado. Lejana también por el estilo y las modalidades mismas de esta correspondencia, que es testigo de un placer por la comunicación epistolar entonces habitual —cuando el teléfono tenía una difusión aún limitada, e Internet no existía ni siquiera en la ciencia ficción— y hoy ampliamente desaparecido.

Adorno nos dice que Benjamin alimentaba una verdadera pasión por las cartas, actividad a la cual le dedicaba mucho tiempo. El acto de escribir le procuraba un placer del que no podía privarse y que cultivaba como un arte, cuidadosamente sustentado en los detalles mínimos. Infrecuentes son sus cartas escritas a máquina y sus páginas manuscritas saltan a la vista por la caligrafía cuidada, con sus caracteres finos y regulares, y por el cuidado extremo de la forma que hace de cada página un todo armonioso. Parece que él atribuía una gran importancia al apoyo y que, incluso en el exilio, su amigo de infancia Alfred Cohn seguía proporcio-

nándole una cierta calidad de papel. Los hábitos —Adorno formula la hipótesis de la influencia de Stefan George que le había enseñado “el modelo del ritual”—³ superan las normas corrientes para las generaciones intelectuales de entreguerras. Interpretando el estilo epistolar de Benjamin a la luz de su teoría del *Trauerspiel*, el drama barroco alemán, Adorno escribe que “las cartas eran para él grabados de historia natural, eso que sobrevive a la muerte”.⁴ En cuanto a Adorno, casi siempre mecanografiaba sus cartas, agregando a menudo correcciones a mano. Hay allí, sin duda, un síntoma. El perdonavidas despiadado de la sociedad administrada y de la reificación universal —el reverso dialéctico de la *Aufklärung*— siempre logra, a pesar de todo, acomodarse con los apremios de la sociedad de masa. Se instaló de manera bastante confortable en Estados Unidos —donde es dudoso que Benjamin alguna vez hubiese podido aclimatarse— iniciando en seguida una colaboración con la radio, que sin embargo era a su manera de ver una expresión de una tendencia histórica a la “regresión de la escucha”. Una foto de los años sesenta, época en la que tomó la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales de regreso en Alemania, nos lo muestra en su oficina, hablando por te-

³Theodor W. Adorno, “Benjamin, l'épistolier”, *Sur Walter Benjamin*, Alia, París, 1999, p. 55 (en lo sucesivo citado como *SWB*).

⁴*Ibid.*, p. 57.

léfono como un banal jefe de empresa.⁵ Sería de lo más difícil imaginarse a Benjamin en tal postura. Ciertamente, los tiempos no eran los mismos. Eso sin duda es lo que explica la fascinación que ejercía sobre Adorno la escritura de Benjamin, al punto que evocará sus cartas, varios años después de su muerte, como una marca arqueológica, como la secuela preciosa de una era perimida. Una fascinación en la cual se mezclaban, sin duda, tanto su apego a la memoria del amigo desaparecido como su nostalgia romántica por una forma clásica de la comunicación que él mismo no estaba en condiciones de perpetuar.

Esta correspondencia concierne esencialmente a los años de exilio. Para el período de Weimar, sólo quedan las cartas de Benjamin. Las de Adorno, que quedaron en Berlín en 1933, en el momento de la partida de su destinatario a París, se perdieron. Los dos filósofos se encontraron en Alemania en varias ocasiones, en Francfort y en Berlín, así como también en Königstein, cerca de la capital prusiana, donde mantuvieron, en 1929, "interminables conversaciones" respecto del *Libro de los pasajes*, cuyo proyecto Benjamin acababa de elaborar. Sus cartas de ese período apuntaban más a mantener los contactos que a desarrollar un diálogo, que podía

⁵ Ver esta foto en Hartmut Scheible, *Theodor W. Adorno*, Rowohlt, Hamburgo, 1989, p. 135.

tener lugar en encuentros bastante frecuentes. Adorno se inspiró ampliamente, en su tesis de habilitación sobre Kierkegaard, en el método epistemológico enunciado por Benjamin en su introducción al *Drama barroco alemán*. En cuanto a Benjamin, debía dedicar a este trabajo un informe muy elogioso, cuando fuera publicado en 1933 bajo el título *Kierkegaard. La construcción de la estética*.⁶ “Este libro –así terminaba su artículo– pertenece a la categoría de esas raras primeras obras en las cuales un pensamiento alado se eleva en el núcleo de la crítica”.⁷ Durante los años de Weimar, Adorno y Benjamin habían echado los cimientos de un diálogo que debía desarrollarse fuera de Alemania. A partir de 1934, su correspondencia se volvió más asidua y se enriqueció con un intercambio intelectual intenso de manera extrema. El exilio es, de alguna manera, el que los acercó y quien consolidó su comunidad de pensamiento, tanto más fuerte en cuanto compartían una misma condición de *outsiders*. Sus cartas se volvieron el lugar de un debate en lo sucesivo imposible en Alemania, *ersatz* [alem. sustituto, n. de la t.] de un espacio público aniquilado donde eran analizados y discutidos ma-

⁶ Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, Payot, París, 1995; Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, París, 1985.

⁷ Walter Benjamin “Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus”, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Suhrkamp, Francfort/M, 1987, p. 383.

nuscritos que corrían el riesgo de no ser publicados y que, en el mejor de los casos, aparecían en revistas y con editores confidenciales, sin poder pretender una verdadera recepción ni una verdadera crítica.

Pero en principio, ¿cómo nació la amistad entre Adorno y Benjamin? Su primer encuentro tuvo lugar en Francfort, en 1923, en un lugar tomado por la *intelligentsia* de la ciudad: el café Westend, Opernplatz. En el origen de este encuentro estaba un amigo en común, Siegfried Kracauer, a quien las páginas de esta correspondencia, es lo menos que se puede decir, no hacen justicia, ni tampoco al lugar que tuvo en la cultura alemana de la época ni el rol que jugó en el camino seguido por nuestros dos epistológrafos. Redactor de páginas culturales de la *Frankfurter Zeitung*, el diario alemán más prestigioso de la época de Weimar, Kracauer había sido, en cierto modo, el padre espiritual de Adorno, a quien inició en el estudio de la filosofía desde la adolescencia, durante los años de la Primera Guerra Mundial. Era también amigo de Benjamin, a quien volvió un colaborador regular de su periódico. Pero Kracauer no fue más que un intermediario. Filosofía, crítica literaria, estética, marxismo, teología, cultura de masas son las componentes de una vasta constelación intelectual judeo-alemana de la que Francfort y sobre todo Berlín fueron entonces las capitales y en la cual se inscribe la amistad objeto de este texto.

Una amistad que se consolidará con el correr de los años, pero que nunca fue, hay que precisarlo, la más importante de sus vidas. Prueba de esto es el tono formal y muy respetuoso que adoptan para escribirse durante más de diez años: *Lieber Herr Benjamin*, *Lieber Herr Wiesengrund*. Su diferencia de edad de once años, en el seno de una misma generación intelectual —la de la Primera Guerra Mundial, que en este caso sería sin embargo inapropiado, de llamar *Frontgeneration* [generación del frente, n. de la t.], ya que ni uno ni el otro conocieron las trincheras—, pesaba sin duda de manera nada despreciable en el mantenimiento de la distancia en esta amistad.⁸ Con veinte años de edad, Adorno ocupaba entonces la posición, según sus propias palabras, de “aquel que recibe”.⁹ Él escribirá haber tenido el sentimiento, al encontrar a Benjamin, de descubrir *la* filosofía. Son numerosos los testimonios sobre la fascinación ejercida por la personalidad de Benjamin, su autoridad, el rigor y el poder de convicción de su palabra. Características que marcarán muy pronto, y quizás incluso más, con una buena dosis suplementaria de aris-

⁸ Sobre la generación intelectual de Adorno y Benjamin, cf. Detlev Peukert, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne*, Suhrkamp, Francfort/M, 1987, pp. 26-30, y E. Traverso, “Les juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles”, *Revue germanique internationale*, 5/1996, pp. 15-30.

⁹ Th. W. Adorno, “Souvenirs”, *SWB*, p. 68.

tocratismo altanero, la personalidad de Adorno. Tratamos de imaginar su conversación en el café Westend, acompañada por Kracauer, aquel que pasaba inevitablemente, y que siempre ha tenido gran dificultad para expresarse por causa de su tartamudez.

Unos años antes de este encuentro, Kracauer había escrito, inspirado en su afección por el joven Adorno, un ensayo notable sobre la amistad cuya esencia captaba en "la consonancia de las personalidades", y de la que evocaba una de las formas posibles en "el amor erótico espiritualizado" (*durchgeistigte Sinnenliebe*).¹⁰ En este mismo año 1923, Adorno escribía a Leo Löwenthal, después de haber leído *Las afinidades electivas* de Goethe, que él se sentía "en unión espiritual con Friedel" (Friedel era el diminutivo de Siegfried Kracauer).¹¹ Ciertamente, su amistad con Benjamin era entonces de otro orden, igual que para este último, el encuentro con Adorno no marcó un giro en su vida y en su camino interior comparable a su acercamiento, unos años antes, con Gershom Scholem,

¹⁰ Siegfried Kracauer, "Über die Freundschaft", *Schriften*, 5.1. Aufsätze 1915-1926, Suhrkamp, Francfort/M, 1990, p. 37.

¹¹ Citado en Leo Löwenthal, "Erinnerung an Theodor W. Adorno", *Schriften* 4. Judaica, Vorträge, Briefe, Suhrkamp, Francfort/M, 1984, p. 78. Sobre la amistad atormentada entre Adorno y Kracauer, cf. Enzo Traverso, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, La Découverte, París, 1994.

que se aprestaba a emigrar a Palestina y que permanecerá en lo sucesivo como su mejor amigo y su primer interlocutor. Incluso cuando comenzaron a llamarse por sus nombres de pila —*Lieber Walter, Lieber Teddie*— después de un encuentro en París en octubre de 1936, Adorno y Benjamin siguieron tratándose de usted. En resumen, durante largos años su correspondencia guardará un carácter un poco formal, estirado. Ciertamente, es la marca de una época y de convenciones propias de cierto medio social, pero también de una distancia que ellos no tenían frente a otros interlocutores. Es impresionante constatar, en cambio, la familiaridad, se diría incluso la gran intimidad que revela la correspondencia entre Benjamin y Gretel Karplus, la mujer de Adorno, que Walter había conocido en Berlín en medio de los años veinte y que debía ayudarle (incluso en el plano financiero) en el curso de la década siguiente. Ellos se tuteaban y se llamaban por sus apodos, Detlef y Felizitas, dirigiéndose a veces notas llenas de afecto y de simpatía que el lector actual no podría evitar leerlas como “transgresiones” a los cánones estéticos postulados por Adorno. En 1938, cuando la pareja Adorno se instaló en Nueva York y el equipo del Instituto de Investigaciones Sociales consideró la posibilidad de hacer emigrar a Benjamin del otro lado del Atlántico, Gretel trataba de animarlo al describirle el carácter “surrealista” de la metrópolis americana, donde a final de cuentas él podría sentirse

en casa tanto como entre sus "arcadas" parisinas.¹² Por su parte, Detlef escribía a Felizitas que había visto por vez primera a Katharine Hepburn y estaba impresionado por su gran parecido.¹³ En resumidas cuentas, el lugar limitado del humor en su amistad con Theodor no le autorizaba el atrevimiento de felicitar al crítico inflexible de la cultura de masas de compartir su vida con una belleza hollywoodense.

Esta "distancia", que disminuye indiscutiblemente en el curso de los años, sin desaparecer completamente sin embargo, se mantenía debido a una relación paradójica: Adorno, el más joven, "aquel que recibe", se ubicó rápidamente, desde 1933, en una posición de superioridad tanto material como, podríamos decir, "institucional". Los años veinte y treinta habían visto surgir la obra de Benjamin, de su teoría de la alegoría en *Los orígenes del drama barroco alemán* a los aforismos de *Dirección única*, de su reflexión sobre la pérdida del aura de la obra de arte bajo el capitalismo industrial a sus tesis de la filosofía de la historia, de sus críticas literarias a su proyecto inacabado sobre París en el siglo XIX.

¹² Carta de Gretel Adorno a Walter Benjamin del 7 de marzo de 1938, en Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Francfort/M, Suhrkamp, 1994, p. 314 (en lo que sigue citado como *ABB*).

¹³ Walter Benjamin, *Correspondance*, Aubier-Montaigne, París, 1979, t. II, p. 258.

La obra de Adorno apenas comenzaba a tomar forma en esa época —despunta sólo en la posguerra— y no habría que olvidar, leyendo las páginas de esta correspondencia, que han sido escritas por un lado por el autor del *Passagen-Werk* y por otro, por el futuro autor de *Minima Moralia* (1951), de *Dialéctica negativa* (1966) y de una *Teoría estética* también inacabada (1970). En el momento de la muerte de Benjamin, en 1940, Adorno sólo había escrito un libro sobre Kierkegaard y algunos ensayos notables de crítica musical. Algunos de estos trabajos debían mucho a la reflexión teórica del autor de *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, algo que por lo demás Adorno reconocía. Si Benjamin era para él una fuente inspiradora, sería exagerado afirmar lo inverso. En el curso de las cartas, Adorno se revela como un lector atento de los escritos de Benjamin, extremadamente fino y penetrante, al punto de imponerse a sus ojos como un crítico privilegiado y en muchos aspectos irremplazable, pero ciertamente no como un inspirador.

La paradoja reside en el hecho de que “aquel que recibe” no se acomodaba para nada en esta postura, ni tampoco aquella, rápidamente adquirida, de crítico fraternal y riguroso, para adoptar la del mediador indispensable; por momentos, de manera indirecta, la del amigo mecenas, y a veces inclusive la más detestable, la de censor. ¿Cuáles son los arcanos dialécticos de una relación tan

fundamentalmente desigual, donde la primacía intelectual de Benjamin se volvía indisociable de su subordinación material, con todas las consecuencias que inevitablemente se desprenden de esto? ¿Cómo ocurrió que “aquel que recibe” haya podido transformarse en juez, en el que decide, aquel cuya opinión e influencia determinaban el porvenir, en aquel cuyas cartas eran esperadas con palpitations porque podían anunciar la salvación o la catástrofe? Sería sin duda injusto atribuir esta paradoja a una estrategia de dominación conscientemente perseguida por Adorno. Esta relación con rodeos se debía sobre todo a una situación objetiva, creada por un contexto histórico que ellos no habían elegido: el ascenso del nazismo al poder en 1933. Los apremios materiales y psicológicos que se desprendían de esto se impusieron en esta amistad transformándola, reforzándola y remodelándola sobre la base de una nueva “jerarquía”. Sin embargo, da la impresión, que si bien Adorno no hubiera creado una situación tal, se instaló confortablemente en ella. Para tomar la medida de esta metamorfosis, basta comparar la carta de Benjamin fechada el 17 de julio de 1931 con las de los años 1938-1940. En la primera, él expresaba, a la vez con elegancia y firmeza, su resentimiento por el uso desenvuelto que su amigo había hecho de sus propias ideas sin citar la fuente, en ocasión de su curso inaugural en la universidad de Francfort. Lo conminaba educadamente a reme-

diar este olvido en el momento de la publicación del texto y seguidamente aceptará la proposición de una dedicatoria a guisa de resarcimiento.¹⁴ Una seguridad tal sería inimaginable en las cartas de 1938-1940, donde el tono mucho más amigable e íntimo esconde a menudo el temor de expresarse con juicios susceptibles de ser mal interpretados y en las cuales, en todo caso, se cuidaba bien de criticar los trabajos de su corresponsal.

Tratemos de sondear este vuelco paradójico de los roles. Se trataba, ante todo, de una separación en sus condiciones materiales de existencia. Ambos provenían de la burguesía judeo-alemana: Adorno era el hijo de un gran comerciante de vinos de Francfort (su madre, de origen corso y genovés, era católica), Benjamin era hijo de un vendedor de arte en Berlín.¹⁵ Ambos debieron enfrentarse a la hostilidad y al conservadurismo de la universidad alemana donde siempre reinó un antisemitismo larvado. Benjamin rápidamente debió renunciar a su carrera universitaria; apoyado por Paul Tillich, Adorno obtuvo muy joven su status de *Privatdozent*, es decir, de docente no titular y no retribuido, que

¹⁴ ABB, p. 18.

¹⁵ Para un perfil de Adorno, cf. Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Francfort/M, Fischer, 2003, y Stefan Müller-Doohm, *Adorno. Eine Biographie*, Francfort/M, Suhrkamp, 2003. Sobre Benjamin, cf. Bernd Witte, *Walter Benjamin. Une biographie*, Cerf, París, 1988, y Momme Brodersen, *Walter Benjamin. A Biography*, Verso, Londres, 1996.

era la posición académica más elevada a la cual, fuera de algunas raras excepciones, podía aspirar un intelectual judío que trabajaba en las ciencias humanas. Pero Adorno pudo beneficiarse ampliamente del apoyo financiero de su familia, al menos hasta 1938, mientras que Benjamin debió aprender a ganarse la vida como crítico literario desde la muerte de su padre en 1926, que nunca dejó de considerar una verdadera maldición. A partir de 1933 se encontró exiliado en París, privado de medios, obligado a contar con la asistencia esporádica de algunas instituciones judías (como la Alliance Israélite Universelle), con la ayuda de algunos amigos y largas estancias junto a su exmujer, Dora, en San Remo, o en casa de Bertolt Brecht, en Dinamarca. Desde 1937, la pequeña beca de ochenta dólares que le otorgaba el Instituto de Investigaciones Sociales, en lo sucesivo instalado en Ginebra y poco después en Nueva York, al lado de la Universidad de Columbia, bajo la dirección de Max Horkheimer, se había vuelto para él una condición esencial de supervivencia. Adorno había iniciado su colaboración con el Instituto en 1934 y sólo se volvió miembro efectivo en la primavera de 1938 en el momento de su instalación en Nueva York, pero rápidamente se impuso, gracias a su relación privilegiada con Horkheimer, como el mediador habitual entre este último, director científico y financiero del Instituto, y Benjamin. Era Adorno quien abogaba por la causa de Benjamin

ante Horkheimer, quien solicitaba y luego organizaba el encuentro de ellos en París, quien informaba a Benjamin acerca de la intención del Instituto de apoyar su proyecto de investigación sobre París en el siglo XIX, además de favorecer su emigración a Estados Unidos. Finalmente fue él, quien, desde el principio de la guerra, y sobre todo después de la derrota francesa en 1940, desplegó esfuerzos considerables para tratar de salvar a su amigo que se quedó en Europa. En resumen, la historia de su relación es la crónica de la dependencia creciente de uno respecto del otro. En una carta a Scholem de febrero de 1935, Benjamin evoca, por una vaga alusión al *Proceso* de Kafka, "el Instituto de Ginebra en el desván del cual [...] se extravía el hilo tan fatigado de mi existencia".¹⁶ En otra carta de marzo de 1939, después de que su ensayo sobre Baudelaire, severamente criticado por Adorno, haya sido rechazado por la revista del Instituto, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, hizo partícipe a su amigo de Jerusalén, "el corazón extremadamente pesado", de su temor de que Horkheimer pudiese decidir cortar sus subvenciones,¹⁷ dejando escuchar las consecuencias catastróficas que una elección tal implicaría para su vida y su

¹⁶ Walter Benjamin, Gershom Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1980, p. 188 (en lo siguiente citado como *BSB*) [Trad. cast. *Correspondencia 1933-1940*, Taurus, 1987].

¹⁷ *BSB*, p. 300.

trabajo. En un ensayo de 1968, Hannah Arendt, que frecuentaba asiduamente a Benjamin en París durante sus años de exilio, recordó el “golpe” que fue para él darse cuenta de que su colaboración con el Instituto podía cesar. Ella ciertamente exageraba al ubicar la relación de Benjamin con Adorno bajo el signo del “miedo”, un miedo debido tanto a la timidez como a la “dependencia” del primero frente al segundo, pero su señalamiento —sin duda fundado más en el conocimiento de ambos hombres que sobre su correspondencia, entonces aún ampliamente inédita— captaba sin embargo el aspecto más problemático de su amistad.¹⁸

Esta correspondencia es así el relato de un exilio que no fue vivido de la misma manera por los dos autores. Benjamin fue uno de los primeros en aban-

¹⁸ Hannah Arendt, “Walter Benjamin 1892-1940”, en *Vies politiques*, Gallimard, París, 1974, pp. 263-265. Si esta hipótesis de H. Arendt estaba sin duda inspirada por su antipatía extrema respecto de Adorno (“¡Ese no puede poner los pies en nuestra casa!” le debió declarar ella a Günther Stern, su esposo en aquel entonces, después de su primer encuentro con el filósofo alemán [Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Calmann Lévy, París, 1999, p. 101]), no obstante ella tiene el mérito de subrayar los aspectos problemáticos de la relación Adorno-Benjamin. Los aspectos problemáticos, que en cambio Rainer Rochlitz querría ignorar reduciéndolos simplemente a “episodios de una crítica recurrente por la cual el mejor discípulo de Benjamin insta a su maestro a estar a la altura de sus promesas” (cf. R. Rochlitz “Le meilleur disciple de Walter

donar Alemania en 1933; desde mediados de marzo ya estaba instalado en París. Sus cartas a Scholem (y más aún aquellas escritas por este último, en Jerusalén) revelan una toma de conciencia extremadamente precoz y aguda del “alcance histórico mundial” del giro que acababa de producirse.¹⁹ En tanto crítico literario judío, conocido por su orientación política de izquierda, Benjamin se percató rápidamente que toda posibilidad de trabajo para la prensa o la radio —sus principales fuentes de ingreso desde hacía años— se agotaría pronto. Si el hecho de no haberse adherido jamás al partido comunista lo protegía de la amenaza de un arresto inmediato, sabía que su carrera de crítico estaba terminada en Alemania. Todos sus contratos habían sido anulados. El 28 de febrero, le escribía a Scholem que “el aire ya no se puede respirar” en Berlín y que él debía hacer frente a un verdadero “estrangulamiento [...] económico”.²⁰ Su hermano Georg, dirigente comunista, igual que el hermano de Gershom, Werner, antiguo diputado y animador de la oposición trotskista alemana, habían sido detenidos y torturados. Ellos serán deportados y morirán en los campos nazis. En abril, Scholem tomaba nota de la “catástrofe” y hacía ya

Benjamin”, *Critique*, 1996, n° 593, p. 834). Si la amistad y la admiración de Adorno por Benjamin son indiscutibles, sin duda es exagerado afirmar que él se consideraba su “discípulo”.

¹⁹ *BSB*, p. 55.

²⁰ *BSB*, p. 38.

el paralelo entre el desmoronamiento del movimiento obrero y el fin del judaísmo alemán.²¹ “La emancipación de los judíos se presenta bajo una nueva luz”.²² ¿Habría que sorprenderse, al leer en un *curriculum vitae* que este último escribirá en el exilio, en su pedido de visa para Estados Unidos, que su recorrido intelectual se dividía “de manera completamente evidente en dos períodos: antes y después de 1933”?²³ Después de la “puesta en cintura” de la cultura alemana hecha por el ministro de Propaganda, Joseph Goebbels, Benjamin debió abandonar un país donde no había ningún lugar para él. Su carácter de intelectual “sin partido” bajo la República de Weimar contribuyó sin duda a acentuar su aislamiento en la emigración, donde se encontraba en gran manera cortado de las redes de acogida del antifascismo alemán. “La vida entre los emigrados —escribía a Scholem en diciembre de 1933— es insoportable, una vida solitaria no es más tolerable y es imposible vivir entre los franceses. No queda más que el trabajo, pero nada lo amenaza más que distinguirlo tan claramente como el único recurso interior”.²⁴ El nombre de Benjamin no figura en la lista tan henchida

²¹ BSB, pp. 55-56.

²² BSB, p. 59.

²³ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, p. 227; M. Brodersen, *Walter Benjamin, op. cit.*, p. 204.

²⁴ BSB, p. 119. Ver sobre este tema Ingrid Scheurmann, “Un Allemand en France. L'exil de Walter Benjamin 1933-

de los participantes en el Congreso Internacional por la Defensa de la Cultura, el primer gran encuentro de la *intelligentsia* antifascista que se llevó a cabo en París en 1935.

El exilio privaba a Benjamin de toda base económica que fuese algo sólida, hundiéndolo en la precariedad más grande. Pronto él no podrá publicar nada más, ni siquiera bajo seudónimo (durante un tiempo firmaba bajo el nombre de Detlef Holz). Su *Infancia en Berlín* no será más editada en vida; *Deutsche Menschen*, una colección de cartas de clásicos alemanes que editó en Suiza, en 1936, tuvo un impacto muy limitado y el porvenir de su gran proyecto, el *Libro de los pasajes*, quedó dependiendo de los cambios de humor del director del Instituto de Investigaciones Sociales. En enero de 1940, dirigía a Scholem un estado de las cosas que era a la vez una descripción de la situación mundial y un balance exacto de sus años de exilio: "El porvenir [...] es tan incierto que la mínima línea que podemos publicar hoy es una victoria arrancada a las potencias de las tinieblas".²⁵ Su biblioteca, que él había enriquecido con el correr de los años con una verdadera pasión de coleccionista, como una obra de arte, había quedado en Berlín; recuperó sólo una parte en París, vía Dinamarca, para ser

1940", en Ingrid y Conrad Scheurmann (eds.), *Pour Walter Benjamin*, AsKI, Inter Naciones, Bonn, 1994, pp. 248-264.

²⁵ BSB, p. 316.

obligado a abandonarla otra vez durante la ocupación alemana.²⁶ Entre 1933 y 1940, cambió de vivienda muchas veces en la capital francesa, sobre todo debido a sus dificultades para pagar la renta.

Adorno, en cambio, no se consideró como un exiliado en el sentido propio del término sino a partir de 1938, en el momento de su partida a Nueva York.²⁷ Ciertamente, la llegada de Hitler al poder ponía fin a sus ambiciones académicas en Alemania, pero el hecho de no figurar en las listas de la *jüdische Gemeinde* (había sido bautizado católico, la religión de su madre, luego inscrito en la comunidad protestante) y los medios considerables de su familia le ahorraron el “estrangulamiento económico” descrito por Benjamin en sus cartas. Él pudo así ser admitido en calidad de “*advanced student*” en el Merton College de Oxford, en la perspectiva de iniciar una carrera universitaria en Inglaterra. Un proyecto que no le atraía en absoluto y que abandonará unos años más tarde, a principios de 1938, cuando fue llamado por Horkheimer a Nueva York para trabajar junto al Instituto de Investigaciones Sociales. Entre 1933 y 1938, Adorno se desplazaba regularmente entre Oxford y

²⁶ Sobre las vicisitudes de esta biblioteca, cf. el prefacio de Jennifer Allen a: W. Benjamin, *Je déballe ma bibliothèque*, Rivages, París, 2000.

²⁷ Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Free Press, Nueva York, 1977, p. 137.

Francfort, donde residían su madre y su tía, una cantante y una pianista profesionales que lo habían orientado hacia la música, y por las que tenía un gran afecto (del que la correspondencia con Benjamin es testigo). Sin duda esta libertad de movimiento y esta soltura económica permitieron a Adorno no resentir como un “golpe” el giro de 1933. No se explicaría de otro modo la ingenuidad con que aconsejaba a Benjamin, en una carta de abril de 1934, inscribirse en la *Reichsschrifttumskammer*, la Asociación de Escritores del Reich creada un año antes por Goebbels, cuyo estatuto no contenía aún un “*Arierparagraph*”.²⁸ Está de más decir que Benjamin no seguirá su consejo y que su propia solicitud será rechazada al año siguiente. No se explicaría de otro modo su artículo —esta vez verdaderamente indecente— aparecido en *Die Musik*, en junio de 1934: una crítica elogiosa dedicada a una obra del compositor Herbert Mützel inspirada en una colección de poemas del dirigente nazi Baldur von Schirach. Adorno saludaba en ella la aparición de “la imagen de un nuevo romanticismo [...] quizás análogo al que Goebbels ha denominado el ‘realismo romántico’”.²⁹ Guardando memoria de este texto —que él reconocerá más tarde como

²⁸ *ABB*, p. 53.

²⁹ Th. W. Adorno, informe de la obra de Herbert Mützel, “Die Fahne der Verfolgten. Ein Zyklus für Männerchor nach dem gleichnamigen Gedichtband von Baldur von Schirach”, *Die Musik*, junio de 1934, p. 712, citado en Rolf Wiggershaus,

un error— se puede apreciar mejor el aplomo con el cual demolió en 1937, en sus cartas a Benjamin, el magnífico libro de Siegfried Kracauer sobre Jakob Offenbach, una obra “vergonzosa” en la cual él descubría miras comerciales, un carácter “apolo-gético” y la marca certera del “resentimiento del emigrado”.³⁰ Para él era evidente que, después de tal crimen, el Instituto debía modificar sus relaciones con Kracauer, de quien ya había rechazado una contribución. En pocas palabras, Adorno no parecía conocer las angustias de la emigración. Su correspondencia con Benjamin sólo guarda una huella de esto, en 1936, un año después de la entrada en vigor de las leyes de Nuremberg, cuando le pide que se informe, con insistencia y discreción a la vez, sobre la posibilidad de naturalizarse él mismo francés haciendo valer el origen corso de su madre³¹ (proyecto que debía fracasar, así como el pedido de naturalización de Benjamin).

A partir de 1939, con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, el Instituto de Nueva York emprendió esfuerzos reales para salvar a Benjamin y este último abandonará sus reticencias de dejar Europa. Durante años, la posibilidad de su emi-

L'École de Francfort. Histoire, développement, signification, Presses Universitaires de France, París, 1993, p. 151.

³⁰ *ABB*, pp. 242-244. El libro en cuestión es S. Kracauer, *Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire*, Le Promeneur, París, 1994.

³¹ *ABB*, p. 198.

gración a América había sido evocada pero nunca se había dado ningún paso en ese sentido. Al respecto, habría que hacer el paralelo entre la correspondencia de Adorno y Benjamin con la que intercambió este último con Scholem a propósito de su eventual emigración a Palestina —posibilidad vislumbrada pero nunca alentada por Scholem, consciente de las dificultades considerables que eso implicaba tanto en el plano material (la universidad de Jerusalén no tenía los medios de contratarlo) como en el plano intelectual (en Palestina, hubiera tenido que abandonar todos sus proyectos iniciados en Europa). Repetidas veces, las cartas de Benjamin fueron tenidas en cuenta por su intención, nunca seriamente realizada, de aprender hebreo e inglés. A partir del verano de 1939 —sobre todo después de la internación de Benjamin, en otoño, en un campo para naturales alemanes, luego su huida de París, al año siguiente, durante la ocupación alemana— sus tentativas de dejar Francia se volverán concretas. El Instituto no escatimó esfuerzos, Adorno renunció a sus vacaciones para seguir las operaciones de salvamento de su amigo, sin resultado. Es muy dudoso que haya podido hacer algo más. Dos exiliados muy cercanos a Benjamin, Arendt y Kracauer, lograrán llegar a Nueva York. Si él no lo consiguió eso no se debía a una falta de ayuda sino a su mala suerte, al azar, a su agotamiento, a su desesperación. Se suicidó en Port Bou, después de haber sido obligado

a retroceder en la frontera española, amenazado con ser entregado a las autoridades francesas (y en consecuencia a la Gestapo), pero sus compañeros de viaje pudieron cruzar la frontera española, alcanzar Lisboa y embarcarse hacia Nueva York. Él no tenía la fuerza para tal periplo, para llegar a un país donde se sentiría como una pieza de museo, "el último de los europeos".³² Su suicidio no fue una renuncia, fue tanto un acto de desesperación como su última protesta contra el fascismo, en el momento en que ninguna alternativa le parecía posible.

Es impresionante constatar el silencio de esta correspondencia acerca de los grandes acontecimientos políticos de la época. Si la conversión de Europa hacia el fascismo, luego la precipitación de la crisis internacional hasta el estallido de la guerra constituyen su telón de fondo, estas no son casi nunca objeto de ningún comentario. No hay reflexiones sobre el proceso de Moscú, como en las conversaciones entre Benjamin y Brecht³³ (salvo una vaga alusión de Adorno a *La révolution trahie* de Trotsky),³⁴ ni informaciones sobre la represión en Alemania, ni apreciaciones sobre la Guerra Civil española y sobre el Frente Popular en Francia ni

³² H. Arendt "Walter Benjamin", *op. cit.*, p. 167.

³³ Walter Benjamin, *Essays sur Bertolt Brecht*, Maspero, París, 1969.

³⁴ *ABB*, p. 329.

tampoco hipótesis después de la firma de los acuerdos de Munich, como en la correspondencia de Benjamin con Scholem o de otros exiliados.³⁵ La razón fundamental de este silencio reside sin duda en el hecho de que ni Adorno ni Benjamin eran analistas políticos, pero ello tiene que ver también, al menos en parte, con su diferencia de apreciación del fascismo. Para Benjamin, el fascismo tomaba una forma histórica y política, la de la Alemania nazi, y constituía una amenaza bien concreta, constantemente recordada, cuando escribía sus tesis "Sobre el concepto de historia", por la máscara de gas que decoraba su estudio, "doblemente desconcertante esta cabeza de muerto con la que los monjes estudiosos adornaban su celda".³⁶ En estas tesis, en las que aparece bajo la imagen metafórica del "Anticristo", el fascismo representa un peligro para la humanidad en su conjunto. Nada sobreviviría a su advenimiento, ni la esperanza de una liberación por venir ni la memoria de los combates perdidos: "Si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán a salvo".³⁷ Adorno, en cambio, to-

³⁵ Por ejemplo W. Benjamin, *Correspondance*, t. II, *op. cit.* p. 224.

³⁶ *Ibid.*, p. 320 (carta a Gretel Adorno).

³⁷ Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *Œuvres III*, *op. cit.*, p. 431. Sobre la identificación del "Anticristo" con las clases dominantes, cf. la puntualización de Rolf Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983, p. 113.

mará conciencia más tardíamente de la ruptura histórica encarnada por el fascismo. No es sino durante la guerra, bajo el impacto del genocidio judío, que percibirá a los regímenes totalitarios como el momento paroxístico de “la autodestrucción de la razón”.³⁸ A partir de 1944, Auschwitz será ubicado duraderamente en el centro de su reflexión y de su obra. Hasta la guerra, sin embargo, el fascismo no era a sus ojos más que la expresión contingente de una tendencia más general hacia la “sociedad administrada” y la reificación de las relaciones humanas: el hecho de uniformizar los modos de vida y de pensamiento, el rechazo de la alteridad, la eliminación de lo “no-idéntico” (*Nichtidentisches*), lo que llamará, en varios de sus escritos, la *ticket mentality*.³⁹ El resultado es que no se encuentra en sus escritos una mínima línea sobre los medios de combatir el fascismo. Nada de comparable con los señalamientos mordaces de Benjamin sobre la política de los partidos comunistas o socialdemócratas a quienes tenía por responsa-

³⁸ Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 14.

³⁹ *Ibid.* p. 215. Ver también Th. W. Adorno, “Types and Syndromes”, en Th. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Harper & Row, Nueva York, 1950, p. 747. Ver sobre este tema E. Traverso, *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Cerf, París, 1997, pp. 137-140 (Trad. cast. Herder).

bles de las derrotas del movimiento obrero. Eso explica su interpretación bastante paradójica del ensayo de Horkheimer sobre "Los judíos y Europa" (1939), en el cual él creía encontrar una confirmación de su propia "enemistad feroz contra el optimismo beato de nuestros líderes de izquierda".⁴⁰ La mirada melancólica que Benjamin echaba sobre la historia no era para nada insensible ante las bifurcaciones del presente, ante la autonomía de lo político como intervención activa y consciente, ante la acción revolucionaria como arte del "tiempo actual" (*Jetztzeit*), cuyo paradigma a su manera de ver seguía siendo Blanqui, con su "resolución de arrancar en el último momento a la humanidad de la catástrofe que la amenaza".⁴¹ Para Adorno, preocupado por conciliar la dialéctica hegeliana con el diagnóstico weberiano de la modernidad, la historia era un movimiento lineal cuyo recorrido se acababa en Occidente, como el Espíritu absoluto de Hegel, pero bajo la forma de una sociedad alienada, de una "jaula de hierro" indestructible, del totalitarismo. El fascismo era omnipresente, invasor y

⁴⁰ W. Benjamin, *Correspondance*, T. II, p. 318 (carta a Horkheimer). Hay que recordar que Scholem no compartía este juicio sobre el texto de Horkheimer (*Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Calmann Lévy, París, 1981, pp. 245-247).

⁴¹ W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Payot, París, 1983, p. 247. Sobre Benjamin como pensador político del "tiempo actual", cf. Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, Plon, París, 1990.

sobre todo consubstancial con la sociedad moderna donde, escribía en 1942 en un ensayo sobre Aldous Huxley, la única utopía aún concebible era la de una "colectivización total", sobre la base de la técnica más avanzada, correspondiente en fin a la "dominación total".⁴²

Los destinos cruzados pero distintos de estos dos corresponsales aclaran las reflexiones más tardías de Adorno sobre los intelectuales en el exilio, escritos en 1944 y publicados luego en *Minima moralia*. La importancia de este pasaje amerita el desvío de una cita:

Todo intelectual en emigración está mutilado, nadie escapa a esto, y hará bien en darse cuenta por sí solo si no quiere tener de manera cruel la experiencia, hasta detrás de las puertas de la estima que se tiene a sí mismo aunque estén bien cerradas. Vive en un medio que sigue siendo para él incomprensible, aun cuando fuese un perfecto entendido tanto en lo que concierne a la circulación automovilística como a las organizaciones sindicales del país; él no deja de errar el camino. Entre la reproducción material de su propia existencia, en las condiciones que son las de la cultura de masas, y el trabajo exigente y concienzudo, hay para él una zanja infranqueable. Su lengua es confiscada, y disecada la dimensión histórica en

⁴² Th. W. Adorno "Aldous Huxley et l'utopie", *Prismes*, Payot, París, 1986, p. 83.

que se alimenta su reflexión. La formación de grupos estables y políticamente organizados, desconfiados respecto de sus propios miembros y hostiles respecto de los otros etiquetados como tales, no hace más que agravar su aislamiento. La parte del producto nacional bruto que les toca a los extranjeros no alcanza, lo que los impulsa a hacerse entre ellos una competencia desesperada, que viene a redoblar la competencia general. De todo eso, cada individuo llevará los estigmas. Aquel que escapa a la humillación de una puesta en cintura inmediata lleva el estigma personal de este privilegio, y la existencia que es la suya en el seno del proceso de reproducción de la sociedad aparece fantasmagórica e irreal. Las relaciones que los exiliados tienen entre ellos están envenenadas, mucho más aún que aquellas que existen entre los autóctonos. La medida de todas las cosas está alterada y las perspectivas son falseadas. La vida privada toma una importancia desproporcionada, se vuelve febril e invasora, precisamente porque habiendo propiamente ella no existe más, y porque intenta desesperadamente probar que aún existe. La vida pública toma el cariz de un juramento de fidelidad para con el conformismo.⁴³

Hay en estas palabras, con toda seguridad, una parte de testimonio: con la vara de una mirada retrospectiva, el exilio no está falto de nobleza, pero es padecido por el emigrado como una pérdida y

⁴³ Th. W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Payot, París, 1991, pp. 29-30.

una "mutilación" irreparables. Sólo Kracauer, en 1938, será capaz de hacer un elogio del emigrado como figura "extra-territorial".⁴⁴ Muy pocos exiliados, en París, en Praga, en Londres o en Nueva York tendrán el sentimiento de enriquecerse con los privilegios epistemológicos del "extranjero" descritos a principios de siglo por Georg Simmel.⁴⁵ El exilio es triste y miserable para aquellos que lo viven.

Entonces otra parte de testimonio: no es difícil captar un rasgo autobiográfico en la afirmación de Adorno según la cual la lengua del exiliado es "confiscada". Orgulloso de escribir en una lengua "intraducible" que merecía bien la definición dada por Arthur Lovejoy: un "pathos metafísico de la obscuridad",⁴⁶ Adorno no hubiera podido aceptar nunca, como Herbert Marcuse o Hannah Arendt, trocar definitivamente el alemán por el inglés. A semejanza del conservador prusiano Werner Sombart, él consideraba la lengua de Shakespeare como mucho más adaptada a un *Händlervolk* [pueblo mercante, n. de la t.] que al pensamiento filosófico. Una parte de testimonio, aún, en su evocación de las "relaciones envenenadas" de los exiliados entre ellos, al igual que en su alusión al

⁴⁴ Cf. E. Traverso, "Bajo el signo de la extraterritorialidad. Kracauer y la modernidad judía", en este volumen.

⁴⁵ Cf. G. Simmel, "Exkursus über dem Fremdem", Dunker & Humboldt, Munich, 1922, p. 510.

⁴⁶ Citado en la introducción de M. Jay, *Adorno*, Fontana, Londres, 1984.

“conformismo” que estarían tentados de adoptar para sobrevivir. Eso recuerda la censura a la cual él mismo y Horkheimer sometían, preocupados por la respetabilidad, los artículos de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, sistemáticamente limpiados de toda expresión de consonancias demasiado radicales. En un artículo de Benjamin sobre el coleccionista socialdemócrata alemán Eduard Fuchs, “fascismo” se transformó en “doctrina totalitaria” y “comunismo” cedió su lugar a “fuerzas constructivas de la humanidad”; todo eso con el objeto, explicaba Horkheimer a Adorno en 1938, de “no pronunciar una palabra que podría recibir una interpretación política”.⁴⁷

La meditación de Adorno suena justa, más allá de toda subjetividad, como diagnóstico de la condición del exiliado, en la referencia a su aislamiento y a su confrontación con la hostilidad del medio circundante. Mirándolo bien, toda la vida de Adorno y de Benjamin, en el curso de los años treinta, se desarrolló en un universo poblado de exiliados alemanes, la mayoría judíos. En Oxford, Adorno tenía la sensación de vivir como “un estudiante de la Edad Media *in cap and gown*”.⁴⁸ No guardará de esto un buen recuerdo (tampoco dejará buenos

⁴⁷ Cf. R. Wieggershaus, *L'École de Francfort*, *op. cit.*, p. 199, y Martin Jay, *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort 1923-1950*, Payot, París, 1977, cap. 6.

⁴⁸ *ABB*, p. 76.

recuerdos, según el testimonio de Isaiah Berlin).⁴⁹ Sus cartas no mencionan ningún contacto fecundo en Inglaterra, país cuya filosofía no presentaba para él ningún interés. Sólo la obra del exiliado húngaro Karl Mannheim, antiguo profesor de la universidad de Francfort, merecía su atención y fue objeto de un estudio crítico. En Nueva York, exceptuando el primer período en que trabajó en el Princeton Radio Research Project dirigido por Paul Lazarsfeld, la vida intelectual de Adorno evolucionaba exclusivamente en el interior de las fronteras del Instituto de Investigaciones Sociales, en el que su interlocutor principal era Horkheimer.⁵⁰ Una sola vez, en las cartas a Benjamin, aparece la referencia a una cena con otro exiliado de Francfort, el filósofo protestante Paul Tillich. La única personalidad de envergadura que Adorno parece haber descubierto en Nueva York es Meyer Schapiro, el historiador marxista del arte de la Universidad de Columbia que era cercano a los medios del exilio alemán cuya lengua practicaba, y que en su época no escondía su simpatía por Trotsky.

En París, Benjamin estaba realmente aislado. No solamente por causa de una actitud difusa de des-

⁴⁹ Cf. Martin Jay, "The Ungrateful Dead", *Salmagundi*, 1999, n.º 123, p. 25.

⁵⁰ Ver sobre todo Martin Jay, "Adorno in America", *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, pp. 120-137.

confianza de los franceses con relación a los exiliados, que él no había dejado de grabar en una carta a Scholem citando un refrán entonces de moda: "Los emigrados son peores que los *boches* [expresión francesa injuriosa para nombrar a los alemanes, n. de la t.]"⁵¹

Hannah Arendt escribió que a él le gustaba la capital francesa, donde se sentía "en casa" tanto o más que en las calles de Berlín. Él amaba esta ciudad que, desde hacía un siglo, era "como una segunda patria para todos los sin-patria". Pero lo que más le atraía en París, agrega Arendt, era el pasado: "el viaje de Berlín a París equivalía a un viaje en el tiempo: no a un viaje de un país a otro, sino un viaje del siglo XX al siglo XIX".⁵² París, para Benjamin, era la ciudad del siglo XIX que había quedado casi intacta, una ciudad cargada de memoria, que lo había seducido en ocasión de su primer viaje en 1913 y que lo llevará diez años más tarde a concebir el proyecto del *Passagen-Werk*. En su ensayo de 1935 sobre Eduard Fuchs, Benjamin resumió en pocas líneas su imagen de Francia: "tierra de tres grandes revoluciones, país de los exiliados, origen del socialismo utópico, patria de Quinet y de Michelet que odiaban a los tiranos, tierra en la que reposan los partidarios de la Co-

⁵¹ BSB, p. 95.

⁵² H. Arendt, "Walter Benjamin", art. cit., p. 269.

muna".⁵³ La cultura francesa, que él había contribuido a difundir en Alemania tanto como traductor de Baudelaire y de Proust así como también en tanto crítico de la *Literarische Welt*, sólo descubrirá su obra unos años después de su muerte. Conocía a Valéry y a Gide, a quienes dedicó ensayos importantes y que les escribirán una atestación para presentar, sin éxito, su expediente de naturalización, pero sus relaciones no tenían nada de íntimo. En 1935, Jean Paulhan se negará a publicar su ensayo sobre Bachofen que había escrito (en francés) para la NRF y sólo algunos textos en francés aparecerán en vida. París, para Benjamin, era sobre todo la sala de lectura de la Biblioteca Nacional —allí es donde la fotógrafa Giselle Freund tomará de él un retrato famoso— donde pasaba largos períodos regularmente interrumpidos por sus viajes a San Remo, Svendborg e Ibiza, donde era invitado de su exmujer, de Brecht o de Jean Selz. La única francesa con la que mantenía, a semejanza de otros exiliados, relaciones de familiaridad, era la librera Adrienne Monnier, que movilizará a todos sus conocidos en otoño de 1939 para sacarlo del campo de Nevers donde había sido internado.⁵⁴

⁵³ W. Benjamin, "Eduard Fuchs, collectionneur et historien", *Oeuvres III, cit.*, p. 203.

⁵⁴ Adrienne Monnier "Benjamin", *Rue de l'Odéon*, Albin Michel, París, 1960, pp. 171-184.

Más compleja y sin duda marcada por una incompreensión recíproca fue la relación de Benjamin con el Colegio de Sociología. Habiendo entrado en contacto en 1936 con Pierre Klossowski, a quien debemos la primera traducción francesa de *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, luego con Georges Bataille, conservador de la Biblioteca Nacional, Benjamin participó en algunas reuniones del Colegio, entre 1937 y 1939. Último movimiento de vanguardia de entreguerras, esta agrupación intelectual animada por Bataille, Leiris y Caillois se orientaba hacia una superación del surrealismo a través del abandono de Marx y la recuperación de la herencia sociológica y antropológica de Durkheim y Mauss. Su radicalismo antiburgués, su interdisciplinarietà y su mirada nueva sobre lo "sagrado" a la vez atraían y espantaban a Benjamin. Esta desconfianza era compartida, hasta acentuada, por Adorno que captaba en Roger Caillois "una fe en la naturaleza ahistórica y cripto-fascista", no sin afinidades con la mística de Gustav Jung y Ludwig Klages, incluso con la concepción nazi de la *Volks-gemeinschaft*.⁵⁵ Mucho más tarde, Klossowski relatará una anécdota que ilustra bien la incompreensión que marcó todas las relaciones entre los exiliados alemanes y los escritores franceses agrupados alrededor de las revistas *Contre-Attaque* y *Acéphale*. A una pregunta de Ador-

⁵⁵ ABB, p. 277.

no concerniente a las actividades del Colegio de Sociología, Klossowski respondía: "Inventar nuevos tabúes." Desconcertado, Adorno replicaba: "¿No tenemos suficientes tabúes?" mientras que Benjamin meneaba la cabeza.⁵⁶ Según Klossowski, Benjamin seguía las reuniones del Colegio "con tanta consternación como curiosidad", evocando si llegaba el caso "la sobrepuja metafísica y política" de los escritos de sus miembros como un error imperdonable. A su manera de ver, la experiencia alemana había probado ampliamente que este juego peligroso era susceptible de crear "un terreno psicológico favorable al fascismo".⁵⁷ Él confirmará este juicio negativo en un informe de otro libro de Caillois, *L'aridité*, aparecido en el *Zeitschrift für Sozialforschung*, y que firmó bajo seudónimo para no complicar sus relaciones con Bataille que a menudo le hacía favores⁵⁸ (este último salvará, al esconderlo en la Biblioteca nacional, el manuscrito del *Passagen Werk*).

⁵⁶ Citado en Denis Hollier (ed.) *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Folio-Gallimard, París, 1995, p. 504.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 884, Hans Meyer, que conoció a Benjamin y participó en algunas actividades del Colegio de Sociología, se mantiene extrañamente callado respecto de esta controversia (cf. Hans Meyer, *Walter Benjamin. Réflexions sur un contemporain*, Le Promeneur, París, 1995, pp. 67-69).

⁵⁸ *ABB*, pp. 355-357.

Esta reserva compartida frente al Colegio de Sociología no evitaba en absoluto que Adorno y Benjamin tuviesen una mirada sensiblemente diferente del surrealismo, su correspondencia lo atestigua. El surrealismo era un componente esencial de la fascinación que Francia ejercía sobre Benjamin, desde su descubrimiento de *Paysan de Paris* de Aragon, del que incluso había traducido algunos extractos para la *Literarische Welt*. En un extenso artículo de 1929, Benjamin saludaba en el surrealismo el primer movimiento de vanguardia que había reencontrado en Europa “una idea radical de la libertad” de la que no quedaba huella desde Bakunin.⁵⁹ Su proyecto consistía en “ganar a la revolución las fuerzas de la ebriedad” conciliando así libertad y emancipación humana. La magia, el sueño, la transfiguración onírica de lo real en los surrealistas se volvían prácticas creadoras que apuntaban a “anticipar” una liberación total, no solamente liberación de la explotación sino también liberación de los cuerpos, de la imaginación, del arte, del espíritu. Este era el “componente anárquico” del surrealismo en cuyo potencial explosivo él hacía hincapié, mientras denunciaba los límites de su indiferencia ante la “preparación metódica y disciplinaria de la revolución”.⁶⁰ En pocas pala-

⁵⁹ W. Benjamin, “Le surréalisme”, *Oeuvres II*, op. cit., p. 130.

⁶⁰ *Ibid.*

bras, la *pars construens* le faltaba. Como lo escribe Michael Löwy siguiendo los pasos de Margaret Cohen, Benjamin compartía con Breton un mismo “marxismo gótico”, nutrido de una gran sensibilidad para con la dimensión mágica del pasado, potente en el encantamiento y en lo maravilloso de las fuentes de una imaginación utópica anclada en el presente.⁶¹ A semejanza de las creaciones surrealistas, los aforismos y el estilo fragmentario, “micrológico”, de Benjamin daban forma a “iluminaciones profanas”, que dejaban percibir la imagen de una sociedad liberada. No es difícil captar una afinidad entre la práctica surrealista de las “asociaciones libres” y el desvío de las leyes del capitalismo erigido en arte por el *flâneur* de Benjamin, capaz de aprehender la modernidad

⁶¹ Michael Löwy, “Walter Benjamin et le surréalisme. Histoire d'un enchantement révolutionnaire”, *L'Étoile du matin*, Syllepse, París, 2000, pp. 40-42. “Marxisme gothique” es el título del primer capítulo de Margaret Cohen, *Profane Illuminations. Walter Benjamin and the Paris of Surrealists Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1993. M. Cohen sugiere, de manera muy seductora, que el marxismo de Benjamin era a los manuales ortodoxos de materialismo histórico lo que la *Guía negra del París misterioso* era a las *Guías azules* tradicionales. No obstante, ella tiende a interpretar este “marxismo gótico” simplemente como un marxismo contaminado por “lo irracional”, pp. 1-3. Ver también Jean-Marc Lachaud, “Walter Benjamin et le surréalisme”, en J.-M. Lachaud (ed.) *Présence(s) de Walter Benjamin*, Publications del servicio cultural de la Universidad Michel de Montaigne, Burdeos, 1994, pp. 83-96.

como fuente de goce estético sustrayéndose de su reificación mercantil y de su racionalización productiva, utilitarista, cuantitativa del tiempo. La teoría surrealista del sueño había estimulado el interés de Benjamin por Freud y le había dado una clave esencial para iniciar su estudio de París en el siglo XIX. Para el autor del *Libro de los pasajes*, el “despertar” (*Erwachen*) era “el paradigma del recuerdo” (*des Erinnerns*) y la gran ciudad moderna, con su condensación del pasado en la arquitectura y en el paisaje, constituía un lugar privilegiado de activación de la memoria.⁶² Los “choques eléctricos” y las “experiencias vividas”, en el sentido proustiano, de la gran ciudad, bien podían —más allá y a través de la fantasmagoría de su universo mercantil, en las ruinas de un pasado triturado por el capitalismo industrial— instaurar una tensión dialéctica con el pasado. En el *Passagen Werk*, Benjamin indicaba que el surrealismo había mostrado esta articulación entre el sueño y la rememoración: “El siglo XIX, para hablar como los surrealistas: es el rumor que penetra en nuestro sueño, y que interpretamos al despertar”.⁶³ Para Benjamin, una característica que marca al mundo moderno reside en el reemplazo de la “experiencia” (*Erfahrung*), la memoria transmisibile, por la “experiencia vivi-

⁶² W. Benjamin, *Paris capitale du XIXème siècle. Le livre des Passages*, Cerf, París, 1989, p. 880.

⁶³ *Ibid.* p. 829.

da" (*Erlebnis*), fragmentaria y efímera. La "rememoración" (*Eingedenken*), es decir, la reactivación del pasado en el presente, su "reliquia secularizada",⁶⁴ dejó de ser una práctica social espontánea cuyas modalidades naturalmente son legadas de una generación a otra. En su ensayo sobre la figura del "narrador", dedicada a la obra de Nicolás Leskov, Benjamin indicaba en la Primera Guerra Mundial el momento decisivo de disolución de la experiencia transmisible. Cuando las masacres tecnológicas del 14-18 habían quebrado los ritmos naturales de existencia de millones de seres humanos, ubicando sus cuerpos "minúsculos y frágiles" en medio "de un campo de fuerzas atravesado por tensiones y explosiones destructivas", las experiencias adquiridas anteriormente se mostraron inútiles y caducas".⁶⁵ La rememoración necesitaba en lo sucesivo un disparador, una mecha. El surrealismo era, en el dominio estético, la tentativa más ambiciosa de llenar esta zanja entre el instante, el choque fugitivo, y la memoria.

La dicotomía entre *Erlebnis* y *Erfahrung* no dejaba ningún lugar, en la interpretación de Adorno, para la rememoración condensada en los sueños y las imágenes utópicas, sin embargo fundaba, es-

⁶⁴ W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, p. 239.

⁶⁵ W. Benjamin, "Le conteur. Réflexions sur l'oeuvre de Nicolas Leskov", *Œuvres III*, op. cit., p. 116. (Trad. cast. en *Iluminaciones IV*, Taurus).

cribe a Benjamin en febrero de 1940, “una teoría dialéctica del olvido”, en otras palabras, “una teoría de la reificación”.⁶⁶ La anulación de la memoria en la sociedad mercantil no hacía más que acabar un proceso histórico ubicado siempre bajo el signo de la dominación. Si para Benjamin la rememoración significaba *también* hacer revivir en el presente el recuerdo de una sociedad sin clases, Adorno sólo veía en esta postura la idealización romántica de un pasado erigido en “edad de oro”. En “París capital del siglo XIX”, Benjamin utilizaba la memoria a fin de exhumar una “categoría mítico-arcaica” que no estaba fuera del alcance de las derivas reaccionarias, ya que Adorno no dudaba en acercarla a la teoría del “inconsciente colectivo” de Jung y a la visión del mito de Klages.⁶⁷

Adorno criticó el ensayo de Benjamin sobre “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, cuya publicación en la revista del Instituto denegará, por su “materialismo inmediato”, casi “antropológico”, reduciendo el concepto de fantasmagoría al comportamiento de la bohemia atascándose en un atolladero, “en la encrucijada entre la magia y el positivismo”. Dicho claramente: la magia del *flâneur* y el positivismo de una reconstrucción histórica de la bohemia, defecto mayor que le recordaba el

⁶⁶ *SWB*, p. 152, *ABB*, p. 417.

⁶⁷ *ABB*, p. 142, *SWB*, p. 113.

sociologismo de los escritos de Georg Simmel sobre la ciudad en la cual, a sus ojos, había caído ya Kracauer queriendo buscar en los bulevares la esencia de París en la época del Segundo Imperio.⁶⁸ Benjamin analizaba las metamorfosis poéticas de Baudelaire (el *flâneur*, el bohemio, el dandy) a la vez como un producto de la “fantasmagoría” de la sociedad mercantil —una definición que él tomaba de Marx— y como una tentativa de escapar a sus coacciones. Él ligaba la obra de Baudelaire al auge de la sociedad de masas, marcado por el advenimiento de la iluminación a gas, las grandes tiendas, del folletín, de la fotografía, de los pasajes, de los bulevares y las multitudes, de las insurrecciones urbanas y también, inevitablemente por la aparición de nuevas figuras sociales tales como el periodista, el detective, el policía y el conspirador profesional. Los “*shocks*” que marcan el ritmo de la poesía de Baudelaire, a la manera de la vida en las grandes ciudades, encontraban su correspondencia política, según Benjamin, en los “*putschs*” de Blanqui, “el más importante de los jefes de las barricadas”.⁶⁹ Ambos se inscribían en el mismo *humus* de la gran ciudad moderna; ambos compartían

⁶⁸ *ABB*, pp. 366, 368; *SWB* pp. 134, 136. Ver también al respecto, R. Wolin, *Walter Benjamin*, op. cit., pp. 173-179.

⁶⁹ Cf. E. Lunn, *Marxism and Modernism. An Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*, Londres, Verso, 1985, pp. 163-165.

el mismo rechazo por la filosofía del progreso, con su fe positivista en la sociedad industrial. En el fondo, esta crítica "práctica" del capitalismo, núcleo común tanto de la estética de Baudelaire y de los surrealistas como de la política de Blanqui, irritaba a Adorno. Este último reafirmará su hostilidad radical respecto al surrealismo en varios de sus escritos, de *Philosophie de la nouvelle musique* a un estudio de 1956 retomado en sus *Notes sur la littérature*. En este texto, él subrayaba la impotencia del surrealismo frente a la reificación dominante y llegaba a considerar con desprecio su entusiasmo por los objetos oníricos como una forma de fetichismo digno de la pornografía.⁷⁰

Después de la guerra, Adorno dará una definición totalmente exacta del estilo de Benjamin al presentar sus textos aforísticos y fragmentarios como "imágenes de pensamiento" (*Denkbilder*).⁷¹ La idea como imagen, no como "representación" sino como "un ente en sí que sólo se puede contemplar de una manera espiritual". Esta interpretación particularmente penetrante sin embargo no le impedirá reiterar sus críticas respecto de una "filosofía del fragmento [...] que queda ella misma fragmentaria" y de un método micrológico siempre extraño a la idea hegelomarxista de tota-

⁷⁰ Th. W. Adorno, "Le surréalisme. Une étude rétrospective", *Notes sur la littérature*, Flammarion, París, 1984, p. 68.

⁷¹ Th. W. Adorno, "Sens unique", *SWB*, p. 23.

lidad dialéctica.⁷² Estas divergencias explican la actitud contradictoria de Adorno: por un lado, intervino ante Horkheimer para abogar por la causa de Benjamin y apoyar su proyecto del *Passagen Werk*, al que presentaba como “una contribución a la teoría realmente extraordinaria”, calificándola como “obra maestra”;⁷³ por otro lado, no podía esconder sus reservas frente al ensayo de Benjamin sobre Baudelaire, hasta el punto de ejercer su poder de censura. La amistad, la admiración, una sensibilidad compartida, visiones teóricas a menudo convergentes pero a veces salpicadas de desacuerdos y, sobre todo, una indiscutible superioridad “jerárquica” en el seno de la institución considerada como encarnación de la teoría crítica: he aquí el conjunto que determinaba la conducta de Adorno respecto de Benjamin.

Otra disonancia revelada por esta correspondencia se debe al análisis del arte en la sociedad de masas. El ensayo de Benjamin sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, que apareció en francés en 1936 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, suscitó la adhesión del joven filósofo de la música. Él compartía una teoría estética

⁷² Th. W. Adorno, “Portrait de Walter Benjamin, *SWB*, pp. 20, 16.

⁷³ *SWB*, p. 106.

cuyo punto de partida era la constatación del advenimiento de la industria cultural, que ubicaba a la creación bajo el signo de la decadencia del aura. Pero el entusiasmo de Adorno se desprendía de una interpretación fuertemente unilateral del texto. Allí donde Benjamin analizaba las transformaciones del arte vuelto reproducible técnicamente, indicando las dos consecuencias mayores de este proceso —por una parte el fin del carácter irreductiblemente único de sus creaciones (la pérdida del “aura”), por otra parte las nuevas potencialidades de su difusión (su democratización)—, Adorno sólo veía una reflexión sobre la “liquidación del arte”.⁷⁴ Allí donde Benjamin recalca que, “por primera vez en la historia universal”, la obra de arte concebida para ser reproducible, como el cine, “se emancipa de la existencia parasitaria que le era impartida en el marco del ritual”,⁷⁵ Adorno sólo veía una nueva ilustración del “sadismo burgués” apoderándose de las masas.⁷⁶ Para Benjamin, el arte de masa podía ser portador de un núcleo emancipador, contrapunto y compensación dialéctica de la decadencia del aura; para Adorno sólo podía tragar definitivamente toda creación en la reificación universal. La sistematización teórica de Benjamin revelaba huellas de múltiples influencias: el teatro épico de Brecht, el

⁷⁴ *ABB* p. 168, *SWB*, p. 123.

⁷⁵ W. Benjamin, “L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique”, *Œuvres III, op. cit.*, p. 281.

⁷⁶ *ABB* p. 172, *SWB*, p. 126.

constructivismo soviético (al que había sido introducido por Asja Lacis), sin olvidar la reflexión de Kracauer sobre el “ornamento de la masa”;⁷⁷ la crítica de Adorno llevaba el sello evidente de un cierto conservadurismo estético y de un profundo pesimismo cultural. Unos años antes de su muerte, Adorno no dudará en presentar el ensayo de Benjamin de 1936, en términos psicoanalíticos, como “una identificación con el agresor”.⁷⁸

La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica contribuirá a inspirar dos ensayos de Adorno, el primero sobre el jazz y el segundo sobre el “carácter fetichista de la música”, aparecidos respectivamente en 1936 y en 1938 en la revista de la Escuela de Francfort. Como le escribía a Benjamin, él tenía a los pretendidos “elementos progresistas” del jazz como una fachada que en realidad escondía “algo profundamente reaccionario”.⁷⁹ En su ensayo, la esencia del jazz era llevada a eso que Horkheimer denominaba, en la misma época, la “revuelta de la naturaleza” vehiculada por el fascismo, es decir, una violencia regresiva susceptible de reforzar las cadenas de la dominación.⁸⁰

⁷⁷ S. Kracauer, “L'ornement de la masse”, *Le Voyage et la Danse. Figures de ville et vues de films*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1996, pp. 69-80.

⁷⁸ Th. W. Adorno, “Benjamin l'épistolier”, *SWB*, p. 56.

⁷⁹ *ABB* p. 175, *SWB*, pp. 129-130.

⁸⁰ Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Payot, París, 1974, pp. 101-135.

Derivado de las masas prisioneras de la sociedad alienada, el jazz se limitaba a despertar el potencial destructor de la racionalidad instrumental. La "excitación monótona" del jazz a su manera de ver daba cuenta de "la fusión del gesto de la revuelta con la desesperación de una obediencia ciega" poniendo al día así su componente "sodomasoquista".⁸¹ Los ritmos sincopados le recordaban la escansión regular de una marcha militar, lo que hacía del jazz una expresión perfecta del totalitarismo inherente a la sociedad de masas. En su ensayo sobre el "carácter fetichista de la música", llegaba a comparar a los directores de orquesta americanos de música ligera (*band leaders*) con los *Führer* fascistas.⁸² Su análisis de la música de masa, donde él reformulaba la idea de la decadencia del aura en términos de "regresión de la escucha", terminaba con una condena inapelable: esta forma de arte era la expresión más acabada del masoquismo de la escucha, de la alienación generalizada (el "sacrificio de sí") y de la identificación con la autoridad.⁸³ Como lo indican claramente sus escritos posteriores, la respuesta a la decadencia del aura

⁸¹ Th. W. Adorno "Über Jazz", *Musikalische Schriften IV*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1982, pp. 74-108. Ver también el estudio más tardío "Mode intemporelle. À propos du jazz", *Prismes*, *op. cit.*, p. 116.

⁸² Th. W. Adorno, *Le caractère fétiche de la musique*, Allia, París, 2001, pp. 46-47.

⁸³ *Ibid.*, p. 73.

no era, según Adorno, la estética brechtiana sino la música atonal de Schönberg. Esta música, recalca, no quería ser “decorativa” sino “verdadera”, eligiendo el abandono de las consonancias armónicas a fin de alcanzar la expresión auténtica de un tormento interior, de la inquietud y de la angustia de los hombres frente a la violencia del mundo reificado.⁸⁴ En una carta de 1936, Adorno presentaba a Viena como su “segunda patria”, al mismo título que París para Benjamin:⁸⁵ uno tenía su mirada hacia la capital de las revoluciones del siglo XIX, el otro sobre el epicentro de la crisis del mundo burgués moderno y de una puesta en cuestión de la identidad del sujeto.

A partir de una misma constatación —el nacimiento de un arte sin aura en el capitalismo moderno—, Benjamin y Adorno sacaban conclusiones opuestas: el primero proponía la *politización del arte*, que se había vuelto posible por sus nuevas bases técnicas, como respuesta necesaria a la *estetización de la política* practicada por el fascismo;⁸⁶ el segundo no veía otra solución más que el

⁸⁴ Th. W. Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, Gallimard, París, 1962.

⁸⁵ *ABB* p. 209.

⁸⁶ W. Benjamin, “L’Oeuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique”, *Œuvres III*, *op. cit.*, p. 316. Si el fascismo ofrecía a las masas una “representación mimética”, el comunismo debía volverse el instrumento de su acción política (ver sobre el tema las observaciones esenciales de Esther

repliegue en una suerte de romanticismo conservador y resignado, acantonado en una crítica puramente contemplativa. ¿Cómo explicar entonces la carta de Benjamin en la que da parte a su amigo, luego de haber leído su ensayo sobre el jazz, de una “comunicación íntima, profunda y espontánea de nuestros pensamientos”⁸⁷ (no obstante matizada durante sus conversaciones en 1936 en París)?⁸⁸ Ciertamente se podría invocar el desconocimiento del jazz de parte del exiliado de París, sin embargo posiblemente los móviles de su actitud están ligados más al contexto: el “miedo” de Benjamin frente a los hombres de los que depende, las “relaciones envenenadas” entre los emigrados y la parte de disimulación, más o menos consciente, que esto implica. En sus cartas, Benjamin no osa más criticar a Adorno.

En la primavera de 1938, poco después de su llegada a Nueva York, Adorno encuentra a Scholem, de paso por América para efectuar unas investigaciones y dar una serie de conferencias. Este encuentro muy cordial con el gran amigo de Benjamin fue objeto de una larga carta que dio a Adorno la oportunidad de hacer una puntualización notable

Leslie, *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*, Pluto Press, Londres, 2000, pp. 162-167).

⁸⁷ ABB, p. 190.

⁸⁸ ABB, p. 435.

sobre la relación diferente que mantenían con la teología sus dos interlocutores, tema sobre el que ya había sido tratado entre ellos en ocasión de una conversación precedente que tuvo lugar en San Remo. Al método de Scholem, que trataba simplemente de “salvar la teología” de una manera extrañamente “romántica”, él oponía el de Benjamin, que se esforzaba por “movilizar la fuerza de la experiencia teológica, anónimamente, en el seno de lo profano (*die Kraft der theologischen Erfahrung anonym in der Profanität mobil zu machen*)”.⁸⁹ Este método, escribía, se acercaba al suyo y también se alejaba del materialismo ortodoxo de Brecht, evocado por una fugaz alusión a la “piedra filosofal y escollo viviente en Dinamarca”.⁹⁰ Él reafirmará este juicio en 1950, en un artículo donde presenta el proyecto de Benjamin como una tentativa de introducir la mística judía en la *Aufklärung*. Benjamin no buscaba ninguna trascendencia, pero interpretaba la literatura profana como si se tratara de textos sagrados y quería preservar la herencia teológica por medio de una “profanación radical”.⁹¹ Este juicio particularmente penetrante indica que Adorno había captado las líneas generales del modo de pensar de Benjamin. A diferencia de Brecht, que

⁸⁹ *ABB*, p. 324.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Th. W. Adorno, “Portrait de Walter Benjamin”, *SWB*, p. 14.

expresará su admiración hacia un soberbio manifiesto revolucionario como las tesis “sobre el concepto de historia” lamentando su envoltorio místico, y de Scholem, que consideraba el pensamiento de su amigo como esencialmente “metafísico” reprochándole su “disfraz materialista”,⁹² Adorno había comprendido, incluso antes de la redacción de ese texto, que Benjamin era un marxista y un teólogo a la vez. Política y religión, marxismo y mesianismo judío coexistían en su pensamiento sin disolverse jamás. Innumerables serán los exégetas de sus tesis sobre la historia, que, tan pronto en el linaje religioso de Scholem, como en el linaje racionalista de Brecht, decretarán el fracaso de esta tentativa de injertar el marxismo en la teología judía o viceversa. Benjamin, podríamos replicar siguiendo a Michael Löwy, nunca quiso “teologizar” el marxismo ni “secularizar” el mesianismo judío en el materialismo histórico. Él los interpretaba como dos fuerzas complementarias: “Lo religioso y lo político tienen en Benjamin una relación de reversibilidad recíproca, de traducción mutua, que escapa a toda reducción unilateral: en un sistema de vasos comunicantes, el fluido está necesariamente presente en todas las ramas simultáneamente”.⁹³

⁹² Bertolt Brecht, *Journal de travail*, L'Arche, París, 1976, p. 15; y Gershom Scholem, *Benjamin et son ange*, Rivages, París, 1995, p. 53.

⁹³ Michael Löwy, *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses “Sur le concept d'histoire”*, Presses Universitaires de

Esta articulación original de lo religioso y de lo profano, de lo mesiánico y de lo secular, desemboca finalmente en Benjamin en una nueva visión de la historia y de la revolución. En sus tesis de 1940 —que hará llegar milagrosamente a Adorno por medio de Hannah Arendt, y que el primero publicará dos años más tarde, en Nueva York, en un cuaderno del Instituto de Investigaciones Sociales— esta nueva visión de la historia toma rasgos sombríos y apocalípticos. La más famosa, la novena, ubica a la historia bajo la mirada espantada de un Ángel, empujado hacia el cielo por una tempestad, e identifica el progreso con una cadena ininterrumpida de derrotas de los oprimidos. Sobre todo esta “imagen de pensamiento” es la que Adorno y Horkheimer adoptan en *La dialectique de la Raison*, su *opus magnum* de los años de guerra, interpretándola de manera bastante restrictiva.⁹⁴ Pero para Benjamin la historia no se reduce a este temible cortejo de vencedores celebrado por los cronistas del tiempo lineal, homogéneo y vacío del progreso; ella lleva también la memoria de los vencidos, el recuerdo de las derrotas padecidas y la promesa de una redención futura. Esta promesa se sitúa en

France, París, 2001, p. 179 [Cast. *Walter benjamin. Aviso de incendio*, FCE, Bs. As., 2002).

⁹⁴ “El ángel con espada de fuego, que echa a los hombres del paraíso y los empuja en el camino del progreso técnico, es él mismo el símbolo de ese progreso” (Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, *op. cit.*, p. 189).

el porvenir donde, según la tradición judía, “cada segundo es la puerta estrecha por la que pudiese entrar el Mesías”.⁹⁵ A la aproximación historicista del pasado, él opone una visión mesiánica de la revolución: el advenimiento de una era nueva que, rompiendo este encadenamiento de derrotas, interrumpe el curso de la historia. En lugar de “hacer avanzar” la historia en su camino, la revolución debe “detenerla”. A diferencia de Marx, que definía las revoluciones como las “locomotoras de la historia”, Benjamin las interpreta como el “freno de alarma” que puede detener la carrera del tren hacia la catástrofe, una catástrofe eternamente renovada.⁹⁶ Es allí, en esa ruptura repentina del tiempo histórico, que hace entrar en juego al mesianismo, una fuerza redentora que no apunta al cumplimiento sino a la *salida* de la historia. Para Benjamin, las revoluciones sacian también una necesidad de memoria. Escribe, a propósito de las revoluciones del siglo XIX, que ellas portaban “imágenes de deseo” (*Wunschbilder*) que remitían a un pasado ancestral: “A la forma del nuevo medio de producción, que en principio queda dominado por la forma antigua (Marx), corresponden en las conciencias colecti-

⁹⁵ W. Benjamin, “Sur le concept d’histoire”, *Œuvres III*, *cit.*, p. 443.

⁹⁶ W. Benjamin, *Sens unique*, Les Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, París, 1978, p. 206, y también las notas preparatorias de W. Benjamin a sus tesis “Sobre el concepto de historia”, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 3, p. 1232.

vas imágenes en las que se entremezclan lo nuevo y lo antiguo. Estas imágenes cristalizan deseos [...]. En el sueño en que cada época se imagina a la que sigue, ésta aparece mezclada con elementos venidos de la historia primitiva, es decir de una sociedad sin clases. Depositadas en el inconsciente colectivo, las experiencias de esta sociedad se conjugan con las realidades nuevas para dar nacimiento a la utopía, cuya huella se encuentra en mil figuras de la vida, tanto en los edificios durables como en las modas pasajeras".⁹⁷ La rememoración engendra aquí una tensión utópica que, polarizada con el mesianismo y el surrealismo en un mismo *campo magnético*,⁹⁸ da forma al materialismo histórico de Benjamin.

Si Adorno había captado la articulación de las fuentes inspiradoras del pensamiento de Benjamin, estaba lejos de aceptar sus miras revolucionarias. Para Benjamin, fiel en esto a Lukács y a Korsch, "el sujeto del conocimiento histórico es la clase combatiente, la clase oprimida misma".⁹⁹ Para

⁹⁷ W. Benjamin, "Paris, capitale du XIX^{ème} siècle", *Œuvres III*, op. cit., pp. 47-48.

⁹⁸ Tomo esta definición de Miguel Abensour, "Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages-Blanc", en H. Wismann (éd.), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, París, 1986, p. 247.

⁹⁹ W. Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *Œuvres III*, cit., p. 437.

Adorno en cambio, esta postura sólo revelaba la influencia perniciosa de Brecht sobre el pensamiento de su amigo. En cuanto a él, Adorno se acantaba en un marxismo estético profundamente extraño, si no hostil, a toda idea de lucha de clases. En el concepto marxista de proletariado él no veía más que un *deus ex machina* abstracto y desconcertante, que afloraba con demasiada frecuencia en el ensayo de Benjamin sobre *Paris, capitale du XIX^{ème} siècle* y del que había que desembarazarse lo más pronto posible —“es aquí, precisamente aquí, el momento de decir ‘¡stop!’”, le escribía el 20 de mayo de 1935—,¹⁰⁰ con riesgo de renunciar definitivamente a toda posibilidad de colaboración con el Instituto. En el fondo, Adorno rechazaba *a priori* toda hipótesis de compromiso político, mientras que Benjamin denunciaba como estéril e impotente una crítica del capitalismo limitada a la esfera estética. En la conclusión de su ensayo más brechtiano —“El autor como productor”, texto que no osó enviar a Adorno— él escribía que la lucha final no opondría al capitalismo con el “espíritu”, como un combate entre esencias metafísicas, sino al capitalismo con el proletariado en tanto fuerzas sociales.¹⁰¹

Quizás con ayuda de esta articulación original e inclasificable entre comunismo y teología, entre

¹⁰⁰ *ABB*, p. 112, *SWB* p. 103.

¹⁰¹ W. Benjamin, “L’auteur comme producteur” en la colección citada *Essais sur Bertolt Brecht*.

revolución y mesianismo, Benjamin se esforzaba por escapar a los callejones sin salida en los que se encerraban las versiones del marxismo que lo rodeaban: el stalinismo, el evolucionismo socialdemócrata y el reduccionismo estético.¹⁰² Escudado en esta última postura, Adorno permanecerá siempre impermeable a toda tentación de dar una traducción política a su teoría crítica. La raíz del desacuerdo esbozada en su correspondencia con Benjamin es en el fondo la misma que la del conflicto que lo opondrá, en los años sesenta, al movimiento estudiantil alemán. Herbert Marcuse, a quien debemos una lectura de otro modo más radical de las tesis de Benjamin "Sobre el concepto de historia", no dudará en reprochar a Adorno su actitud conformista y conservadora.¹⁰³

¹⁰² Christoph Hering, *Die Rekonstruktion der Revolution. Walter Benjamins messianischer Materialismus in den Thesen "Über den Begriff der Geschichte"*, Lang, Francfort/M., 1983, p. 180.

¹⁰³ Herbert Marcuse, "Revolution und Kritik der Gewalt" in P. Bulthaup (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen "Über den Begriff der Geschichte"* Suhrkamp, Francfort/M., 1975, pp. 23-27. Ver la correspondencia entre Adorno y Marcuse en *New Left Review*, 1999, n° 233, precedida por una excelente introducción de Esther Leslie, pp. 118-136. A Adorno, que calificaba el movimiento estudiantil de "fascismo de izquierda", con una expresión que Marcuse consideraba como una "contradicción en los términos", este último respondía que "su" causa era mejor defendida por los estudiantes que por la policía. Pero la actitud de Adorno era, en el fondo, siempre la misma. Eran las circunstancias que, en esta ocasión, lo ha-

El diálogo iniciado en 1923, justo después del período turbio y caótico en el que había nacido la república de Weimar, se interrumpe trágicamente en septiembre de 1940, en Port-Bou, en el comienzo de otro giro catastrófico de la historia. Adorno es a quien Benjamin dirigió, en francés, sus últimas palabras, cuando se encontraba de ahora en más en una “situación sin salida”.¹⁰⁴ Ellas eran el testimonio último de una amistad consolidada en el curso de un debate que debía quedar inacabado. Estas cartas permanecen como el epitafio de una época entre las más ricas y sombrías a la vez de la cultura europea, cuando era medianoche en el siglo.

Este capítulo apareció primero como introducción a la *Correspondance Adorno-Benjamin 1928-1940*, París, La Fabrique, 2002. Expurgada de la segunda edición, ha sido “salvado” por *Lignes*, que publicó en su número 11 de mayo de 2003, dedicado a Adorno y Benjamin, precedido de la nota liminar reproducida a continuación (una edición alemana aparecerá en 2004 en el libro colectivo bajo la dirección de Elfi Müller, *Fluchtlinien des Exils* (Unrast, Münster):

bían obligado a tomar una posición política, revelando así su hostilidad a toda contestación radical del capitalismo.

¹⁰⁴ *ABB*, p. 445.

Este texto ya apareció como "Presentación" de la edición francesa de la correspondencia entre Theodor W. Adorno y Walter Benjamin (París, La Fabrique, 2002). El editor francés no se dio cuenta de que, según las cláusulas exactas del contrato, ningún texto podría ser agregado a los de la edición original sin el previo acuerdo de los detentadores de los derechos, es decir la editorial Suhrkamp de Francfort del Meno. Algunos meses después de la aparición del libro, esta última, muy probablemente inspirada por los Archivos Adorno, expresó su descontento, junto a una amenaza de recurrir a las vías legales. La Fabrique se ha visto obligada a detener la circulación de su libro y a reeditarlo sin la presentación incriminada. Aparentemente, los derechohabientes alemanes no toleran que ni una sola línea de Adorno sea publicada acompañada de una apreciación crítica. Va de suyo que, del otro lado de su fundamento jurídico, semejante actitud se traduce como una forma de censura. Quiero agradecer a Michel Surya que ha querido acoger en Lignes este texto "prohibido". Es una bella manera de rendir homenaje a dos escritores que eligieron, en su época, ejercer su derecho a la crítica contra toda prohibición oficial.

