

Grado en Filosofía

Curso 2022-2023

Título: *Walter Benjamin y la revolución a través del flâneur*

Alumno: Miguel Cerezo Martín

Tutor: Isaac Álvarez Domínguez

ÍNDICE

1. Introducción
2. Antecedentes
3. Estado actual. El flâneur: concepto, origen y actualidad
4. Discusión y posicionamiento
 - 4.1. La búsqueda del Reino
 - 4.2. El flâneur como revolucionario
 - 4.2.1. La ciudad como mapa
 - 4.2.2. Las *correspondences*
 - 4.2.3. El juego de azar y la repetición de Chronos
 - 4.3. Las formas de vida de Tiqqun y el secreto de las cosas de Benjamin
 - 4.3.1. El velo de la estética
 - 4.3.2. La ciudad como fábrica de lo sensible
5. Conclusiones y vías abiertas
6. Bibliografía citada

1. Introducción

El objeto de este trabajo es doble. En primer lugar, se trata de estudiar la sensibilidad que aporta el flâneur de Benjamin al carácter revolucionario del autor, y su capacidad de deshacerse de la sensibilidad dada. En segundo lugar, nos preguntamos si dicha sensibilidad tiene continuidad en la obra de Tiqqun.

2. Antecedentes

La preocupación de Benjamin por la figura del flâneur nace de una serie de influencias, tanto vitales como intelectuales, que marcan su vida. Benjamin conecta con esta figura en su exilio en París, donde, consumido por la precariedad e inaccesibilidad a su biblioteca, segmentada por causa de la Segunda Guerra Mundial, encuentra una conexión con la obra y persona de Baudelaire. París es, entonces, de gran importancia para Benjamin, permitiéndole acceder a la biblioteca de sus calles: “París es una gran sala de biblioteca atravesada enteramente por el Sena”¹. En ella encuentra un sinfín de señales que, al ojo del paseante despistado, no encierran ningún interés. Es en este exilio donde Benjamin empieza a confeccionar *La obra de los pasajes*², una colección de numerosos tipos de documentos como anuncios, citas, recortes de periódicos... En el proyecto, Benjamin pensó incluir un texto sobre Baudelaire, llamado *Sobre algunos temas en Baudelaire*, que finalmente descartó.

¿Por qué Benjamin, estando en una situación de inseguridad, de catástrofe humanitaria, de exilio y precariedad se centra en la figura del flâneur? El resto de los escritos que confecciona bajo las mismas circunstancias abordan el problema del fascismo de forma claramente explícita, como por ejemplo en *Tesis sobre el concepto de historia*³. En este texto se puede ver la voluntad de Benjamin para crear un armazón teórico de lucha. Es un texto y una temática mucho más activa y revolucionaria que sus escritos sobre el flâneur; ataca al problema de frente y da pie a la acción. Incluso otros textos, como *La obra de*

¹ Benjamin, W. (2021), *Imágenes que piensan*. Madrid: Abada Editores, pág. 77.

² Nunca llegó a completarse. Más adelante se ha publicado el *Libro de los pasajes*, obra postmortem que recopila los avances de Benjamin en dicho proyecto: Benjamin, W. (2017), *Libro de los Pasajes*, edición de R. Tiedemann. Tres Cantos: Akal.

³ Benjamin, W. (2019), “Tesis sobre el concepto de historia (1940)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 307-318.

*arte en la época de su reproductibilidad técnica*⁴, toca el fascismo con dureza, con expresiones tales como “El fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse (pero sin que, ni por asomo, hagan valer sus derechos)”⁵ o “*Fiat ars, pereat mundus*, dice el fascismo. Hágase el arte, perezca el mundo”⁶.

Esta recopilación de textos explícitamente posicionados son un contraste con la figura del flâneur o la poesía de Baudelaire, a los cuales Benjamin dedica gran parte de sus fuerzas, que, por aquel momento, eran escasas. Benjamin le otorga gran protagonismo al poeta francés en *París, capital del siglo XIX*⁷; *El París del Segundo Imperio en las obras de Baudelaire*⁸; *Sobre algunos temas en Baudelaire*⁹ y *Zentralpark*¹⁰. En todos ellos la figura de flâneur también se ve involucrada. El flâneur le otorgaba a Benjamin la capacidad de moverse por París tanto filosóficamente como revolucionariamente. De ese modo intenta romper con la figura del “filósofo de escritorio”, dando pie al pensador oculto en los cafés de los pasajes, que a través de sus ojos observa los acontecimientos del mundo. En Benjamin el flâneur adopta la figura de un pensador trágico, al igual que Baudelaire, que encuentra en la calle su forma de conocer el mundo. La preocupación de Benjamin sobre el paseante francés surge de esta necesidad de movimiento, de ruptura con su encierro. Es una reivindicación de la ocupación y estudio de los espacios que el filósofo, por su exilio, veía estrechados.

Por otro lado, la preocupación de Benjamin sobre lo sensible existe desde sus primeros escritos. En el ensayo de 1918 titulado "Sobre el programa de la filosofía venidera"¹¹, el intento de distinguir un concepto alternativo y superior de la experiencia ofrece una útil introducción a una preocupación central y duradera de su pensamiento. La preocupación

⁴ Benjamin, W. (2019), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1936)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs.195-223.

⁵ Benjamin, W. (2019), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1936)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs.195-223, pág. 220.

⁶ Benjamin, W. (2019), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1936)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs.195-223, pág. 221.

⁷ Benjamin, W. (2019), “París, capital del siglo XIX (1935)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 253-268.

⁸ Benjamin, W. (2012), “El París del Segundo Imperio en las obras de Baudelaire”, en *París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia editora, págs. 65-183.

⁹ Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306,

¹⁰ Benjamin, W. (2012), “Zentralpark”, en *París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia editora, págs. 243-287.

¹¹ Benjamin, W. (1991), “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Selección de textos de Walter Benjamin Estética III (2000-2001)*. Traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus Ed.

de Benjamin por delinear una experiencia inmediata y metafísica del espíritu es valiosa para proporcionar una descripción temática de una posición conceptual que funciona en todo su pensamiento. Su concepto de sensibilidad, filtrada aquí a través de los ideales culturales del Movimiento Juvenil¹², contrasta las experiencias vacías, sin espíritu y sin arte, acumuladas a lo largo de una vida meramente vivida, con ese tipo privilegiado de experiencia que se llena de contenido espiritual a través de su contacto duradero con los sueños de la juventud. La influencia de Nietzsche en estos textos anteriores es explícitamente visible, en particular, en la importancia que el joven Benjamin otorga a la experiencia estética para superar el nihilismo amargado de los valores contemporáneos.

Aunque Benjamin no está interesado en volver al proyecto pre-crítico de una deducción racionalista de la experiencia, ni a una concepción directamente religiosa del mundo, sí está interesado en cómo el concepto científico de la experiencia que utiliza Kant distorsiona la estructura del sistema filosófico kantiano, y cómo esto podría corregirse con el uso de conceptos teológicos. La epistemología debe abordar no sólo "la cuestión de la certeza del conocimiento que es duradero", sino también la cuestión descuidada de "la integridad de una experiencia que es efímera"¹³. La sugerencia de Benjamin sobre cómo podría formularse este proyecto dentro del sistema kantiano es incompleta, pero no obstante indica algunas de las preocupaciones de sus escritos posteriores, en los cuales textos ya comentados como *Sobre algunos temas en Baudelaire o París, capital del siglo XIX*, son inundados por ese compromiso. En líneas generales, implica la expansión de las limitadas formas espacio-temporales y las categorías esencialmente causal-mecánicas de la filosofía para incluir las artísticas, lingüísticas y psicológicas. La permanente preocupación de Benjamin por lo nuevo, lo caduco y lo heterónimo refleja este intento de integrar las posibilidades fenomenológicas más especulativas de la experiencia en el ámbito del conocimiento filosófico.

Benjamin tuvo una gran relación con la Escuela de Frankfurt, especialmente con Theodor W. Adorno, con quien se carteaba y servía de conexión con Max Horkheimer, quien le

¹² Nos referimos al *Jugendkulturbewegung*, fundado por el pedagogo alemán Gustav Wyneken [Vargas, M. (2018), Walter Benjamin y el 'ángel irónico': "Un ajuste de cuentas tardío con el Movimiento Juvenil", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 73, 67-77, pág. 69].

¹³ Benjamin, W. (2006), *Selected Writings*, Vol. 4 1938-1940, editado por Howard Eiland & Michael W. Jennings. Harvard: Belknap Press, p. 100.

encargos para la revista “*Zeitschrift für Sozialforschung*” (*Revista de Investigación Social*).

Benjamin conoció a Adorno en 1923, por medio de un amigo en común, Siegfried Kracauer, y a partir de ese momento se forja una amistad terminada por el suicidio de Benjamin en 1940. Tras su muerte, Adorno y su esposa, Gretel Karplus, publicaron gran parte de las obras de su amigo recopiladas en un volumen llamado *Schriften (Escritos)* que dio a luz en 1955. *El París del Segundo Imperio en las obras de Baudelaire*, texto que Benjamin mandó a la susodicha revista, tuvo que ser ampliamente transformado, siendo el texto final *Sobre algunos temas en Baudelaire*, el último escrito que dejaría con vida junto *Tesis sobre el concepto de historia*.¹⁴

3. Estado actual de la cuestión. El flâneur: concepto, origen y actualidad

El flâneur es el caminante sin rumbo, es quien sabe moverse por los callejones parisinos y perderse en busca de los detalles más ínfimos. En el flâneur se reúnen las tres principales problemáticas de Walter Benjamin: la historia y el tiempo, el espacio y su planificación en las ciudades, y la revolución. El flâneur es la arista donde todas estas líneas se unen y ello nos permite entender estas tres problemáticas de forma interconectada.

Benjamin ilustra la categorización del tiempo en los tiempos modernos según su concepto de historia, y a través de sus numerosos escritos de diferentes ciudades como Nápoles, París, Berlín o Moscú se acerca al espacio. Benjamin habla por primera vez del flâneur en el Epílogo¹⁵ que escribe a la obra de Franz Hessel *Paseos por Berlín*. Sin embargo, se trata de una figura mucho más antigua, datando sus primeras apariciones en París durante los siglos XVI y XVII. Desde el ojo público el flâneur fue visto con connotaciones peyorativas, juzgado como holgazán o vago que, sin mucho que hacer, deambula por las calles. El *Gran Diccionario Universal Larousse del siglo XIX*¹⁶ lo describe como un individuo inquieto y holgazán a partes iguales, y presenta una diferenciación del flâneur

¹⁴ Arendt, H. (2017), “Walter Benjamin 1892-1940”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, págs. 161-213, pág. 171.

¹⁵ Benjamin, W. (1997), “Epílogo: El retorno del Flâneur” en Hessel, F. (1997), *Paseos por Berlín*. Madrid: Tecnos, págs. 215- 219.

¹⁶ Larousse, P. M. (1872), *Grand Dictionnaire Universel du XIX Siècle*, T. 8, p. 436. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k205360r/f440.item.zoom> (consultada el 31 de enero de 2022).

según si frecuentaba bulevares, parques, galerías o cafés. Pero el flâneur, más que holgazanear, busca liberar la ciudad de la cristalización y la rapidez de la modernidad. Es visto como un paseante sospechoso, pues la pausa de su paseo rompe con el acelerado ritmo callejero. Para el flâneur la pausa “permite una experiencia más íntima con los detalles urbanos y una mejor comprensión de su carácter transitorio”¹⁷. El paseo tiene una parte ensoñadora, la mirada perdida a lo que fue y lo que se desmorona ante nuestros ojos. También hay recogimiento íntimo consigo mismo y la ciudad, que se despliega sobre el detalle que se hace ajeno con la cercanía, desvelando su secreto. El flâneur busca la armonía entre la intimidad y la lejanía, creando en este balance el momento de quiebra: la desvelación. Cuanto más cercano es el objeto y más atenta la mirada, más ajeno se vuelve, dejando su intimidad expuesta.

El enfoque de Benjamin frente a esta tensión es asumir el punto de vista de alguien que visita la ciudad, que no vive en ella, si no que llega. Pero nunca como un mero turista, sino como un viajero inmerso en una especie de “experiencia aurática” de dialéctica entre la cercanía y la lejanía¹⁸. En su aproximación al flâneur, ha dejado detrás de sí una estela que llega hasta nuestros días. Él empieza un diálogo con el personaje, quitando sus escamas y manoseando su cara con aires de Gepeto. Benjamin abre una investigación pública sobre el paseante, siendo juez y testigo de la longitud de su sombra. Pero, a día de hoy, la investigación sigue abierta y el testigo ha cambiado de cara. Casi un siglo después el concepto no ha perdido vigencia. Aunque Tiquun no habla explícitamente sobre el flâneur, nosotros si defenderemos una conexión entre las formas de vida de Tiquun (y su acceso a las mismas) y el secreto de las cosas al que el flâneur de Benjamin trata de robar.

Por otro lado, aunque nosotros no lo abordamos, la actualidad también conoce de la feminización del concepto. Las flâneuses son lo antes olvidado que ahora golpea con fuerza ante las cerradas puertas del espacio público. Es a través de esta nueva caracterización, que la mujer exige su derecho a ocupar las calles.¹⁹

¹⁷ Songel, F. (2021), *El arte de leer las calles*. Valencia: Barlin Libros, págs. 34-35.

¹⁸ Songel, F. (2021), *El arte de leer las calles*. Valencia: Barlin Libros, pág. 35.

¹⁹ Iglesia, A. M. (2019), *La revolución de las flâneuses*. Terrade: WunderKammer.

4. Discusión y posicionamiento

4.1. La búsqueda del Reino

El imperio es esa planetaria fábrica de lo sensible²⁰

Para Benjamin “El Reino de Dios no es el *teólos* de la *dynamis* histórica”²¹. Es el final, no la meta. Tiqqun recoge este concepto benjaminiano de Reino:

Existen destellos de lo mesiánico entremezclados con la inmunda negrura de lo real, que el Reino no está puramente por venir, sino ya, por fragmentos, presente entre nosotros. Mesiánica es pues la práctica que parte de ahí, de esos destellos, de las formas-de-vida.²²

El flâneur desafía revolucionariamente la dominación de la distribución del espacio y las formas que otorga al individuo, que a través de estas buscan la sumisión del mismo. Él es la llave para acceder a cómo esta constelación está dibujada en el pensamiento de Benjamin. El flâneur entra en el plano revolucionario al fracturar estos planos, su línea revolucionaria se delinea en lo sensible. El flâneur no es una figura inocente, es una apuesta que busca aquello del Reino que ya ha llegado. Comprendemos que el flâneur está ligado al Reino de Dios y desde sus acciones se desprende una débil fuerza mesiánica, es decir, él es quién ha de “consumar su relación con lo mesiánico”²³. El flâneur recoge las astillas mesiánicas que están enterradas en la piel del mundo. Para la comprensión de esto nos adentraremos en los conceptos de reino y mesías de Benjamin.

Iniciar una exposición arqueológica de la construcción que Benjamin realiza en torno al tiempo mesiánico, implica, en primer lugar, hay que señalar su doble dimensión religiosa-profana, es decir, la fusión de los elementos del mesianismo judío y del marxismo. En

²⁰ Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 11.

²¹ Benjamin, W. (2019), “Fragmento teológico-político (1920-1921)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 319-320, pág. 319.

²² Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 7

²³ Benjamin, W. (2019), “Fragmento teológico-político (1920-1921)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 319-320, pág. 319.

este sentido, la concepción mesiánica del tiempo es el constructo de una interrupción en la continuidad homogénea y vacía de pasado-presente-futuro a partir de la “llegada del Mesías” que rompería la concepción tradicional del tiempo. En el caso del marxismo, recogerá su sujeto histórico-revolucionario anclado en las clases sometidas que luchan y su concepto de la revolución cimentada en la imagen mítica de una “sociedad sin clases”, pero devolviéndole a ésta su rostro cualitativo-mesiánico: comprender la posibilidad latente de que la irrupción de dicha sociedad sea actualizada (activamente) en cualquier “instante crítico” del presente. “Es en la improvisación donde radica la fuerza. Todos los golpes decisivos se darán con la mano izquierda”²⁴ De este modo, es a partir de esta dualidad herética que Benjamin presenta su antídoto para hacer frente a la temporalidad teleológico-moderna del progreso.

Si en su escrito juvenil *La vida de los estudiantes* (1914) Benjamin ya asegura que:

Hay una concepción de la historia que, partiendo de la base de un tiempo considerado infinito, distingue el tiempo de hombres y épocas en función de la mayor o menor rapidez con que transcurren por el camino del progreso. De ahí la carencia de conexión, la falta de precisión y de rigor de dicha concepción con respecto al presente.²⁵

Estando inmanente la crítica a esta temporalidad medible sólo en términos del “progreso” alcanzado, desligando así todo vínculo con el presente, es en *Las tesis sobre filosofía de la historia* que esa temporalidad se vuelve el flanco de toda crítica. Esta concepción anclada en “la representación del avance de esta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío”²⁶, no sólo sirve a una para formar una idea de direccionalidad hacia el futuro, sino que además esteriliza la política, que ya no puede hacer más que esperar el momento de la acción. Contra ella Benjamin pretende construir una concepción mesiánico-revolucionaria del tiempo, donde el tiempo pasa a ser discontinuo y pleno, y la performatividad política del presente abandona su carácter transitivo para pasar a ser una

²⁴ Benjamin, W. (2020), *Calle de sentido único*. Cáceres: Editorial Periférica, pág 22.

²⁵ Benjamin, W. (1993), “La vida de los estudiantes”, en *La metafísica de la juventud*. Traducción de Ana Lucas. Barcelona: Paidós, pág. 117.

²⁶ Benjamin, W. (2019), “Tesis sobre el concepto de historia (1940)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs.307-318, pág. 315.

“dialéctica en suspenso” “La superación del concepto de progreso y del concepto de periodo de decadencia son sólo dos caras de una y la misma cosa”²⁷.

En una nota inédita a la que se ha dado el título de *Fragmento teológico-político*, Benjamin establece una línea divisoria radical entre la religión y lo profano, entre el ‘Reino de Dios’ y el acontecer histórico, que, sin embargo, permite relacionar ambos conceptos entre sí. Lo interesante del planteamiento de Benjamin es que su manera de concebir la relación de lo profano y lo mesiánico se dirige directamente contra ese aparente abandono de lo religioso que pone al descubierto su texto *Capitalismo como religión*, en el que se denuncia la transformación gradual y la sustitución de los elementos paganos del cristianismo en la praxis capitalista.

El capitalismo es la celebración de un culto *sans trêve et sans merci*²⁸. En él no hay un día señalado a la semana, ningún día que no sea festivo, en el sentido terrible del desarrollo de toda la pompa sacral, de despliegue máximo de aquello que se venera.²⁹

Con esta nueva lectura del vínculo entre lo profano y lo religioso, (que Tiqqun claramente recoge) Benjamin pretende aportar a una profanización radical de lo profano y, al mismo tiempo, dar pie a una salida de la lógica religiosa-fetichista del sistema capitalista. Para este objetivo Benjamin realiza un doble movimiento: movilizar lo mesiánico y al mismo tiempo protegerlo como indisponible. Advertido del carácter religioso o pseudoreligioso de la modernidad capitalista, y acudiendo a la crítica del fetichismo de la mercancía de Marx, Benjamin rechaza la perspectiva ilustrada y su pretensión de superación del orden de lo sagrado para intentar fijar los límites entre lo profano y lo religioso, sino que recurre a la idea de Mesías y sus capacidad unificadora: “Solo el propio Mesías consume todo acontecer histórico, y esto en el sentido precisamente de crear, de redimir, de consumir su relación con lo mesiánico”³⁰.

²⁷ Benjamin, W. (2017), *Libro de los Pasajes*, edición de R. Tiedemann. Tres Cantos: Akal, pág. 463.

²⁸ “Sin tregua y sin piedad”. En francés en el original.

²⁹ Benjamin, W. (2014), “Capitalismo como Religión”, en *El Capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*. Madrid: La Llama, págs. 8-9.

³⁰ Benjamin, W. (2019), “Fragmento teológico-político (1920-1921)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 319-320, pág. 319.

Como veremos, Benjamin es capaz de sacar a esta afirmación aparentemente tradicional un potencial crítico todavía inédito en relación con la modernidad capitalista. Atribuye a ciertas figuras de lo mesiánico provenientes del judaísmo y el cristianismo un potencial de Ilustración y de profanización, que la modernidad capitalista es incapaz de garantizar, ya que el declive en el Barroco del mundo cristiano dejó como consecuencia la promesa capitalista de un progreso indefinido y de una prosperidad infinita. Benjamin ve su revelación como el hechizo mítico universal que impone la forma de mercancía y la perpetuación mítica de la deuda. El reino de Dios, dice Benjamin, no es el telos de la dinámica histórica, este no puede ser considerado como meta y, por tanto, el orden de lo profano ni se legitima ni se constituye por su referencia a lo sagrado “la idea de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino de Dios”³¹. De esta forma, Benjamin le niega todo significado político a la teocracia. De ahí la imposibilidad de que algo histórico pretenda por sí mismo establecer una relación con lo mesiánico. La “política” es ajena al establecimiento del orden teocrático, y su ámbito específico es la realización de lo humano y esta no consiste más que en la felicidad. “Aspirar a esa fugacidad, incluso en aquellos niveles del hombre que son naturaleza, es el cometido de la política”³² Si fuese posible una relación del orden de lo profano con lo mesiánico, esta tendría que provenir del Mesías mismo: “Solo el propio Mesías consume todo acontecer histórico (...) consumir su relación con lo mesiánico”³³. Esto es lo que permite destruir la promesa del capitalismo como religión cuya destitución consiste en lo contrario de la prosperidad y la felicidad universal, es decir, en su destrucción y todo el culto que lo rodea. “En esto estriba lo históricamente inaudito del capitalismo, que la religión no es reforma del ser, sino su destrucción.”³⁴

El reino de Dios, por tanto, no es la meta de la dinámica histórica sino su final. Pensar que la historia movida por la Ilustración y la Razón llevaría a la humanidad a un estado de felicidad fue obra de la filosofía moderna de la historia. En realidad, estas teodichas justificadoras del sufrimiento y la injusticia son precio del avance hacia la meta, que

³¹ Benjamin, W. (2019), “Fragmento teológico-político (1920-1921)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 319-320, pág. 319.

³² Benjamin, W. (2019), “Fragmento teológico-político (1920-1921)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 319-320, pág. 320.

³³ Benjamin, W. (2019), “Fragmento teológico-político (1920-1921)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 319-320, pág. 319.

³⁴ Benjamin, W. (2014), “Capitalismo como Religión”, en *El Capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*. Madrid: La Llama, pág. 10.

refleja la visión de los vencedores. Solo una forma diferente de vinculación entre lo mesiánico y lo político puede conllevar una completa profanización de lo profano. Sin embargo, que lo profano esté privado de plenitud mesiánica, de salvación, no quiere decir que no se pueda encontrar en el interior de las relaciones profanas un acceso a las fuerzas de lo mesiánico. Lo profano es el reino de lo perecedero, de lo caduco, en el que la idea de felicidad orienta la política bajo la conciencia de su carácter inestable, transitorio, pasajero. Recogemos de Jesús Aguirre esta cita de Benjamin:

En un texto inédito en cuanto a su integridad leemos: la situación política confirma al pensador revolucionario la suerte peculiarmente revolucionaria de cada momento histórico. Pero no menos se le confirma el poder que tiene ese momento para abrir un determinado aposento del pasado cerrado hasta entonces. La entrada en ese aposento coincide estrictamente con la acción política. Y a través de esa entrada es como dicha acción, siempre destructiva, se da a conocer como mesiánica.³⁵

La transitoriedad del mundo, del espacio y el tiempo, su caducidad, tiene para Benjamin un valor mesiánico ya que produce la grieta que muestra el carácter abierto de la historia. “Aspirar a esa fugacidad, incluso en aquellos niveles del hombre que son naturaleza”³⁶ quiebra la dinámica teleológica que encadena cada momento al siguiente sin solución de continuidad, determinada de antemano por su telos. Lo mesiánico de cada momento atraviesa a cada ser humano como sufrimiento, adversidad o fatalidad. Es por esto que, si la construcción de felicidad es aquello que debe orientar la política, la experiencia de sufrimiento sirve de base referencial de lo histórico a lo mesiánico. La política únicamente enfocada en la felicidad debe también crear un espacio para poder pagar las deudas de los infelices.

Pues en la felicidad aspira a su decadencia todo lo terreno y solo en la felicidad le está destinado a encontrarla -mientras que la inmediata intensidad mesiánica del

³⁵ W. Benjamin en Aguirre, J. (2019), “Walter Benjamin. Fantasmagoría y objetividad”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 331-338, pág. 337-338.

³⁶ Benjamin, W. (2019), “Fragmento teológico-político (1920-1921)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 319-320, pág. 320.

corazón, de cada hombre interior, tomado aisladamente, pasa por la desgracia en el sentido del sufrimiento-³⁷

Mantener el vacío de lo mesiánico en el orden profano es la manera de no dar por canceladas esas cuentas, de intentar restituir una posibilidad frustrada, no realizada.

La idea de que el Mesías interrumpe el curso de la historia, que algunos interpretan como expresión de la radicalización apocalíptica de la visión marxista de la sociedad sin clases, es decir, como la brusca interrupción del mundo y su momento histórico, tiene que vincularse con este presente catastrófico, que para Benjamin era al mismo tiempo capitalista y nacionalsocialista, cuyo “seguir adelante”, es la catástrofe. “Allí donde nosotros vemos un encadenamiento de hechos, él ve una única catástrofe que acumula incesantemente una ruina tras otra”³⁸. El foco no estaría tanto en la interrupción de un más allá en el “aquí y ahora”, sino más bien en la construcción de una conexión no lineal del presente con el pasado, en la que un pasado oprimido y esa posibilidad reprimida que se da con ese pasado interrumpen en el “ahora”, rompiendo el curso catastrófico de la historia y dejan sin efecto su violencia hacia ellos, dando una oportunidad a lo verdaderamente nuevo. Así se abre un espacio para una auténtica acción política como interrupción inédita.

Así pues, se trata de una construcción del tiempo que abandona el estar volcado hacia un futuro de una humanidad “agrandada” o “ampliada”, un futuro que no puede dejar de estar encadenado al movimiento de revalorización del capital, sino que esta construcción del tiempo se condensa en un “ahora” determinado por una constelación de peligros y por la posibilidad de encuentro con un pasado irredento que cita secretamente ese “ahora” con una débil fuerza mesiánica³⁹. Esta fuerza en la debilidad apunta a una nueva concepción de la historia que rechaza toda confianza en el poder de los vencedores, independientemente de quién lo encarne.

³⁷ Benjamin, W. (2019), “Fragmento teológico-político (1920-1921)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 319-320, pág.319- 320.

³⁸ Benjamin, W. (2019), “Tesis sobre el concepto de historia (1940)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 307-318, pág. 312.

³⁹ Benjamin, W. (2019), “Tesis sobre el concepto de historia (1940)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 307-318, pág. 308.

4.2. El flâneur como revolucionario

El flâneur se muestra como una figura revolucionaria en que se enfrenta a las concepciones administradas del espacio y del tiempo. Para analizar esto nos vamos a centrar en cómo se relaciona con ambos conceptos, en sus vagar por la ciudad y su relación con Kairós. Benjamin intenta transformar la relación sujeto-objeto que se mueve en estos marcos de espacio y tiempo. Es por eso por lo que primero hay que explicitar el susodicho marco y su relación con el flâneur.

4.2.1. La ciudad como mapa

El flâneur no es un concepto ingenuo en la filosofía de Benjamin, en él se entraña una forma de conocer y comprender revolucionaria. El callejero vive en contraste con la vida de la gran urbe. Donde otros caminan apresurados, él se detiene; donde otros ven obstáculos, él es capaz de entender el objeto en su calidad de objeto. En una vida apresurada que exige la rapidez de movimiento, el ir de un lado a otro consumiendo, produciendo, vendiendo; el caminar sin rumbo toma otra tonalidad. El urbanita masificado ve la ciudad como una serie de puntos a los que dirigirse, las calles son simples vías por las que moverse y el mapa es un plano exacto que indica la ruta más eficiente a escoger. La figura del flâneur rompe con todo esto y este es su plano revolucionario. El pararse a mirar, el atender lo que a uno rodea y entenderlo a través de lo que le plantea y no en su capacidad utilitaria es revolucionario. Parar, en Benjamin, es revolucionario, pues en ello hay una voluntad de estudio de la vida; el flâneur, en contraposición de una masa infinita que fluye constantemente, es el claro ejemplo de ello. “El flâneur no parece tener conciencia de lo que hace, de lo que es. Se entrega, como agente, como un médium, como un títere, a que el espíritu de la ciudad lo arrastre por sus calles”⁴⁰. Pero el flâneur sí tiene una consciencia, él busca el encuentro; trata de abrir una correspondencia consigo mismo y con aquello que le rodea.

⁴⁰ Scott, E. (2017), *Caminantes, Flâneurs, paseantes, vagabundos, peregrinos*. Buenos Aires: Ediciones Godot. pág 11.

4.2.2. *Las correspondences*

En *Sobre algunos temas en Baudelaire*, Benjamin usa la lectura de Proust sobre Baudelaire para redefinir el concepto de las *correspondences* del poeta francés, como “una experiencia que busca establecerse al abrigo de toda crisis”⁴¹; una experiencia aisladora, arropadora y absoluta, que nos sumerge en ella dejando atrás todo lo que nos rodeaba. En definitiva: es una experiencia abrumadora, un encuentro en el ojo del huracán. La correspondencia es una relación cultural, una entrega absoluta del alma para su cobijo. Es esta entrega lo que da pie al culto y sin ella no habría correspondencia. Esta exige una dedicación acaparadora y sensible, la atención y sumisión al momento. Este nos llama y nos recoge sin avisar y, el flâneur extendiendo los brazos se deja llevar hacia el punto de ruptura. Hay que aclarar que el flâneur no se deja arrastrar igualmente por Chronos que por Kairós, son dos experiencias contrapuestas: la primera mencionada es invisible ante el individuo, al que poco a poco va arrastrando hasta que, encontrándose ante las puertas del mar, se ve sumergido por completo; la segunda se abre ante nosotros con un trompeteo glorioso, y “en ellas murmura lo pasado y la experiencia canónica que en ellas se forma”⁴².

El azote que persigue al flâneur no es otro que Chronos. En la mitología griega, Chronos es la personificación del tiempo determinado. Para Benjamin representa el tiempo vacío y homogéneo de la historia, una acumulación de sucesos que se amontonan en los anales, aplastándose los unos a los otros, formando una masa uniforme. En contraste con el tiempo determinado existe “una detención mesiánica del acontecer”⁴³, el momento definitivo: Kairós. Kairós rompe con el tiempo determinado; disipa la niebla que había secuestrado el acontecer y le da alas, abriéndole el mundo que antes estaba cerrado. Cuando el acontecer vive bajo los pies de Chronos no sólo la historia se nubla; la rutina, como una máquina que se repite inconscientemente, nos atrapa. Vivimos un estado de crisis constante, donde “el estado de excepción en que vivimos es la regla”⁴⁴. El tiempo

⁴¹ Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306, pág. 295.

⁴² Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306, pág. 295.

⁴³ Benjamin, W. (2019), “Tesis sobre el concepto de la historia (1940)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 307-318, pág. 317.

⁴⁴ Benjamin, W. (2019), “Tesis sobre el concepto de la historia (1940)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 307-318, pág. 311.

vacío es dominante, extirpando la facultad de decisión al individuo pues, en una sucesión de infinitos sucesos homogéneos, donde cada uno es igual al que vino y al que fue, el poder de acción es nulo: la corriente te arrastra y te ahoga, un alud sobre un cuerpo entumecido. Ante la avalancha de sucesos que consagran la continua crisis, “nuestra tarea es provocar el verdadero estado de excepción”⁴⁵, el momento decisivo que rompe con el infinitum místico. El flâneur busca en su pericia (por la ciudad) la correspondencia con Kairós, un cruce de miradas iluminadoras: “Las correspondencias son las fechas de la reminiscencia. No son fechas históricas, sino fechas de la prehistoria”⁴⁶. La correspondencia, al ser rompedora con el *continuum* vacío es revolucionaria. Encontrar el momento, en un sin-momento dominante que aprisiona, es la tarea del flâneur.

4.2.3. El juego de azar y la repetición de Chronos

Benjamin, en la Tesis IX de *Sobre algunos temas en Baudelaire*, hace una comparación muy esclarecedora entre el juego y la máquina para el argumento aquí expuesto. Baudelaire ve una conexión en el mecanismo reflejo que desata la máquina al obrero con el desocupado⁴⁷, y “el juego de azar representa dicho proceso”⁴⁸. Es en el poema de *El reloj*, donde Baudelaire implementa el concepto de tiempo en estos versos (que utiliza Benjamin):

“Acuérdate: es el Tiempo un tenaz jugador
que sin trampas te vence en cada envite. Es la ley”⁴⁹

El tiempo ejerce una superioridad absoluta sobre el jugador, el cual, sin cartas en la mano que jugar, pierde de forma constante. En la parte final, con “es la ley”, el poeta invoca una ley natural, más allá de cualquier ley humana; es una ley mítica⁵⁰ (dentro de la

⁴⁵ Benjamin, W. (2019), “Tesis sobre el concepto de la historia (1940)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 307-318, pág. 311.

⁴⁶ Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306, pág. 295.

⁴⁷ Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306, pág. 290.

⁴⁸ Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306, pág. 290.

⁴⁹ Baudelaire, C. (1994), *Las flores del mal*. Madrid: Alianza Editorial, pág. 109. Para el original véase: Baudelaire, C. (1996), *Les Fleurs du Mal*. París: Librio, pág. 76.

⁵⁰ Sobre la ley mítica véase W. Benjamin (2020), *Crítica de la Violencia*. Madrid: Biblioteca nueva.

constelación benjaminiana). Es esta conexión la que permite a Benjamin comparar el juego con la vida del obrero, pues su tiempo es construido de la misma forma:

Pero de lo que desde luego no carece el juego de azar es de la futilidad, del vacío, de la incapacidad para consumarse en una plenitud, rasgos todos ellos inherentes a la actividad propia de obrero empleado en una fábrica.⁵¹

Es ese vacío, Chronos, introduciéndose en la rutina, hace que cada movimiento dentro de la fábrica sea inconexo con el anterior y el siguiente. Es en la repetición absoluta que se da tanto en el trabajo como en el juego la que crea esta desconexión: donde cada movimiento se repite, cada movimiento es igual e indiferente. El reloj de las fábricas, ángel caído de los cielos para dominar la tierra de fuego y metal, se muestra poderoso en la pared, pues son sus agujas, falsas salvadoras, las que diferencian sin hacerlo, un movimiento del otro. Cada movimiento es indiferenciable, cada movimiento es aislado y esta repetición de movimientos vacíos se reflejan fuera de la fábrica que los moldea. La dominación de los jugadores de azar y los trabajadores de la fábrica es comparable al hombre-masa, cuya mecanización en la ciudad “los domina en cuerpo y alma”⁵². Benjamin hace esta comparación al principio de esta novena tesis, pues “la vivencia del *shock*⁵³ que tiene el transeúnte en la multitud se corresponde con la vivencia del obrero en la máquina”⁵⁴

4.3.Las formas de vida de Tiquun y el secreto de las cosas de Benjamin

Tiquun describe las formas de vida como una intención de uno con las cosas que le rodean. Un acercamiento “que polariza nuestra existencia y deshace la distinción entre público y privado, existencial y político, interioridad y acción”⁵⁵. Nos vamos a anclar en esa relación con el objeto, que al mismo tiempo supondrá una reconstrucción del sujeto.

⁵¹ Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306, pág. 290.

⁵² Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306, pág. 291.

⁵³ El concepto freudiano de *shock* es muy usado por Benjamin en su escrito “Sobre algunos temas en Baudelaire”. Dada la longitud de este trabajo no es posible entrar en detalle sobre el mismo. Si el lector quiere saber más puede consultar la Tesis III de dicho documento.

⁵⁴ Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306, pág. 290

⁵⁵ Tiquun (2012), *Primeros materiales para una teoría de la jovencita*. Madrid: Acuarela & A. Machado Libros, pág. 10.

Tiqqun estudia una estética imperante basada en la administración y el aislamiento cuyo programa sería crear una sensibilidad contraria a estas formas de vida que Tiqqun propone. Tiqqun se apoya en autores como Artaud, que alzan esa concepción de la estética moderna “mucho más que por su ejército, su administración, sus instituciones o su policía, la sociedad se sostiene por medio de hechizos”⁵⁶. Tiqqun recoge esa idea de hechizo que individualiza para impugnar una sensibilidad que es ajena a esta forma de vida que propone. Ellas ofrecen una posible salida de este embrujamiento. Siempre podemos encontrar usos en el que se liberan las formas-de-vida contenidas en las cosas, en las palabras o en las imágenes, y así se establece una curiosa circulación entre “sujeto” y “objeto”, entre “especies”.

Según Tiqqun cuesta mucho admitir que estamos vinculados, porque estamos poseídos por una “idea estética de la libertad. Una idea de la libertad como desapego, como indeterminación, como sustracción de toda determinación.”⁵⁷ Esta idea de libertad esconde una forma de control y aislamiento, un estar solo para ser libre, que encierra al sujeto. Esta idea de la libertad es la libertad del mánager, que recorre el mundo de hotel de lujo en hotel de lujo o la del científico que nunca está en ninguna parte del mundo que describe. Tiqqun acierta en la descripción crítica de una idea estética que funciona como una fachada de unidad y conexión, pero que es realmente lo contrario, una forma de categorizar, administrar y aislar al individuo. Por el contrario, las formas de vida que propone aparecen como aquello que florece a pesar de la estética administrativa, y que abolen temporalmente la distancia entre el yo y el mundo. Esta mirada incorpora los movimientos y las formas percibidas, destruyendo la sensibilidad dada por aquella estética: vincula.

Tiqqun también se apoya en Marx, poniéndolo en frente de Artaud. En *El bello infierno*, recoge esta cita de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* “La coincidencia de la transformación del medio y de la actividad humana o de la transformación del hombre por sí mismo, no puede ser captada y comprendida racionalmente más que como praxis revolucionaria”⁵⁸, pero Tiqqun afirma que esta puede ser captada y comprendida mágicamente como uso. Justamente por ello después completa la construcción con esta

⁵⁶ Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 12.

⁵⁷ Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 13.

⁵⁸ Marx citado por Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 13.

cita de Artaud: “la magia es una comunicación constante del interior con el exterior, del acto con el pensamiento, de la cosa con la palabra, de la materia con el espíritu.”⁵⁹ El hecho de que la materia esté animada por innumerables formas de vida, de que esté poblada por polarizaciones íntimas, es algo que acertadamente Tiqqun ve en el propio Marx, por ejemplo, cuando rescata este texto perteneciente a *La sagrada familia*:

Entre todas las cualidades inherentes a la materia, el movimiento es sin duda la primera y la más significativa, no sólo como movimiento mecánico y matemático, sino más aún como pulsión, dinamismo, como tormento de la materia, para emplear un término de Jakob Böhme. Las formas primitivas de estos últimos son fuerzas esenciales, vivas, individualizantes, que producen las diferencias específicas.⁶⁰

Para Tiqqun estas “formas primitivas” son las formas de vida. En Benjamin también encontramos un equivalente en el secreto de las cosas, siendo el flâneur la figura capaz de acceder a ellas. En su figura, Benjamin dibuja una búsqueda de vínculos hacia lo que le rodea, una destrucción estética del objeto para desenterrar su secreto, su forma de vida. Tiqqun afirma que:

Nosotros decimos que la libertad no consiste en la extracción de todas nuestras determinaciones, sino en la elaboración de la manera en que habitamos tal o cual determinación. Que no reside en el franqueamiento de todos los vínculos, sino en el aprendizaje del arte de vincular y desvincular⁶¹

De ese modo entona una serie de movimientos de lucha que la figura del flâneur recoge, como recipiente de las mismas. Si el flâneur busca perderse mientras camina, no es para romper estas determinaciones, es para poder acceder a ellas. Las *correspondences* son ese acceso, esa polarización que Tiqqun encuentra en las formas de vida. Cuando Benjamin habla sobre ver el objeto, habla sobre intentar romper aquellas afecciones estéticas que nos influyen en nuestra percepción del fenómeno, acercamiento que Tiqqun también busca. En ambos casos se encuentra un control estético que esconde y cierra el paso al

⁵⁹ Artaud citado por Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 13.

⁶⁰ Marx citado por Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 13.

⁶¹ Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 14.

objeto. Mientras que el acercamiento benjaminiano recae en la epistemología kantiana como base, Tiqqun recae en Heidegger. A pesar de esto, ambos llegan a conclusiones similares: para Benjamin y Tiqqun la estética administrativa esconde y aleja al hombre de la misma cosa: la vida que reside debajo del velo, de las formas de vida y del secreto de las cosas.

4.3.1. El velo de la estética

Tiqqun para armar su concepto de estética cosificadora usa de contrapunto las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, escritas en 1794 por Schiller. Estas cartas se presentan como programa contrarrevolucionario, como respuesta explícita a las tendencias comunistas (en sentido tiqquniano), insurreccionales, de la Revolución francesa. Tiqqun saca de dichas cartas estas afirmaciones: en el hombre existen dos pulsiones antagonistas, por un lado, el instinto sensible que lo ancla en la particularidad, las necesidades vitales, los sentimientos y la determinación, y por el otro el instinto razonable, formal. que mediante la reflexión lo arranca de la particularidad, de los afectos, y lo eleva a las “verdades universales”⁶². Esos dos instintos están en lucha en todas partes, de tal modo que lo que uno posee es siempre arrebatado por el otro, en todas partes salvo en un punto de armonía donde se reúnen y se refuerzan mutuamente. En esta cita que Tiqqun hace de Schiller queda claro:

Esta disposición intermediaria donde el alma no está determinada física ni moralmente y donde sin embargo está activa de ambas formas, merece particularmente el nombre de disposición libre, y si se denomina físico al estado de determinación sensible, y lógico y moral al estado de determinación razonable, se dará a ese estado de determinabilidad real y activa el nombre de estado estético.⁶³

Para Tiqqun este estado estético parte de una necesidad de control, un aislamiento del sujeto con el mundo a través de un empobrecimiento de la experiencia. El mundo a pesar de ser cada vez más táctil es más pobre en experiencia. Benjamin en *Experiencia y pobreza* se encuentra con la misma problemática. En ese texto se ve una frustración del

⁶² Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 5.

⁶³ Schiller citado por Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 13.

autor con la incapacidad del hombre de acceder al mundo, de que, a pesar de un mayor acceso al conocimiento, cultura y educación, el mundo está recubierto por una membrana que impide vincularnos a él.⁶⁴ Quizás en este texto Benjamin no se enfrenta directamente a una estética administrada como hace Tiqqun, pero sí que reconoce esa necesidad de movimiento y de polarización que encontramos en las formas de vida:

No se trata de una renovación del lenguaje, sino de su movilización al servicio de la lucha o del trabajo; en cualquier caso, está al servicio de la modificación de la realidad, no de su descripción.⁶⁵

Aquí encontramos esa “necesidad compartida” de los dos autores en el acceso a otra experiencia del mundo que aquella que propone la estética administrada. El flâneur es para Benjamin la figura de movilización, por eso el flâneur ha de verse polarizado y transformador. Las formas de vida de Tiqqun es aquello a lo que intenta acceder el flâneur porque dentro de ellas está este movimiento.

Según Tiqqun la estética administrativa es religión. Toda religión hace existir una esfera especial de lo sagrado, erigiéndose como heraldo de su propia separación con respecto al “mundo sensible”. Produce el mundo sensible en cuanto mundo sensible. El hecho de que termine persiguiendo todo lo que, tanto fuera de ella como en ella, se mantiene en la inseparabilidad entre “sensible” y “suprasensible” se desprende lógicamente de la propia definición de religión. El proyecto estético responde a esa situación, y Tiqqun lo encuentra en este extraño fragmento de Hölderlin titulado *Communismus der Geister* (“Comunismo de los espíritus”). En su primer párrafo “Disposición” podemos leer:

Es que justamente nosotros partimos del principio diametralmente opuesto, es decir, de la universalidad de la incredulidad, para justificar su necesidad en nuestro tiempo. Esta incredulidad es parte integrante de la crítica científica de nuestra época, la cual anuncia y precede a la especulación positiva; no sirve de nada lamentarse de ello: lo que hace falta es poner un remedio.⁶⁶

⁶⁴ Benjamin, W. (2019), “Experiencia y pobreza (1933)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 95-100, pág. 96.

⁶⁵ Benjamin, W. (2019), “Experiencia y pobreza (1933)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 95-100, pág. 98.

⁶⁶ Hölderlin citado por Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 10.

Tiqqun interpreta que la incredulidad de la que se trata aquí es, ni más ni menos, la incapacidad de creer en lo que tenemos ante los ojos, en el propio mundo sensible. Esa capacidad de la estética administrativa de anular los sentidos, de desconectarnos del mundo a pesar de estar en él:

Esta incredulidad demacrada que se lee en tantos ojos, en tantos gestos, ese estado de ausencia irresuelta, esa crisis de la presencia, es precisamente aquello a lo que el proyecto estético, el imperio y sus dispositivos tienen por tarea remediar.⁶⁷

Benjamin en la Tesis VIII de *Tesis sobre el concepto de historia* afirma algo parecido: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción es la regla”⁶⁸. El objetivo del programa estético que critica Tiqqun no es otro que señalar la regla y decir lo que sería la excepción: transformar nuestra sensibilidad para que seamos nosotros quienes la señalemos como excepción.

4.3.2. La ciudad como fábrica de lo sensible

Tiqqun concibe el concepto de “imperio” para poder describir el espacio y tiempo “donde no pasa nada. En cualquier sitio donde *esto* funciona”⁶⁹. Tiqqun entiende que el imperio inscribe en las cosas mismas una unidad del mundo. Modelan el completamente nuevo “mundo sensible”. La cultura y los espectáculos garantizan la existencia de aquello que podríamos vivir y pensar, y que ya no podemos hacer otra cosa que entrever a lo lejos. El imperio y su estética es el agotamiento de toda experiencia. Así es como localmente el imperio se apropia todo el espacio, reconstruyendo un universo aparentemente estabilizado, creíble, consensual: una común percepción del mundo, ya que “El imperio es esa planetaria fábrica de lo sensible”⁷⁰. Es esta unidad la que arranca al hombre del mundo y limita su capacidad de habitarlo. Es una aparente accesibilidad cristalina y solo

⁶⁷ Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 11.

⁶⁸ Benjamin, W. (2019), “Tesis sobre el concepto de la historia (1940)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 307-318, pág. 311.

⁶⁹ Tiqqun (2012), *Primeros materiales para una teoría de la jovencita*. Madrid: Acuarela & A. Machado Libros, pág. 9.

⁷⁰ Tiqqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 11.

podemos ver desde lejos. Benjamin apuntaba a algo parecido cuando escribió “No en vano el cristal es un material duro y liso en el que nada puede fijarse. También es frío y sobrio. Las cosas de cristal no tienen aura”.⁷¹

Del mismo modo que la religión pretendía unir a los hombres con lo divino cuando en realidad los mantenía separados, la religión sensible del imperio, que pretende recomponer la unidad del mundo desde su base, desde lo local, no hace más que dejar en cada lugar y en cada ser una nueva separación: la separación entre el usuario y el dispositivo. Esta separación es radical según Tiquun: “el programa estético apunta a extender esta escisión en el hombre mismo, a incorporar el dispositivo, a hacer de él el usuario de sí mismo.”⁷² La separación radica en la incorporación del dispositivo en un individuo desposeído. La finalización del programa estético no es otra que la destrucción del hombre. No es extraño entonces que Tiquun cite en *El bello infierno* esta frase de Benjamin: (la humanidad): “Su autoalienación ha alcanzado tal grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden”⁷³. Tal es la separación del individuo consigo mismo, hasta este punto llega la capacidad del programa y la transformación del individuo a usuario; que el individuo estético encuentra el goce en la muerte de su subjetividad, de su individuo. La estética se impone así a escala global como la imposibilidad de cualquier experiencia, de cualquier acceso al mundo. La estética consigue por sí sola cumplir la imposibilidad de uso contenida en toda mercancía, consigue convertirla en un puro valor de exposición. El propio mundo está en vitrinas. La aparición de la gran ciudad, de la ciudad que emerge ante los ojos de Baudelaire en París o de Hessel en Berlín, produce un cambio en la sensibilidad del individuo que la habita. Benjamin lo ve en los poemas del francés y en los escritos de su compatriota alemán. Puede parecer una percepción arcaica en comparación con la de Tiquun (las ciudades también lo eran), pero el propio Tiquun bebe de Benjamin. El individuo de ciudad puede buscar la libertad que antes se menciona por y como aislamiento a su nueva sensibilidad urbana. Él es el nuevo hombre, es el hombre-ciudad, que descubre inocentemente una vida nueva. Accede al mundo sensible a través de las nuevas calles del Imperio. En la búsqueda de Benjamin de lo pequeño (el objeto de escaparate, los

⁷¹ Benjamin, W. (2019), “Experiencia y pobreza (1933)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 95-100, pág. 98.

⁷² Tiquun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright, pág. 12.

⁷³ Benjamin, W. (2019), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1936)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs.195-223, pág. 221.

carteles de la farola o los adoquines de las calles...) es donde queda expuesta esta nueva sensibilidad. Para iniciar esta búsqueda, Benjamin era consciente de ese cambio y vio en el flâneur una forma de moverse por el espacio para poder enfrentar aquella forma administrativa de sensibilidad. A la vez toma cuerpo una libertad construida a través de vínculos con lo que le rodea, resultando un desvelamiento de lo cercano, permitiendo la aproximación. Se ve en Benjamin un intento de politización de lo sensible en contra de la “estetización de la política”⁷⁴, y a partir de esa forma, construir una libertad hacia las determinaciones y cómo construir el espacio a través de las mismas.

5. Conclusiones y vías abiertas

Como se dijo en la introducción, el objetivo de este trabajo es doble. Por una parte, explorar el flâneur como figura revolucionaria; por otra parte, ver cómo esta figura se relaciona con el mundo actual a través de Tiqqun.

Para entender el flâneur nos hemos acercado a él como arista de la constelación benjaminiana y, a través de él, acceder a su pensamiento. Conectar el flâneur con el reino mesiánico fue el primer paso. Entenderlo como cuerpo redentor y al mismo tiempo como puerta al reino es necesario para acceder a su faceta revolucionaria. También hemos demostrado como el flâneur es una figura clave para entender los conceptos de espacio y tiempo en Benjamin. El flâneur consagra la figura de acción por la cual Benjamin procede a su crítica de la historia y las ciudades que aparecen repetidamente en su trabajo.

También hemos podido ver como el flâneur puede afrontar problemas planteados recientemente por Tiqqun en la crítica de la estética administrativa. Ante la estética cosificadora que aísla al sujeto del mundo y de sí mismo, el flâneur ensaya las herramientas para poder llegar a las formas de vida y crear a través de su sensibilidad vínculos ajenos al programa estético que crítica.

Siguiendo la misma línea, se podría continuar con un mayor ahondamiento en el pensamiento de Tiqqun y su relación con el flâneur y Benjamin. Tiqqun aborda en textos en los que no profundizamos en este trabajo, como *Primeros materiales para una teoría de la jovencita* o *¿Qué es la Metafísica Crítica?*, otras perspectivas acerca del funcionamiento de la sensibilidad dada y sus consecuencias. Para terminar, podemos

⁷⁴Benjamin, W. (2019), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1936)”, en *Iluminaciones*. Madrid: Taurus, págs.195-223, pág. 220.

comentar también la posibilidad de seguir investigando la brevemente mencionada flâneuse, una figura que aborda las problemáticas del espacio en el flâneur desde una nueva perspectiva.

6. Bibliografía citada

Aguirre, J. (2019), “Walter Benjamin. Fantasmagoría y objetividad”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 331-338, pág. 337-338.

Arendt, H. (2017), “Walter Benjamin 1892-1940”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, págs. 161-213.

Baudelaire, C. (1994), *Las flores del mal*. Madrid: Alianza Editorial

Baudelaire, C. (1996), *Les Fleurs du Mal*. París: Librio.

Benjamin, W. (2021), *Imágenes que piensan*. Madrid: Abada Editores.

Benjamin, W. (2020), *Calle de sentido único*. Cáceres: Editorial Periférica.

Benjamin, W. (2020), *Crítica de la Violencia*. Madrid: Biblioteca nueva.

Benjamin, W. (2019), “Experiencia y pobreza (1933)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 95-100.

Benjamin, W. (2019), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1936)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs.195-223.

Benjamin, W. (2019), “París, capital del siglo XIX (1935)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 253-268.

Benjamin, W. (2019), “Sobre algunos temas en Baudelaire (1939)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 269-306.

Benjamin, W. (2019), “Tesis sobre el concepto de historia (1940)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 307-318.

Benjamin, W. (2019), “Fragmento teológico-político (1920-1921)”, en *Illuminaciones*. Madrid: Taurus, págs. 319-320.

Benjamin, W. (2017), *Libro de los Pasajes*, edición de R. Tiedemann. Tres Cantos: Akal.

- Benjamin, W. (2014), “Capitalismo como Religión”, en *El Capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*. Madrid: La Llama.
- Benjamin, W. (2012), “El París del Segundo Imperio en las obras de Baudelaire”, en *París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia editora, págs. 65-183.
- Benjamin, W. (2012), “Zentralpark”, en *París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia editora, págs. 243-287.
- Benjamin, W. (2006), *Selected Writings*, Vol. 4 1938-1940, editado por Howard Eiland & Michael W. Jennings. Harvard: Belknap Press.
- Benjamin, W. (1997), “Epílogo: El retorno del Flâneur” en Hessel, F. (1997), *Paseos por Berlín*. Madrid: Tecnos, págs. 215- 219.
- Benjamin, W. (1993), “La vida de los estudiantes”, en *La metafísica de la juventud*. Traducción de Ana Lucas. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (1991), “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Selección de textos de Walter Benjamin Estética III (2000-2001)*. Traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus.
- Iglesia, A. M. (2019), *La revolución de las flâneuses*. Terrade: WunderKammer.
- Larousse, P. M. (1872), *Grand Dictionnaire Universel du XIX Siècle*, T. 8. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k205360r/f440.item.zoom>
- Scott, E. (2017), *Caminantes, Flâneurs, paseantes, vagabundos, peregrinos*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Songel, F. (2021), *El arte de leer las calles*. Valencia: Barlin Libros.
- Tiqun (2012), *Primeros materiales para una teoría de la jovencita*. Madrid: Acuarela & A. Machado Libros
- Tiqun (2004), *El bello infierno*. Biblioteca anarquista-Anti-Copyright.
- Vargas, M. (2018), Walter Benjamin y el ‘ángel irónico’: “Un ajuste de cuentas tardío con el Movimiento Juvenil”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 73, págs. 67-77.