



## EL AURA DE LA SUBJETIVIDAD:

### Interstícios entre la filosofía y las ciencias humanas

Eduardo Álvarez Pedrosian<sup>1</sup>

#### Resumen:

La producción intelectual de Walter Benjamin es uno de los ejercicios exploratorios más significativos para nuestra contemporaneidad. Especialmente, podemos centrar sus contribuciones en lo relativo a la noción de aura, trabajada a partir de la conceptualización de la obra de arte en la modernidad, pero desde la cual podemos evidenciar una forma de concebir la subjetividad y con ello una estrategia epistemológica para aprehenderla. Conocer la subjetividad en el propio acto de su producción, la tarea de Benjamin -enfrentado a un mundo en emergencia, plagado de destrucción y absolutismo- habilita la exploración de la subjetividad contemporánea caracterizada por la presencia de tecnologías hiperdesarrolladas, lo que demanda elaborar herramientas gnoseológicas acordes a las circunstancias. El aura de la subjetividad por tanto, corresponde a la dimensión autopoietica de generación de diferentes formas de hacer y ser, de fundación del sujeto desfondado, entidad que analíticamente debe ser aprehendida desde puntos de vista científicos, filosóficos y artísticos.

**Palabras Clave:** Aura; Ciencias humanas y sociales; Filosofía de la subjetividad; Subjetividad.

#### Abstract:

The intellectual production of Walter Benjamin is one of the most significant exploration exercises by our contemporarily. Specially, we can focus his contribution related to notion of aura, worked since the conceptualization of the work of art in the modernity, from which, although, we can get evidences one way of conceiving subjectivity and, with this, one epistemological strategic to approach. Knowing the subjectivity in the same act of his production, the task of Benjamin -in front of a world in emergency, full of destruction and absolutism promote the exploration of the contemporary subjectivity characterized for the presence of hipper-development technologies,

---

<sup>1</sup> Docente e investigador, Cátedras de Antropología Cultural y de Epistemología de las Ciencias de la Comunicación, Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Universidad de la República, Uruguay. Doctorando en Historia de la Subjetividad, Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona, España. E-mail: [edupedro75@yahoo.es](mailto:edupedro75@yahoo.es)





which demands to elaborate gnoseological tools according to circumstances. The aura of subjectivity has correspondences with the auto-poietical dimension to generate different ways to make and ways to be, the foundation of the unfounded subject, entity that analytically must be reached by scientific, philosophical and artistic points of view.

**Key Words:** Aura; Human and Social Sciences; Philosophy of subjectivity;

### Subjectivity. Introducción

El concepto de aura es uno de los ejemplos más evidentes de la propuesta de Benjamin aplicada así misma, es decir, una demostración de la labor filosófica en tanto que acontecimiento. El ejemplo más elocuente lo constituye el conjunto de escritos reunidos bajo el título de *Infancia en Berlín hacia 1900*, donde podemos acceder a la subjetividad berlinesa en el contexto de la transición hacia la modernidad a partir de un ejercicio de extrañamiento aplicado directamente sobre sí mismo.<sup>2</sup> Desde la propia formulación del concepto de aura, Benjamin deja entrever una manera de pensar la relación entre la filosofía y las ciencias humanas de entonces. Inquietud que posteriormente veremos en la descendencia de la escuela de Frankfurt, más allá de las distinciones internas y el carácter siempre marginal de Benjamin, y más que nada de los pronunciados cambios generacionales en esta tradición. Primero estudiaremos la forma en que Benjamin nos ha presentado su concepto de aura, análisis que, siguiendo la convicción antes tomada de instancia de partida, nos conduciría al mismo tiempo a su propuesta filosófica en acto, en tanto filosofar. Y esto no es casual, se trata de la doble articulación entre filosofía y ciencias humanas, que no es la solución, tan sólo es la enunciación de un espacio cognoscente en el que instalarse, la constatación de un estado de conceptualización determinado, pues el límite ante el que nos exponemos en tanto que contemporaneidad es el horizonte de la subjetividad. No es casual que las experiencias vividas por el intelectual Walter Benjamin se hayan enmarcado donde desde nuestro presente nos lo

<sup>2</sup> Benjamin, Walter. *Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Buenos Aires, 1990 [1950]. Algunos de los textos allí editados lo fueron con anterioridad en *Calle de dirección única* [1928].





apropriamos como nuestro pasado más reciente; casi no ha pasado nada y ha pasado muchísimo, a tal punto que fue catalogado como el siglo más corto y el más acelerado. El concepto de aura se plantea en una dimensión en la cual es imposible de remitir su naturaleza al campo de la filosofía o al de las ciencias humanas, o al de la poética estrictamente. En términos deleuzianos, es un concepto, un functor, y un percepto, pero a diferencia de lo que este último planteara, es las tres cosas a la vez, o mejor aún, se trata de otra cosa. Y por supuesto, desde otros puntos de vista, no es ninguna de las tres cosas, sino más bien una visión mística, inevitablemente estética, pero más que nada centrada en la religiosidad, en definitiva, una creencia estetizada. Por ello, luego de introducirnos en la forma en que el propio Benjamin nos presenta su obra llamada aura, trataremos de fundamentar en qué sentido y con qué alcances podemos desarrollar las consecuencias planteadas por esta invención desde nuestra contemporaneidad, en lo concerniente a la posibilidad de acceder a un pensamiento allí alcanzado, que si bien como todos es formulado a partir de un punto de vista específico, se proyecta en un espacio intersubjetivo que no responde a las distinciones disciplinarias, ni siquiera de las más antiguas genealógicamente hablando, como la existente, también, entre la filosofía y la religión. Menos aún la existente entre la ciencia, la filosofía y el arte. Pero al respecto también está el trabajo crítico, y trataremos de avanzar al respecto, cuestionar la totalización inherente al concepto de aura, en conjugación, midiéndolo, tratando de establecer la trama que se teje con el problema del devenir, en sus propios términos, en su filosofía de la historia y de la historicidad en torno a la memoria y el recuerdo para encontrarnos con que en medio del aura y la memoria involuntaria se encuentra la noción de experiencia. Una suerte de materialismo místico, desde un punto de vista doctrinario es una verdadera trasgresión.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> La noción de aura no ha sido muy bien recepcionada, y no es de extrañar. El asombro que despierta, hasta para aquellos más allegados a Benjamin, proviene de esta dificultad en concebir una mística sin Mesías, una teología sin Dios. Como es





Lo que nos llama aquí la atención, es que en esa instancia cognoscente, lo que asoma es muy similar a lo que creemos se practica en el campo de las llamadas ciencias humanas, tipo de saberes que buscan objetivar la subjetividad, en un contexto donde diferentes posiciones refieren diferencialmente a qué se concibe como objetivación y subjetivación. El análisis de Benjamin se sitúa más allá de esta distinción; era lo que buscaba también Heidegger, pero en vez de necesitar de largas series de implicancias a partir de una introspección, Benjamin parte en la misma búsqueda pero desde la experiencia de su propia subjetividad, en la urgencia de estar comprometida su vida. Por supuesto que creemos que al poder pensar desde los territorios que habilita un concepto como el de aura, se enriquecerá el pensamiento de la subjetividad, todos los saberes y prácticas que transversalmente atraviesan los campos de la filosofía, las ciencias humanas y el arte. Esta problemática ya se encuentra implícita en el propio campo de la filosofía desde sus orígenes. Al respecto, es significativa la perspectiva de Adorno y Horkheimer, para los cuales la filosofía ha sufrido en su seno el divorcio de la imagen y del signo, de la intención y del concepto, cada cual definitorios de los posteriormente creados campos del arte y la ciencia. Como ellos plantean, imagen y signo, intención y concepto: «aislados conducen a la destrucción de la verdad»<sup>4</sup>. Los derroteros de la propia filosofía, aparecen para los pensadores de Frankfurt como el intento de cerrar esta separación.

Nuestro propósito por tanto es el de aportar herramientas conceptuales para el quehacer científico y filosófico sobre la subjetividad a partir de reflexiones derivadas de la

---

sabido, la familia Bretch acogió en varias oportunidades a Benjamin en su casa en Dinamarca. En uno de sus diarios, Brecht escribía: «... está aquí Benjamin. Escribe un ensayo sobre Baudelaire... curiosamente un cierto spleen capacita a Benjamin para escribirlo. Parte de algo que llama *aura* y que se relaciona con el sueño (con soñar despierto). Dice: cuando sentimos que se nos dirige una mirada, aunque sea a nuestras espaldas, la devolvemos. La experiencia de que lo que miramos nos mire a nosotros procura el aura, ésta se encuentra últimamente, según él, junto con lo cultural, en desmoronamiento. Lo ha descubierto analizando el cine en el que el aura se desmorona a causa de la reproductividad de las obras artísticas. Todo esto es mística en una actitud enemiga de la mística. De forma semejante se adapta la concepción materialista de la historia. Resulta bastante atroz». Citado por Aguirre, Jesús, en «Interrupciones sobre Walter Benjamin», prólogo de Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, p. 10.

<sup>4</sup> Adorno, Theodor W. Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1994 [1947], p. 72.





propuesta de Benjamin, y en particular de aquellas que, como el concepto de aura, permiten una aprehensión de los fenómenos de subjetivación como no es posible desde perspectivas estrictamente disciplinarias, y más que nada, de las que mantienen aisladas la imagen y el concepto. Esto sólo será posible, si finalmente podemos establecer con mayor precisión los aportes que el concepto de aura ya ha dado y puede llegar a rendir en el campo de las ciencias humanas contemporáneas, necesariamente en su relación con la filosofía, también contemporánea: en qué sentido es posible instalarse entre, pensar y conocer en y desde dicho intersticio. Y no es un fenómeno espontáneo, sino metódico, implica un trabajo, un proceso, lo cual requiere una deconstrucción de las posiciones de arranque, si se quiere las existentes como referencias del saber, las distinciones disciplinarias y subdisciplinarias. Finalmente, nuestra propuesta plantea que en algún sentido ya se viene haciendo, pero en otros para nada, aplicar el concepto de aura a la subjetividad es la tarea. Con ello, se puede abrir la posibilidad de una construcción conceptual, ya existente en muchos aspectos pero no tematizada epistemológicamente, que le ofrece a las ciencias humanas herramientas para desarrollar múltiples programas de investigación. Si el sujeto está desfondado, es posible desarrollar una objetivación de ese agujero negro, objetivación que irremediablemente es una subjetivación, que siempre lo fue, pero en esta instancia cognoscente se exige la renuncia de la distinción absoluta, no relativa, entre facultades del sujeto, y entre el adentro y el afuera.

### **Presentación del concepto de aura**

No es mi intención realizar un trabajo de exégesis sobre el concepto, ni menos uno biográfico, ni siquiera analítico en la búsqueda de un sistema cerrado donde el concepto se entienda por la minuciosidad de la deconstrucción de algo así como una teoría benjaminiana. Muy por el contrario, nos centraremos en un análisis metafilosófico que a la vez es práctico, pues hace a la construcción de conceptos en el mismo acto de creación.





El «aquí y el ahora» de la obra de arte refiere al plano de inmanencia de la misma, más que a dos coordenadas, las del espacio y el tiempo, se trata de un universo existencial concreto, una totalidad no aislada de otras totalidades pero sí irrepetible en su configuración específica. Lo que la reproductividad técnica va desgastando necesariamente es la noción misma de inmanencia, así como la relación que esta guarda con los movimientos de trascendencia, de conexión con otros aquí y ahora. La espesura del tiempo, la consistencia del presente, la experiencia de la modernidad es tanto la del puro presente como la del no-presente, en tanto extremos de una misma situación. La interrogante toma un carácter kantiano, como no puede ser de otra manera en Benjamin. El espacio y el tiempo, si bien no son concebidos tan sólo como coordenadas estables, sí son condicionantes de toda experiencia. La pregunta es si es posible una experiencia subjetiva en otro marco de determinaciones en los cuales el aquí y el ahora ya no son lo que eran. Evidentemente la propia noción de sujeto y de subjetividad son modificadas por esta alteración constitutiva de la experiencia premoderna, aunque como muy bien se afirma, ya existía esta posibilidad; en el caso del arte, desde siempre ha sido posible la reproductividad técnica de una obra, circunscrita en cada caso a las innovaciones técnicas disponibles: «Lo que los hombres habían hecho, podía ser imitado por los hombres»<sup>5</sup>. Es por tanto la capacidad imitativa, no tan sólo la mimesis en tanto imitación de la naturaleza, sino de la imitación de la propia creación humana, lo que sirve de piedra de toque para la exploración de las transformaciones de la subjetividad a partir del avance del proceso de mercantilización general. Una capacidad de imitación que va siendo explotada sin cesar y que es utilizada para suplantar, y aquí el punto fundamental, a la capacidad de articular experiencias, de trazar líneas de trascendencia entre inmanencias.

<sup>5</sup> Benjamin, Walter. «La obra de arte en la era de su reproductividad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973 [1935], p. 18.





La imitación es sólo una de las posibilidades de conectar aquí-y-ahoras singulares, pero el proceso de mercantilización se basará en esta posibilidad llevándola al paroxismo.

«El aquí y ahora del original constituye el concepto de su autenticidad»<sup>6</sup>, su «existencia irrepetible». La modernidad es concebida como el dominio de la repetición, de la reproductividad técnica en principio sin límite, del puro presente, del fin de la historia en tanto proceso que combina permanencias y cambios. Por supuesto que las obras de arte poseen un devenir, un encadenamiento de diversos aquí-y-ahoras que se inscriben en su identidad: «La autenticidad de una cosa es la cifra de todo lo que desde el origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica»<sup>7</sup>. Pero al socavarse la materialidad, se tambalea la historicidad pues la misma en algo debe inscribirse, y con ello, se trastoca toda autenticidad. La tradición, era esa forma de transmisión en la cual se articulaban diferentes campos de experiencia manteniendo la autenticidad de los rasgos ligados en tiempo y espacio; lo auténtico trascendía su origen gracias a la transmisión de su instancia de irrepetibilidad, aunque parezca paradójico. Lo que sucede es que *transmisión* y *reproducción* son dos cosas muy diferentes. Cuando se transmite se reconoce lo auténtico, cuando se reproduce, no. No se trata de que en la tradición no exista la posibilidad del cambio, ése es el discurso tanto fascista como capitalista. Por el contrario, en la falta de tradición no es posible el cambio verdadero, pues no es posible el contraste, la diferencia, que nos permite establecer un antes, un durante y un después. Más adelante Benjamin lo aclarará contraponiendo la reproducción a la imagen. En ambos casos se imbrican dos cualidades, en la primera la fugacidad con la posibilidad de repetición, mientras que en la segunda, en la imagen, se imbrican la singularidad con la perdurabilidad. Por tanto se eterniza lo fugaz, y diríamos hoy se virtualiza la experiencia, la propia subjetividad.

<sup>6</sup> Op. cit., p. 21.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 22.





Para resumir todas estas «deficiencias», Benjamin construye el concepto de aura como aquello que se «atrofia», se «desmorona» en la era de la reproductividad técnica. A partir de allí se ilustra el concepto de aura partiendo de la percepción de objetos naturales, como «la manifestación irreplicable de una lejanía (por cercana que pueda estar). Descansar en un atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama»<sup>8</sup>.

¿Es nuestra la traslación del campo de la reflexión sobre el arte al de la subjetividad, o ya lo realiza Benjamin en el corazón de su obra? Esta pregunta no es tal, cuando podemos comprender el valor que tiene en su concepción la relación dialógica entre las partes y el todo, de tradición hermenéutica arraigada en el judaísmo; un caso claro lo encontramos en *Sobre el lenguaje de los hombres y el lenguaje en general*. Esta relación partes-todo, está acompañada de una noción del devenir en movimientos cíclicos, que si bien sigue una línea de desarrollo con retornos, también permanece siempre asediado por la emergencia. A esto refiere Borges poetizando al *Libro de las Mutaciones*: «La firme trama es de incesante hierro. Pero en algún recodo de tu encierro, Puede haber una luz, una hendidura. El camino es fatal como la flecha. Pero en las grietas está Dios, que acecha»<sup>9</sup>.

Pero más importante resulta describir esta concepción a partir del tratamiento hecho sobre un tercer par de conceptos, el de adentro-afuera, por la importancia que

<sup>8</sup> Op. cit., p. 24.

<sup>9</sup> Borges, Jorge Luis. «Para una versión del "I King"», en *I Ching. El libro de las mutaciones*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003. Y también queda claramente manifiesta en la última sección de la última de las «Tesis de filosofía de la historia», la 18-B: «Seguro que los adivinos, que le preguntaban al tiempo lo que ocultaba en su regazo, no experimentaron que fuese homogéneo y vacío. Quien tenga esto presente, quizás llegue a comprender cómo se experimentaba el tiempo pasado en la conmemoración: a saber, conmemorándolo. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio la Thora y la plegaria les instruyen en la conmemoración. Esto desencantaba el futuro, al cual sucumben los que buscan información en los adivinos. Pero no por eso se convertía el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973 [1940], p. 191.







posee en la propia tradición. El afuera está tanto fuera, como dentro. «Nada está fuera, nada está dentro» escribe Erwin en su pizarra, provocando a su lógico amigo Frederick en el relato de Hesse<sup>10</sup>. Por allí, la interioridad de un sujeto, el adentro que para la concepción cartesiana es puro y simple, perfectamente aislado de un mundo exterior, del cual además se puede dudar de su existencia, es desde esta concepción una conexión con el todo, que desde una perspectiva científica, o mejor dicho nomotética, implicara la posibilidad de formular relaciones funcionales y causales en general en la dimensión de la intersubjetividad, pero siempre hasta cierto límite. La noción de subjetividad, aspira a reapropiarse de todo aquello atribuido a la de intersubjetividad, pero incorporando la intimidad, los procesos del sí-mismo como inseparables; y quizá intersubjetividad corresponda más específicamente a procesos marcados por la abstracción más allá de los cuerpos en el deslinde con el sujeto particular. Aquí, a través del sujeto particular, adentrándonos en él, no desembocamos en otro lugar que el mismo afuera también. No por ello desaparece la frontera entre el adentro y el afuera estrictamente, puede pasar y pasa en muchos casos la mayoría de los cuales son considerados de patológicos. Más bien se trata de un desplazamiento permanente del punto de *deslinde*, como lo llama Devereux<sup>11</sup> desde la etno-psicología, y de una torsión que no es la del pliegue reflexivo, la de las cogitaciones; es una torsión que no construye un adentro aislado de un afuera, un adentro vacío, sino que es una vectorización, pues los elementos no son concebidos en la diferenciación sino en su semejanza, y además, como el propio Devereux lo plantea, el límite no es que sea móvil, es nuevo cada vez.

<sup>10</sup> No es casual que el cuento *Dentro y fuera*, de Hermann Hesse, catalogado de fantástico, se centre en la experiencia del fetichismo. Lo que configura la experiencia mística es un ídolo africano que, una vez obsequiado por Erwin a Frederick el cual se siente observado permanentemente por la figura, desaparece para al cabo de un tiempo despertar la certeza interior de encontrarse dentro de este último, con lo cual el personaje alcanza la revelación de la verdad inherente a la sentencia escrita en la pizarra.

<sup>11</sup> Devereux, George. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, FCE, México, 1999 [1967].





Lo que nos resulta difícil de comprender, por causa de esta forma de concebir las relaciones entre el adentro y el afuera, y con ella de las partes y el todo, y entre la permanencia y el cambio, es una lógica basada en el oxímoron, y no en un plano liso, geoméricamente isotópico como *continuum*.

Es a partir de esta lógica del oxímoron desde donde tenemos que leer la definición de aura como «la manifestación de una lejanía por más cercana que ella pueda estar». Manifestación, hay que entenderla como atención, (diríamos hussserlianamente, la conciencia siempre como *conciencia de algo*), Benjamin dice, «el mirar que construye otra mirada delante de sí». Nuevamente, si hay un adentro, no se define por lo que lo aísla sino por lo que vincula y por lo que lo vincula, por lo que aparece y por lo que hace posible el aparecer.

De una lejanía, apertura hacia el afuera, donde no hay medida, no hay dinámica objeto-sujeto que sirva de flujo de distanciamiento-inmersión con sus grados entre dudas y certezas. En la experiencia del aura hay una fuga. Pero al mismo tiempo hay un valor cultural, que no es otra cosa que la inmersión de la misma en una tradición. Tradición concebida como composición cultural de valores en algún momento *sui generis* y posteriormente al cristalizar, referentes matrizales de un compuesto de creencias, a lo largo del tiempo cifrados por las experiencias a través de las que se suceden. El aura se presenta por tanto como el resultado de un proceso de ontologización llevado a cabo a través de determinados procesos de subjetivación, proceso de creación de sentido que recae como autoproducción de subjetividad.

Desarrollando lo que llaman conceptos, perceptos y funtores, Deleuze y Guattari tratan de dejar patente lo que consideran como la situación común, cada cual a su manera, en la que los tres productos cognoscentes se enfrentan, dialogan y se constituyen en el caos. A partir del encuentro entre cosas y pensamientos, apoyados en la sensación





reiterada de nuestros órganos sensoriales, componemos un «paraguas» con: «... nuestras opiniones. Pero el arte, la ciencia, la filosofía exigen algo más: trazan planos en el caos. Estas tres disciplinas no son como las religiones que invocan dinastía de dioses, o la epifanía de único dios para pintar sobre el paraguas un firmamento, como las figuras de una Urdoxa, de la que derivarían nuestras opiniones. La filosofía, la ciencia y el arte quieren que desarremos el firmamento y que nos sumerjamos en el caos. Sólo a este precio le venceremos... Lo que el filósofo trae del caos son unas *variaciones*... El científico trae del caos unas *variables*... El artista trae del caos unas *variedades*...»<sup>12</sup>.

Nosotros además, creemos que esta es la naturaleza del aura, concepto que no se aplica como veremos tan solo a la obra de arte, sino que como campo autonomizado, el mundo del arte ha concentrado en Occidente la actividad creativa la cual jamás dejó de estar presente en toda actividad humana. La filosofía, la ciencia y el arte son pensadas como las formas que tiene el cerebro de hacerse sujeto, son las balsas con las que éste se lanza. Sobrevuelo del concepto filosófico, alejamiento del percepto artístico, discernimiento del functor científico: «... plano de inmanencia de la filosofía, plano de composición del arte, plano de referencia o de coordinación de la ciencia; forma del concepto, fuerza de la sensación, función del conocimiento; conceptos y personajes conceptuales, sensaciones y figuras estéticas, funciones y observadores parciales»<sup>13</sup>. Por supuesto que las conclusiones nos van llevando a la problemática de las interferencias entre estos tres planos, formas de subjetivarse que tiene a su alcance el cerebro. Existirían dos tipos de hibridaciones, las primeras, uno penetra en el otro, por lo cual Deleuze y Guattari sugieren que conviene que la disciplina que interfiere en el campo de la otra proceda con sus propios medios en el otro dominio interpenetrado. Pero un segundo tipo de interferencia, es la que se da cuando una disciplina actúa en el plano de la otra, y es la

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles. Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*; Anagrama, Barcelona, 1997 [1991], p. 203.

<sup>13</sup> Op. cit., p. 218.





considerada por éstos como «unos planos complejos de calificar». Después tendríamos también interferencias ilocalizables, la relación de cada una de las tres con sus negativos. Pues bien, es el segundo tipo de interferencia el que nos interesa, las difíciles de calificar, y donde ubicamos el quehacer de Benjamin, conceptos como el de aura.

### Aura y temporalidad

¿Habría una pérdida del aura desde la escritura, o antes? ¿Qué diferencia cualitativa existe entre el habla, la escritura, y cualquier otro medio entonces? ¿No podemos pensar que la pérdida del aura es sinónimo de racionalización? ¿Nos plantea Benjamin por tanto, la posibilidad de racionalizar de otra manera, sin perder el aura, es decir, trascendentalizando, desterritorializando sin dejar jamás de contar con algún tipo de territorio, como condición necesaria? En esto otra vez y a pesar de las radicales diferencias, con Heidegger aparece esa misma inquietud por aquello que escapa a la razón y en donde la misma se *instala* (al decir de Kush), o es en dicho estar, campo de inmanencia. Se trata de un proceso consustancial a la concepción de lo humano, la antropología filosófica más importante de la tradición del siglo XX, avanzando en lo que Sáez Rueda denomina como proceso de «mundanización del sentido» y en la «ontología del acontecimiento» inherente a esta antropología<sup>14</sup>. Y es conflictiva pues anticipa, abre los caminos, hasta funda aunque parezca justamente paradójico, el desfondamiento del sujeto. Abre las puertas de un pensamiento de la diferencia, de otro de una razón reilustrada, de una fenomenología hermenéutica, y mucho más. Nuestro pasado reciente experimentó con el debate que giraba en torno a eso llamado postmodernidad, los efectos del potencial de este saber cuando alcanzó su primera institucionalización y conjunta mercantilización. En la actualidad podemos tratar de superar esta visión adormecida, abrumada, e ir a lo que se quería problematizar sin espasmos ni miedos.

<sup>14</sup> Sáez Rueda, Luis. *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica, Barcelona, 2002.





Refiere a la finitud, a la relación entre la vida y la muerte, a lo immanente y lo trascendente en tanto movimientos de la existencia.

El aura, en tanto que apertura al afuera y captura de una novedad, está fechada, reconoce procesos metódicamente reconstruibles, como es el caso de la fotografía y de las artes visuales en general para Benjamin; como él mismo dice, las auras posee una «cifra». Esas genealogías de medios creados por y a través de los cuales la subjetividad es transformada, son elaboraciones históricas, donde se busca comprender y explicar a partir de los procesos, a partir de las huellas inscritas que han quedado del pasado; es un trabajo detectivesco. Aquella trascendencia, que salta y supera en sus características a toda vinculación con los demás componentes de un acontecimiento, es puro acontecimiento, y puede a su vez ser reducida hasta casi, siempre casi, la totalidad de los elementos objetivos de un contexto humano de experiencia, contexto estudiado con las herramientas tradicionales desde todas las ciencias humanas y sociales. El aura, acontecimiento eternizado, entra en la corriente de la historia, y a partir de allí experimentaremos nuestra existencia con su presencia, que a su vez es modificable por nuestras prácticas. Podemos hacer muchas cosas con ella, podemos tener muchas actitudes. Nuestras decisiones y prácticas hacen la historia, y no en un sentido individualista metodológico, las fuerzas, como buen marxista, son pensadas por Benjamin como elementos intersubjetivos de la realidad, aquellos que son los reales y no aquellas ideas que tenemos cada uno de los individuos sobre ellas<sup>15</sup>. Pero además, Benjamin tuvo claro que solo era posible comprender esa alienación en el análisis de los procesos de subjetivación, de generación de formas de ser, lo que lo lleva a conceptualizar aquél fondo sin fondo, y por tanto abismo intemporal, en la conjunción a cada instante, traspasado por y siendo en la corriente de la historia, tan experimentada en su vida. Aquellas ideas sobre

<sup>15</sup> La impronta de Lukács es aquí relevante, su insistencia en el carácter objetivo de los procesos de subjetivación alienantes, a pesar de plantearlos desde una teleología característica de toda ortodoxia.





la realidad son producto del proceso de alienación, y más aún, es donde efectivamente se instala la dominación.

*Destino y carácter* por el tema planteado, va directo a lo que es la necesidad de concebir una realidad como espacio de efectos, de lucha, entre fuerzas irremediamente históricas pero siempre abiertas en contradicción dialéctica, podríamos decir para hacer uso de los

mismos términos, con el azar y la contingencia, posible tan solo en instantes, en acontecimientos que son emergencias, donde hay riesgo, la posibilidad del exterminio absoluto.

En *Sobre algunos temas en Baudelaire*, podemos ver cómo va encaminándose hacia la problemática aquí tratada. A lo largo de todo la exploración, las figuras de Baudelaire, Proust, Bergson, Freud, en torno a lo motivado e inmotivado en la constitución de la memoria y ésta como componente a su vez de la experiencia, una experiencia en plena mutación, van tejiendo un debate sobre la temporalidad y la historicidad de la subjetividad, sin hacer mención alguna al aura. Y es justamente luego de establecer la absolutización de la subjetividad en la concepción del tiempo como *durée* bergsoniana («El metafísico Bergson suprime la muerte»<sup>16</sup>), cuando el aura aparece contraponiéndose a una eternización, pero sin perder las cualidades antes analizadas. Es en la antepenúltima sección, donde el aura irrumpe y se convierte en el elemento complementario que la da sentido al artículo. Allí aura aparece definida en relación al tiempo y la experiencia, y al respecto se nos dice: ««La perceptibilidad -dice Novalis- es una atención». La perceptibilidad de la que habla no es otra que la del aura. La experiencia del aura reposa por lo tanto sobre la transferencia de una reacción normal en la sociedad humana a la relación de lo inanimado o de la naturaleza con el hombre. Quien es mirado o se cree mirado levanta los ojos. Advertir el aura de una cosa significa dotarla de capacidad de mirar. Lo cual se ve

<sup>16</sup> «Sobre algunos temas en Baudelaire», en *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1967 [1939], p. 34.





confirmado por los descubrimientos de la *mémoire involuntaire*. (Estos son, por lo demás, irrepetibles: huyen al recuerdo que trata de encasillarlos. Así vienen a apoyar un concepto de aura según el cual esta es «la aparición irrepetible de una lejanía». Esta definición tiene el mérito de poner de manifiesto el carácter cultural del fenómeno. Lo esencialmente lejano es inaccesible: la inaccesibilidad es una característica esencial de la imagen de culto.)<sup>17</sup>

Frente a nuestra preocupación, es el propio Benjamin quien, asociando los efectos radicalmente complementarios de la poesía de Baudelaire y la filosofía de Bergson, logra establecer la forma en que puede comprenderse la historicidad de la subjetividad, de su aura incluida, de sus «retazos ganados al caos» diría Sábato.

Ahora bien, lo que nos interesa a nosotros, es que no es necesario ver a la subjetividad como una obra de arte estrictamente, para concebir la dimensión estética, constituyente de la subjetividad.

### Consideraciones epistémicas en el intersticio

En definitiva, podemos decir que el aura de la subjetividad corresponde a lo que podríamos llamar el proceso de ontogénesis inherente a la misma. De todos los elementos y procesos que constituyen los procesos de subjetivación, existe un componente que refiere a la fundación, a la fundamentación de lo desfondado, y con ello, a la instancia de creación radical. El aura de la subjetividad es aquello que la distingue radicalmente de cualquier otra, componente que podemos reconocer sólo desde un punto de vista estético, pues para la lógica científica escapa a toda cadena de causalidades, y desde el punto de vista filosófico nos posiciona ante la contemplación y ya no es viable una reflexión. El aura de la subjetividad no explica nada pero termina por darle sentido a todo; no puede ser entendida como efecto de ciertas causas estrictamente, no se agota en ellas

<sup>17</sup> Op. cit., p. 36.





aunque si podemos y es necesario reconstruir lo posible, y al mismo tiempo es el elemento que nos permite terminar la tarea comprensiva, interpretativa, pues nos da el marco general que nos permite dar y afinar el significado según un sentido específico. Un todo que no está en ninguna parte, una atmósfera existencial particular.

Y como hemos planteado, a pesar de que estas conclusiones parecen alejarnos muchísimo del discurso científico, en los hechos es más que cercano, está implícito hasta en las formas más positivistas de las ciencias humanas. El caso paradigmático me parece la escuela británica de antropología, postura a primera vista de las más lejanas de las de Benjamin. En la formulación de la antropología funcionalista, contemporáneamente a Benjamin pero en el entorno de la Escuela de Economía de Londres, Malinowski sentaba las bases del método etnográfico mientras escapaba de la Gran Guerra refugiándose en las islas Trobriand de Nueva Guinea. Allí entre 1914 y 1920 realizará su trabajo de campo para la investigación considerada como fundante de la antropología científica: *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Efectivamente, allí nos encontramos con una posición que a primera vista parece radicalmente diferente a la que aquí estamos fundamentando. Pero las conclusiones de Malinowski son las siguientes: la elaboración de esquemas funcionales, los muestreos estadísticos, los censos, la recolección de toda producción cultural, sea material e inmaterial, sólo es útil si nos permite «... llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, en aquello que le une a la vida... en qué reside su felicidad... la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permite aclarar nuestra propia naturaleza».<sup>18</sup> Y en el propio trabajo de campo existe un material en el que se localiza con más claridad lo más sustancial, aquello que está en

<sup>18</sup> Malinowski, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Planeta-Agostini, 1986 [1922].







todos lados y en ninguna parte. Malinowski lo denomina «los imponderables de la vida cotidiana», y refiere directamente a todo aquello que escapa a una observación pura, sin participación, más aún es aquello que hace a la cotidianidad de un estilo de vida, a una atmósfera existencial en la cual los componentes más fáciles de objetivar -en tanto objetivados en objetos materiales y fórmulas simbólicas- cobran vida, se dan en la experiencia como tales.

Hoy sabemos primeramente, que es imposible alcanzar a conocer el punto de vista del otro, que más bien se trata de la elaboración que se produce entre el sujeto de la investigación y el sujeto cognoscente, y en segundo lugar, que la experiencia de la intimidad, como lo ha mostrado Bataille, no es cognoscible. Pero existe un dominio en el cual podemos y debemos conceptualizar aquello que nos mantiene unidos a la vida, en qué reside la felicidad, y es la dimensión de los modos y procesos de subjetivación.

Malinowski tuvo que recurrir a una estrategia esquizoide para asentar su posición como investigador en el terreno, llevar adelante la experiencia; lo constataríamos décadas después cuando su viuda publicara sus diarios de campo, en realidad un diario íntimo. A partir de allí pudimos tener ante los ojos los dos tipos de textos, los dos tipos de conocimientos, su monografía publicada según los requerimientos científicos de entonces y su diario íntimo, para muchos excluyentes, para otros complementarios. Las investigaciones contemporáneas en ciencias humanas y sociales se mueven dentro del espacio delimitado entre estos dos polos, y el método de Benjamin ya nos planteaba la posibilidad de ir construyendo conocimiento más allá de esta dicotomía. Por otro lado, la posición que parecería más alejada de la perspectiva benjaminiana sería la del estructuralismo, donde el formalismo avanza al funcionalismo potencialmente, cuando ya las estructuras de las redes de relaciones de significado no guardan ningún sentido. Allí ya no habría aura, tan sólo esqueletos vacíos de espíritu, en términos de Malinowski. Pero





otra vez, si nos concentramos en el trabajo intelectual y no en las máximas de principios y demás, si nos focalizamos en aquellas producciones cognoscentes donde se hace acto lo que se dice, vemos que otra vez nos encontramos con una propuesta muy cercana aunque a primera vista no lo parezca. Para el caso estructuralista, el producto principal a analizar es, por supuesto, *Tristes trópicos*<sup>15</sup>, según Geertz un texto que es al mismo tiempo una etnografía tradicional, un libro de viajes al estilo clásico, un texto filosófico, un diario íntimo.<sup>19</sup> Pero es en una obra más convencional, donde nos encontramos con afirmaciones de Lévi-Strauss como las siguientes: «La búsqueda de las causas se completa en la asimilación de una experiencia, pero ésta es, a la vez, externa e interna... Discernimos ya la originalidad de la antropología social: consiste -en lugar de oponer la explicación causal y la comprensión- en descubrir un objeto que sea, a la vez, objetivamente muy lejano y subjetivamente muy concreto, y cuya explicación causal se pueda fundar en esta comprensión que, para nosotros, solo es una forma suplementaria de la prueba... La posibilidad de ensayar en sí mismo la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles para obtener esta última satisfacción empírica...».<sup>20</sup>

La comprensión aparece como una actividad llevada a cabo por debajo de explicitación de los entramados de las redes, las mallas de la explicación, y por tanto como colchón, como instancia de la subjetividad donde reposan sus demás componentes, y por

<sup>19</sup> Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989 [1983].

<sup>20</sup> Lévi-Strauss, Claude. «Introducción» (Clase inaugural en el Collège de France de la cátedra de Antropología Social), en *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1969 [1958], p. XXVI. Dos temas que aquí no podemos profundizar aparecen inmediatamente antes, en medio y después de la cita referida. Allí Lévi-Strauss plantea por un lado la diferencia de instancias lógicas entre la explicación y la comprensión, así como metáfora ingenieril del antropólogo, en tanto creador de una máquina lógica que además debe funcionar, para lo cual el sujeto investigador la pone en uso consigo mismo, a partir de la suposición de la existencia de una experiencia humana común, algo cuestionable pero que no deja de encerrar connotaciones que posteriormente darán frutos en nociones como las de modos de subjetivación tomadas por los análisis de la próxima generación. Por último, Lévi-Strauss realiza una interesante diferencia entre la prueba y la garantía en lo referente a esta posibilidad de ensayar la experiencia del otro, que lleva implícitamente una valoración acerca de la epistemología como sistema normativo de protocolos experimentales por un lado, y como conjunto de instrumentos orientados a la práctica, lo que luego aparecerá en Foucault en su noción de la teoría como caja de herramientas, relación que ninguno de los dos podría concedernos.





tanto como aquél fondo que da sentido a la figura. También la podemos ver como el post-estructuralismo hizo en general con la noción de estructura, pasando a acentuar el carácter relacional de los elementos de diferentes formas: ver la comprensión *entre* los elementos causales, como la *différance* que la singulariza en las variadas formas de diferenciar diferencias, también como la instancia efectiva, de las prácticas que hacen a la realidad de las estructuras, etc.

No es casual, insistimos, que estos tópicos remitan tan directamente a la hermenéutica existencial heideggeriana. Es una misma problemática epocal, un interés filosófico que corresponde a un mismo entorno conceptual, y a su vez, podríamos decir, inscritos en una misma subjetividad, aquella descrita por Husserl en su *Krisis*. Pero las posiciones conducen a caminos inconmensurables. Mientras que con la exégesis heideggeriana alcanzaríamos un conocimiento absoluto en su desprecio por las ciencias humanas y sociales, en Benjamin se nos abre la posibilidad de generar nuevos conocimientos sin cesar, imprevisibles, con todos los correlatos políticos que esto conlleva. Y en este sentido no es menor el hecho de que junto a las consideraciones provenientes de la tradición mística judía centroeuropea, imbricadas con ellas, tengamos las consideraciones materialistas, existencialmente evaluadas, que surgen como reflexión de una condición histórica. Tiene razón Bourdieu cuando dice de los heideggerianos que, en la valoración que hacen de las ciencias humanas y sociales, sean hermenéuticas o descendientes del estructuralismo, no hacen otra cosa que justificar el distanciamiento absoluto de la realidad, manteniendo vivo con ello el mito de la *scholé* como espacio de ocio libre de todo condicionamiento y urgencias: «Así es como Heidegger ha podido convertirse para muchos filósofos, más allá de las divergencias filosóficas y las oposiciones políticas, en una especie de garante del pundonor de la profesión filosófica al asociar la reivindicación del distanciamiento del filósofo respecto al mundo corriente con su altivo





distanciamiento respecto a las ciencias sociales, ciencias parias cuyo objeto es indigno y vulgar (es bien sabido que estaba, literalmente, obsesionado por las investigaciones de pensadores del mundo social como Rickert, que durante un breve período fue su maestro, Dilthey y Max Weber)... basa su crítica de los límites del pensamiento científico en que, como hace notar, los criterios de racionalidad dependen de una historicidad de la verdad cuyo dominio no poseen las ciencias... Estas estrategias, a las que Heidegger recurría en su lucha contra las ciencias sociales de su época, y en particular la que consiste en volver contra las ciencias sus propias adquisiciones, son las que la «vanguardia» de la filosofía francesa recuperó o reinventó varias veces durante los años sesenta».<sup>21</sup> Pero no por ello se puede abandonar la aspiración a un conocimiento transdisciplinario que se construya en la dimensión de los procesos de subjetivación, conocimiento como afirmamos aquí habilitado por los trabajos de Benjamin y posteriormente por la labor de aquellos «post-estructuralistas» que quizás sin quererlo lo estaban habilitando.

A pesar de ello, encontramos nuevamente en los planteos de Heidegger una distinción central en lo que respecta a nuestro tema, la que realiza entre existenciales y categorías en tanto modalidades de los caracteres del ser. Las ciencias positivistas se centrarán exclusivamente, a nivel de la argumentación, en las segundas. Pero como hemos planteado, no pueden obviar la necesidad de hacerse cargo, de alguna manera, de los existenciales. Y son estos existenciales a los que se accede con nociones como las de aura y más cuando las aplicamos en la exploración de la subjetividad. Como plantea Heidegger, las categorías, en el sentido otorgado por la ontología antigua, son accesibles a partir del *Xóyoç*: «En ellos comparece el ente. Pero el ser de este ente debe ser captable en un *Xsysis* (o hacer ver) eminente, de suerte que este ente se haga comprensible de antemano en lo que él es y como lo que ya está en todo ente. La previa referencia al ser

<sup>21</sup> Bourdieu, Pierre. *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999 [1997], pp. 42-43.





en todo hablar (Χόγος) que dice algo del ente es el KaTnyopsia0ai. Esta palabra significa, por lo pronto, acusar públicamente, decirle a alguien algo en la cara delante de todos. En su uso ontológico, el término quiere decir algo así como decirle al ente en su cara lo que él es ya siempre como ente, e. d. hacerlo ver a todos en su ser. Lo visto y visible en este ver son las KaTqyopiai. Ellas abarcan las determinaciones a priori del ente según las distintas maneras como es posible referirse a él y decir algo de él en el

Xòγος. Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como quién (existencia) o como qué (estar-ahí, en el más amplio sentido)». <sup>22</sup> Es así como tenemos dos determinaciones cualitativamente muy diferentes, ambas definitorias de todo ser, pero mientras los existenciales no están incluidos en el hablar sí lo están las categorías. Esta inefabilidad de los existenciales, es el gran problema al que las ciencias humanas y sociales se han venido enfrentando, y que han tratado de resolver haciendo recaer en las categorías la totalidad de las explicaciones de las formas de ser a través de las dimensiones o entidades («semi- trascendentes» según Foucault: la vida, el trabajo y el lenguaje <sup>23</sup>) que conforman los objetos de cada una de las disciplinas del espacio epistémico. Aunque evitemos caer en el profesora- lismo heideggeriano, y rechazemos los malabarismos de su introspección solipsista que lo lleva a despreciar a la antropología, la psicología y la biología a favor de la anterioridad de una analítica del *Dasein*, esta distinción nos parece central. ¿Cómo hacer para captar los existenciales, para hacerlos decibles públicamente, es decir, para que tomen forma de conocimiento experienciable, posible de ser formulado y reformulado en un debate racional? Una opción sencilla es la de prescindir de ellos, enfatizar en la dificultad convirtiéndola en imposibilidad, clausurando la cuestión. Creemos que ese ha sido el trayecto, como

<sup>22</sup> Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria, Stgo. de Chile, 1998 [1927], p. 70.

<sup>23</sup> Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1997 [1966].





generalmente se lo explicita, de las teorías más influyentes e instituidas de las ciencias humanas y sociales a lo largo del siglo XX, y los resultados no han sido en este sentido para nada favorables. Necesariamente cuando tratamos estos problemas se abren los dominios discursivos que aíslan las ciencias, la filosofía y el arte, donde ninguna vía de exploración tiene primacía sobre las demás.

El proceso de objetivación de la subjetividad, característico de la pretensión de toda ciencia de lo humano, no es imposible, y no deja de ser una demanda que surge de nuestra contemporaneidad, siempre presente desde los primeros historiadores, disciplinada por los positivistas en campos específicos y fenómenos cosificados en objetos, luego criticada por la posmodernidad a la cual paradójicamente se pudo arribar gracias a esta misma pretensión. El problema es que dicha pretensión nos exige pensar más allá de la distinción objeto-sujeto pero al mismo tiempo sin perderla de vista.

Esto mismo es consecuencia de la apreciación popular sobre conceptos como los de aura, y más que nada, de subjetividad. El problema es que para la contemporaneidad, luego de las críticas al proyecto moderno, y ya desarrollando una síntesis del pasado reciente y rediseñando las herramientas, nos enfrentamos ante un cambio mucho más profundo, estamos demandados por alcanzar esa dimensión de constitución del sujeto sabiendo que está desfondado, justamente por ello. Ya no podemos engeguernarnos por la intensidad de lo que podemos alcanzar a conocer cuando pasamos la frontera. Claro está que esto concierne a las condiciones de verdad de los saberes instituidos, y a niveles más generales como la imagen de ciencia que domina en una sociedad. Pero lo cierto es que por el momento lo que se produce principalmente en la totalidad del pensamiento occidental es en base a ciertas ansiedades, temores y náuseas (los efectos típicos de la objetivación de nosotros mismos, dirá Devereux desde el psicoanálisis etnológico). Nuestro horizonte conceptual, que parece encaminarse más y más hacia nociones como





las de subjetividad, y que creemos aquí está magistralmente generada en el caso de aura, al mismo tiempo no es un horizonte más: ya sabemos que el horizonte es modificable a cada paso, y que contar o no con horizontes no es un proceso natural, sino una decisión.

La pregunta sigue siendo la misma que se formulara Benjamin: ¿cómo construir conceptos no fascistas? ¿Cómo evitar la permanente captura, resultado de la operatividad del plan del capital, que se reproduce y autogenera tomando las creaciones generadas en todo proceso de subjetivación? En otros términos, la pregunta es por el tipo de objetivación posible dada una dimensión cognoscente determinada, como hemos visto, por la objetivación de la subjetividad, por un repliegue sobre un sí-mismo genérico con pretensiones de verdad. Y creo que Benjamin no sólo proclamaba, sino que constataba en el acto, la posibilidad de un tipo de objetivación de estas características, una mirada con pretensión de acceder a lo real de la subjetividad para sí misma, mirada que se constituye en la retroalimentación de sus prácticas. La escisión objeto-sujeto es la que nos permite tener una consistencia subjetiva pero gracias a los intercambios posibles, gracias a la diferencia establecida en los vínculos, y siempre cambiante. El aura trasciende las determinaciones establecidas por las relaciones causales de los fenómenos, pero es ella misma el conjunto de las prácticas que van agrupándose a su alrededor, dejando huellas de las experiencias por las que se la ha hecho pasar.

Pero esta trascendencia no nos hace necesariamente recaer en una posición que podríamos calificar como humanista en un sentido ingenuo. Lo sublime estético, es tanto lo bello como lo espantoso, se encuentra «más allá del bien y del mal». Llegar a ver el abismo, sin dejarse arrastrar por él, pues de lo contrario culminaríamos en la Nada. Al respecto Grüner define muy claramente la tarea del arte contemporáneo en relación al pensamiento más influyente del siglo XX, siglo de los mayores desastres y aberraciones. Pues la pregunta que formulara Adorno, ¿es posible la poesía después de Auschwitz?,





creemos no interpela tan solo al campo del arte, sino al de la subjetividad, a todo proceso de subjetivación, y a la forma de aprehenderlo.

Por tanto, el aura de la subjetividad nos resulta tanto sublime como obscena, y requiere del cientista humano y del filósofo el esfuerzo por representarla al precio de la renuncia de la pretensión de encontrar una forma definitiva y pura, y no por ello caer en la renuncia de la renuncia, en la esterilidad creativa. En la dimensión del aura de la subjetividad, nos encontramos por tanto frente a la difícil tarea de hablar sobre lo indecible, de describir lo indescriptible, pero lo cual, como hemos tratado de argumentar, es una labor inevitable si queremos conocer las formas de hacer-se sujeto experimentables. «Curiosamente, esta «indecibilidad parlanchina», si puedo llamarla así, esta distancia entre la imposibilidad del pensamiento y el deseo de una búsqueda de la palabra que la exprese... es la definición que daba Kant... de lo *sublime*. Lo sublime, en el arte, es la expresión de lo inexpresable... Por la mediación de lo sublime estético, se hace tolerable la imposible experiencia de lo sublime en lo real. ¿Por qué es imposible, insoportable, esa experiencia...? Porque está ligada al Terror, a la angustia, que produce lo incomprendible... En el Universo es lo infinito, lo *absoluto*: es «el espanto de los espacios siderales» del que hablaba Pascal. Es, nuevamente, lo *inhumano*. Es, en última instancia, Dios».<sup>24</sup> Pero hay otras opiniones sustanciales al respecto, pues la pregunta subyacente es si es posible conocer al aura de la subjetividad, qué es conocer dicha entidad, si se trata de comprenderla, representarla, explicarla, si se la conoce o más bien se la siente, y si se piensa directamente a partir de ella o a partir del conocimiento que tenemos de ella. Desde algunas posiciones este tratamiento es imposible, pues no tiene sentido pretender acceder al aura de la subjetividad a través de una pretensión científica, en tanto conocimiento, objetivación, desprendimiento del fenómeno de su contexto de existencia

24 Grüner, Eduardo. *El sitio de la mirada. Secretos de la imagen y silencios del arte*, Norma, Buenos Aires, 2001, p. 24.







a un plano de abstracción que permite la conexión del mismo con otros procesos y fenómenos. Y no nos referimos al positivismo, sino a todas las tendencias que critican la representación en general. En este aspecto, creo que debe comprenderse que si tematizamos a la representación, si accedemos al nivel de su conceptualización, no por ello desaparece. Sí se transforma, pero no se esfuma como por arte de magia frente a una reflexión que la iluminaría y con ello despejaría la simulación. La necesidad de representarnos y de expresar, de transmitir en general, se ha mantenido y con mayor vigor luego de la posmodernidad y el recurrente anuncio del fin. Quizá por esta crítica tan fermental, es que ahora, luego de pasada la moda, podamos acceder a un trabajo intelectual como lo es la representación del aura de la subjetividad, siendo conscientes de que dicha representación es una construcción siempre y no por ello renunciando a hacer uso de esta actividad cognoscente, sino por el contrario, explotándola lo más que se pueda. Y además, teniendo en cuenta que el hecho de hacernos una imagen, no implica necesariamente debatirse entre la dicotomía de la coherencia y la correspondencia, que la representación no se reduce a la búsqueda de un símil que corresponda o coincida con los hechos reales. Claro está que la noción misma de re-presentación, subsidiaria del racionalismo clásico, está pautada por la idea de que el pensamiento y el conocimiento buscan siempre una concordancia con lo pensado y conocido, hasta alcanzar una identidad con la cosa objeto de estas actividades gnoseológicas. Cuando asumimos la crítica a la representación clásica, viva hasta nuestros días, desembocamos en el problema de la verdad, y en las naturalezas de aquello que llamamos pensamiento y conocimiento, y no estamos al respecto dispuestos a abandonarnos al acto creativo puro, en el cual, después de las vanguardias y la revolución tecnológica de la imagen, ya no se sostiene más como simple mimesis. ¿Cómo hacernos cargo entonces, cómo aprehender lo real? Primeramente, siendo conscientes que la aprehensión ya es un acto creativo en sí mismo. Luego, que dicha creación, sea un discurso o una imagen visual, en lo que respecta a las





pretensiones en el campo de las ciencias humanas, requieren de una puesta a prueba, una confrontación en el mundo del cual se han extraído los elementos de la creación. Confrontación que es una combinación de verificación y refutación, y que también escapa a la reafirmación y la negación, que es otra cosa.

Esta problemática se torna radical para el caso de aquello que es más inasible, inefable, el aura de la subjetividad. Es el afuera en el adentro, pero que debemos necesariamente incorporar en todo análisis de la subjetividad, pues constituye su corazón, la dimensión no estrictamente funcional de toda «máquina autopoiética» en términos de Morin, del «magma» de toda sociedad que según Castoriadis se funda en lo imaginario, central en la perspectiva bautizada como «paradigma estético» por parte Guattari. Pero caeríamos en un grave error sino tuviéramos presente que esto no nos conduce necesariamente a una concepción superflua de la labor de las ciencias de la subjetividad, como mera opinión. Por el contrario, pero hay un precio que pagar en toda investigación: «Si hay un imperativo ético para la poesía y el arte -y podríamos agregar, por qué no, a la filosofía, la historia y la ciencia- es la de no dejar de *buscar* esa representación... pero guardarse bien de *encontrarla*. Es la reivindicación simultánea del anhelo y la imposibilidad: y ya sabemos muy bien lo que nos advirtió Freud sobre la satisfacción del Deseo: que es siniestra».<sup>25</sup>

Luego la crítica a la racionalidad absolutizante, después de superar las modas típicas que anticipan los porvenires, los saberes pueden haber desarrollado la capacidad de transver- salización como para acceder a otra dimensión, pero no por casualidad, a la vez que se enfrentan y están inmersas en una contemporaneidad en crisis, donde el fetichismo de la mercancía alcanza no sólo al aura de la obra de arte sino a la de la subjetividad, en lo que concierne a la manipulación del deseo como campo de producción.

<sup>25</sup> Op. cit., p. 26.





## El problema de la enunciación del aura

Llegamos por tanto, luego de establecer la naturaleza de una entidad de este tipo, de ubicarla en la totalidad de los componentes que hacen a la subjetividad (los de las existencia- lidades), al problema de cómo hacernos cargo de ella, de cómo aprehenderla. Lo que se nos ha dicho desde variadas posiciones contemporáneas, es que es imposible dar cuenta del aura como objeto, y por tanto, de encontrar una epistemología de la misma, una teoría del conocimiento de la misma. Entonces la pregunta bien formulada sería, ¿podemos conocer al aura? Aquí el problema del conocimiento está íntimamente relacionado al problema del lenguaje. Si bien esto ocurre para todos los casos en los saberes occidentales, como lo vimos a partir de las exégesis heideggerianas, en torno a la diferencia entre categorías y existenciales, se encuentra la profunda relación conceptual-lingüística que constituye el sentido de la *altheia* en el griego clásico. Lo que se manifiesta y puede decirse de aquello que se manifiesta, conocer y decir en su inextricabilidad.

El problema por tanto es mucho más profundo que el de las figuras del lenguaje, de si tratamos con lenguajes metafóricos y alegorías, o con sistemas lógicos de representación. Podemos utilizarlos todos y debemos de hacerlo, ser metafóricos y literales, respetar y violar los léxicos existentes, utilizar sintáctica y semánticamente los léxicos existentes e inventar nuevos, modificaciones y alteraciones. Podemos hacer todo ello, y así se ha hecho desde la práctica de la escritura etnográfica, en una multiplicidad de estilos de descripción (al respecto es muy interesante el análisis que Geertz realiza de los





estilos más relevantes de la historia de la antropología en *El antropólogo como autor*)<sup>26</sup>  
 Pero el problema sigue siendo más radical, y tiene que ver otra vez con la imposibilidad de transmitir. En este sentido, podemos avanzar si reconocemos que al aura sólo se llega por experiencia, que hay que experimentarla para tener una idea de lo que es.

De todos los componentes de un cuerpo de conocimiento sobre la subjetividad, el más radical en tanto inefable, presente en todos lados y en ninguno, esta atmósfera existencial a la que venimos refiriéndonos, sólo puede ser captada si hacemos experiencia con ella. Se trata de una experiencia estética, en tanto se trata de sentir determinados perceptos, pero a lo que hay que agregarle la necesidad de inscribirlos, de dejar constancia, huella de los mismos gracias a cualquier tipo de medio expresivo, de los cuales la escritura es solo uno de ellos.

El problema con estos existenciales de la subjetividad por tanto es como suele suceder en todo problema del conocimiento, cómo concibamos la naturaleza del mismo, del lenguaje y de la relación entre ambos. Pero no se trata sólo de ello, sino que la problemática más bien refiere a la propia naturaleza del objeto, lo que aquí hemos tratado de dilucidar a lo largo de este ensayo. ¿Cómo enfrentarnos a algo tan etéreo, fantasmagórico, sensacional? Para algunas posiciones teóricas, esto sigue siendo irrelevante, pero sus resultados muestran la carencia de lo más sustancial de todo análisis de la subjetividad, lo que le da vida; otros, han optado por abandonar cualquier intento por hacer comunicable este factor, explicándonos que se trata de un elemento puramente inmanente lo que lo hace trascendente en su singularidad a tal punto que es irrepresentable e inexpresable por naturaleza.

Si avanzamos siendo fieles a Benjamin, podemos afirmar que los componentes existenciales de cualquier modo de subjetivación no son inexpresables, no son

<sup>26</sup> Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989 [1983].





irrepresentables en el sentido de imposibles de ser experimentados. Muy por el contrario, son en particular irre- presentables en tanto son imposibles de ser reproducidos, si tomamos reproducción y representación como sinónimos, algo muy discutible y que encierra las mayores falacias. El problema por tanto es el de la derivación, el de la transferencia, el de la inscripción que nos permite saltarnos un aquí y ahora hacia otros aquí-y-ahoras. Estando en la situación, el investigador de los fenómenos de la subjetividad da cuenta con su propia presencia de las auras ante las que se encuentra, dentro de las que está inmerso y que sirven de campo de inmanencia dentro del cual se dan las operaciones categoriales, se encuentra dentro de una atmósfera de un estar-ahí. Luego trata de narrarlo, de describirlo, haciendo uso de mil medios a su disposición, tradicionalmente empezando por la escritura y cada vez más incluyendo medios audiovisuales que no están anclados necesariamente en un signo estructurado según relaciones entre significados y significantes. La música por ejemplo no significa nada, puede tener connotaciones afectivas, pero no es una lengua, no existen diccionarios para hablar musicalmente, y ello por suerte, ya que escapa a la significación. Igualmente, y teniendo en cuenta medios a-significantes, el problema de nuestra aprehensión del aura de la subjetividad sigue siendo el de su fugacidad, su carácter virtual en toda experiencia, como decía Benjamin «su manifestación irrepitable». Esto ha provocado negativamente, que en la práctica etnográfica la experiencia se alzara como instancia autoritaria. Como plantea Geertz en el estudio antes citado, el «estar-allí» de los etnógrafos pasó a ser la autoridad definitiva a la hora de evaluar los conocimientos antropológicos, lo que alimentó el «mito del trabajo de campo» con el cual se clausuraban todos los debates sobre las formas de ser de cada cultura particular. Otras subjetividades no podían poner en duda el conocimiento generado por un sujeto investigador ya que éste había estado allí, había participado, y por tanto tenía la experiencia irrepitable con la cual la totalidad de los





conocimientos generados terminaban por tener un sentido específico para el mismo, más allá del alcance de toda crítica.

El esquizoanálisis en este sentido, se hace cargo de esta problemática y llega a conclusiones al respecto que debemos de tomar en cuenta. Desde esta perspectiva, los componentes que aquí hemos trabajado como los auráticos de los modos de subjetivación, corresponden desde un punto de vista funcional, al vector de autorreferencialidad, de autofundación, como decíamos también, de creatividad radical. Guattari nos dice: «... este relativismo no es en modo alguno infamante desde un punto de vista epistemológico; se basa en que las regularidades, las configuraciones más o menos estables, que las ocurrencias subjetivas dan a descifrar, conciernen precisamente, y antes que nada, sistemas de auto-modelización evocados más arriba en la tercera voz de la autorreferencialidad [la primera es la del poder, la segunda la del saber]. Aquí los eslabones discursivos -tanto de expresión como de contenido- ya no responden sino de tanto en tanto, o a contrapelo, o por desfiguración, a las lógicas ordinarias de los conjuntos discursivos. Es decir, que en este nivel, ¡todo vale!, todas las ideologías, todos los cultos, incluso los más arcaicos pueden resolver la cuestión. Puesto que ya no se trata sino de utilizarlos a título de materiales existenciales. La finalidad primordial de sus cadenas expresivas ya no es denotar estados de hechos o servir en ejes significacionales estados de sentido, sino, lo repito, poner en acto cristalizaciones existenciales que se instauran, de algún modo, más acá de los principios fundamentales de la razón clásica: los de identidad, Tercer excluidos, causalidad, razón suficiente, continuidad... [la] doble capacidad de los rasgos intensivos para singularizar y transversalizar la existencia, para conferirle, por un lado, una persistencia local y, por el otro, una consistencia transversalista -una transistencia- no puede ser plenamente captado por los modos racionales de conocimiento discursivo: no se da sino a través de una aprehensión del





orden del afecto, una captura transferencial global. Lo más universal se encuentra allí unido a la facticidad más contingente; la amarra ordinaria de sentido más desta cada se encuentra anclada en la finitud del ser-ahí». <sup>27</sup> Guattari prosigue inmediatamente a realizar una referencia a la antropología clásica, en tanto ha tratado de hacerse cargo de estos aspectos, pero lo hizo considerándolos como pre-lógicos, cuando eran, nos dice, meta-lógicos, para-lógicos, en tanto la función de dichos aspectos es la de dar consistencia a las disposiciones subjetivas, dentro de las cuales, posteriormente, se instauran lógicas.

Es en este punto, el más crítico por tanto, donde frente a la alternativa clásica de concebir esta dimensión del aura de la subjetividad como una instancia contemplativa, se contesta con una actitud puramente actuarial, práctica, a tal punto que es imposible poner en funcionamiento un dispositivo de extrañamiento-inmersión y con él tomar distancias relativas frente al fenómeno. El estar-allí que Geertz criticaba a los antropólogos clásicos como refugio en el cual encontraban la soberanía de su conocimiento irrepetible, es desde la propuesta de Guattari el estar-entre, con y para las subjetividades involucradas, es la pura acción. Por tanto pasamos de la contemplación pura a la acción también pura, no existen grados intermedios. Y allí radica el problema central, más que en términos de lenguaje, en términos políticos. De tanto en tanto, a contrapelo, o por desfiguración, sea como sea es posible discursivizar, narrativizar este componente autorreferencial, aurático de la subjetividad, en tanto composición de un fondo siempre relativo sobre el desfondamiento que conecta a la subjetividad con todo lo que la desborda y trasciende, es decir el afuera en su adentro. Con elementos exteriores configura una interioridad, una singularidad, un acto de trascendencia que luego pasa a ser arrastrado por la corriente de la historia, es cifrado por todos los acontecimientos que determina y lo determinan. Desde el empirismo clásico, al estilo de Hume, es en la

<sup>27</sup> Guattari, Félix. *Cartografías esquizoanalíticas*, Manantial, Buenos Aires, 2000 [1989], p. 18.





imaginación donde se da esta posibilidad; a partir del psicoanálisis es en el inconsciente donde se opera esta actividad creativa y represora a la vez. Allí se instala la bisagra entre la naturaleza y la cultura, o más bien el proceso que nos conduce de una a la otra, sino olvidar que el camino es en ambas direcciones, sin olvidar como dice Benjamin, que todo acto civilizatorio encierra uno de barbarie. Se hace necesario alcanzar una comprensión de los procesos de subjetivación donde los componentes discursivos se articulen con los no discursivos, donde la importancia del lenguaje no menosprecie los otros vectores, dimensiones y procesos que se conjugan en una forma de vida. Si efectivamente no podemos alcanzar una determinación absoluta de la autorreferencialidad fundante de un modo de ser, si no podemos poner en palabras todo aquello que nos hace sentir la presencia del aura de cierta subjetividad, esto no quiere decir que no sea posible tomarla en cuenta y que justamente es sustancial hacerlo, lo que demanda el esfuerzo por elaborar herramientas de investigación cada vez más rigurosas y creativas en nuevas exploraciones.

### **Trituración del aura y asignificación de la subjetividad**

Quando Deleuze y Guattari hacen hincapié en la existencia de procesos asignificantes, tratan de incluir en el esquema general los componentes más identificables con la tecnologización, con los procesos maquínicos derivados de la instrumentalización. Lo significativo y lo asignificante se combinan en los procesos de subjetivación, pero a esta combinación también corresponde un proceso donde lo segundo va asimilando a lo primero, proceso que Benjamin, todo Frankfurt con sus antecedentes en Marx y Weber han visualizado. Ahora bien, en este sentido, podemos decir que las ciencias humanas y sociales contemporáneas, siguiendo esta línea argumentativa, se encuentran de hecho ante y dentro de fenómenos humanos donde se han ido perdiendo las auras de las







subjetividades, semejante a la obra de arte en este sentido, por la cosificación, la instrumentalización de la subjetividad en sí misma y no ya tan solo de sus productos, como puede ser una obra artística. Un mundo desontologizado, donde todo valor es presa del proceso de mercantilización, nos posiciona ante y en procesos de subjetivación opacos, insulsos, tristemente neutros, diría Benjamin, «vidriados».<sup>28</sup>

El proceso no es tan lineal: por un lado, no cesan de regenerarse nuevas subjetividades con sus consecuentes procesos de ontogénesis, y por el otro, el capitalismo no cesa de hacer uso de estas creaciones, reaccionando y tomándolas como objeto para construir sus pseudo-auras, imágenes espontáneas, espasmódicas, utilitarias y desechables, que imitan las novedades en copias y calcos. En determinado campo de experiencias, nos encontraremos por tanto con todas estas fuerzas en tensión y sus resultantes específicas, lo que correspondería en el análisis de la obra de arte en Benjamin, a un espacio de producción artística donde coexisten resignificándose mutuamente, al lado y dentro de, la pintura, la fotografía, el cine, etc. No creemos que el proceso de larga duración pueda ser reducido a la fórmula «pérdida del aura», creemos que el aura, además de perderse, también se reencuentra, así como se reconvierte conjuntamente con desplazamientos en nuevas dimensiones, es decir se transforma. Lo que es lo mismo que afirmar que a pesar de cualquier proceso de mercantilización, mientras existan procesos de subjetivación existirán generaciones ontogenéticas, creaciones de mundos posibles. El capitalismo se nutre reaccionando a posteriori de las luchas contra su plan, pues la clase trabajadora, la multitud, o las nuevas figuras que adopten los procesos de subjetivación no plenamente capturados, siempre tienen la primacía ontológica, siempre están *antes* creando y regenerando el mundo, se trata de lo

<sup>28</sup> Ver «Experiencia y pobreza», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973 [1933], pp. 165-173.





que implica el prefijo «re-» de toda reproducción. Gracias a ese valor generado se puede virtualizar dicho bien en puro cambio, pues la maquinaria del capitalismo tardío sólo puede operar si es alimentada por algún valor, para quedarse con su cáscara y eliminar todo rastro de aquí-y-ahoras de los que en algún momento y lugar cobraron consistencia dichos valores. La apuesta claramente se dirige al formalismo extremo, no sólo a la conversión de todo valor de uso en valor de cambio, sino en generar una economía que además se retroalimente en lo que pueda generar el puro cambio, y con ello prescindir por fin de lo real. Somos partícipes de una contemporaneidad donde los peores presagios de Benjamin se hacen realidad.

Ahora bien, al mismo tiempo jamás estuvimos ante tal posibilidad de alcanzar una aprehensión de la subjetividad. Y aquí utilizo el término aprehensión para incluir lo que tradicionalmente llamamos comprensión y explicación, un acceso a los fenómenos humanos de experiencia y de subjetivación en general a partir de la trayectoria de los saberes occidentales hasta el presente. El campo epistemológico de las ciencias humanas y sociales, siempre en conflictiva relación con el de la filosofía, se ha visto sacudido desde hace décadas. En un primer vistazo parece que las filosofías de la destrucción de la metafísica occidental por un lado, y el desarrollo de las técnicas propias de la producción de subjetividad subsidiarias del sistema del mercado por el otro, han terminado por dar un salto hacia un mundo en el cual no hay cabida para estas ciencias. Muy por el contrario, en la propia propuesta benjaminiana, donde reconocemos los signos de la tragedia contemporánea, también encontramos que ello es aprehendido a partir del planteo y la propia instalación dentro de un espacio cognoscente que posibilita la creación de un conocimiento y un pensar desde la vivencia en esta misma tragedia. La tragedia de la autodestrucción, de la imposibilidad de hacerse cargo de las fuerzas destructivas inherentes al proceso de hominización, siempre civilizatorio y bárbaro. Las mayores





críticas a las ciencias humanas y sociales fueron magníficamente planteadas por Foucault, especialmente en *Las palabras y las cosas*<sup>29</sup> Pero dicho análisis no logra ponerse a la altura de las circunstancias, en el sentido de que no se realiza teniendo en cuenta lo que Benjamin ajustaba permanentemente en su mirada: las condiciones de su aquí y ahora en lo que respecta a la producción de subjetividad. Foucault, antes de decretar el fin del Hombre y con él de este tipo de saberes, manifiesta que el fin ha sido posible, ya que el camino estaba así destinado desde el principio, principalmente por la antropología kantiana que estructura el campo epistémico, en particular por la configuración de la figura del Hombre según una dualidad empírica y trascendental irreconciliables. En medio de estas dos imágenes, dos versiones del Hombre, que enfrentadas dan la ilusión de ser un existente, de referir a una sustancia, no hay nada. Se trata nos dice muy acertadamente, del propio espacio de la representación clásica, establecido un siglo antes y que servirá de sustento, la cogitación que sigue siendo un *subjectum* pero en tanto operación formal. La otorgación de un sustancialidad a ese juego de espejos llamado representación, es un absurdo; y el formalismo es la última etapa que termina por desplegar las posibilidades y el alcance de estas disciplinas humanísticas presas en la reflexión. Formalismo nos dice, que se expresa en dos vertientes, una científico-matemática y otra literaria. Lo que no pudo reconocer entonces, y las ciencias de la comunicación y la información no llegaban arqueológicamente a entrar en escena en su análisis, era que dicho formalismo ya estaba operando sobre la subjetividad, lo que permitía que fuera posible realizar dicha afirmación, daba el horizonte correspondiente a la contemporaneidad desde donde ello se enunciaba. El paso a un espacio cognoscente que sea conciente de los mecanismos de representación en los que venía instalándose, una concienciación, ha permitido por un lado el desarrollo de los modos de producción de subjetividad característicos del capitalismo tardío, los referentes a la manipulación técnica

<sup>29</sup> Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1997 [1966].





de los modos de percepción y las pulsiones de deseo, y por el otro el desarrollo de la tecnociencia de la genética que se sustenta en la descodificación. Aquella naturaleza humana es decretada como una de las grandes mentiras de Occidente, y con ello se hace evidente en los campos de la filosofía y de las ciencias humanas una crisis sin precedentes, fértil y productiva en tanto se la supere, en otros campos o en algunos sectores de los mismos es retematizada a partir de la creación de técnicas que para nada aspiran a generar un conocimiento emancipatorio, sino más bien se encuentran estructuradas ellas mismas según la lógica del mercado. Mientras caminamos por las calles, nos conectamos por medio de cualquier medio, estamos expuestos a un diseño deliberado de todo aquello que más inconscientemente nos determina, gracias a la exploración en aquél objeto que estallara, sea la naturaleza humana, sea el Hombre. A la mercadotecnia sólo le interesa que la subjetividad se module según sus fines, y se moverá por ensayo-y-error para mantener siempre en aumento las ganancias, las cuales se miden cada vez más como decíamos en la dimensión del mercado regida por la tendencia al puro cambio, el capital virtual. Y por el otro lado la genética como se la practica en estos momentos, lo que hoy se considera como la ciencia más exitosa, con una larga vida en el futuro, es aquella que está pudiendo transformar la naturaleza humana a partir de concebir a la misma como pura información, como un código, y los experimentos cada vez dan más resultados, con lo cual su legitimidad (que le ha permitido hasta ahora mantenerse ajena a los requerimientos éticos) sigue por ello en aumento.

Frente a este escenario no se trata de volver a las aspiraciones caducas y contraproducentes del humanismo clásico. En tal sentido, se puede tratar de construir una posición que supere la dicotomía entre el optimismo y el pesimismo humanistas, pues si bien no podemos pensar más allá de la derrota (el triunfo del capitalismo), o en términos de Benjamin, de la pérdida, jamás deja de desaparecer lo intempestivo: Dios se nos diría,





asecha tras cualquier instante, siempre es posible una revolución. Este sentido de la historia y de la historicidad lo vimos planteado por Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*, donde hasta el final siempre será posible un pero, siempre es posible que el azar conjuntamente con los productos culturales resultantes de la lucha de clases en tanto determinaciones (pensadas en su contexto ya como productos intersubjetivos, en la articulación de la sociología y la psicología, y entendiendo la psicología social como economía política), nos posicione en oportunidades para escapar de la captura formal de todo valor, fundamentalmente de los estrechamente constituyentes de una manera de ser y sentir. Salidas, posibilidades de escapar de la captura, de la utilización por parte de un sistema que se alimenta triturando su propia materia prima: nosotros mismos, seamos lo que seamos. Un camino, ni siquiera el único y no puede ser el único, ni uno solo en sí mismo, es el de un conocimiento y un pensamiento que se desarrolle tras la explicitación de la artificialidad de la propia naturaleza humana. Esto no conduce necesariamente y menos únicamente al triunfo de los formalismos.

La estética en el corazón del materialismo, es un paso fundamental en el desarrollo de las ciencias humanas y sociales, pero no para estancarse en una retórica contemplativa, pues allí volveríamos a perder la perspectiva buscada, el espacio cognoscente que conceptos como los de aura nos ayudan a acceder. La singular combinatoria de tradiciones hebreas, materialistas y la novedad del vanguardismo, hacen del planteo benjaminiano una perspectiva muy útil para los problemas contemporáneos en torno a la subjetividad. Nuestro mayor problema parece ser la estetización a la que se tiende, ya de forma negativa en el sentido de que conduce a reduccionismos en muchas de las exploraciones de las últimas décadas que se han orientado en esta búsqueda. Benjamin posee una concepción de lo estético que nos remite a una concepción metafísica de un Afuera originario de novedad, al mismo tiempo que nos manifiesta la





exigencia moderna de ponernos a la altura de las técnicas existentes para poder pensar, experimentar desde nosotros con la novedad, y la necesidad de hacer explícitos los peligros que ello conlleva. Pero nada más lejos de la idea de una subjetividad que se reduzca tan solo a este aspecto, a pesar de que es solo a través de la creatividad como se puede superar las condiciones de existencia cada vez más determinadas por la manipulación del deseo y el inconsciente, proceso de fetichización de la mercancía que exponencialmente es incrementado para sostener un sistema económico regido por una lógica pura, modo de producción de subjetividad totalizante que además, por supuesto, no se encuentra a disposición de todos. El supuesto libre mercado, donde reinan solo operaciones aritméticas, donde la oferta y la demanda marcan las pulsaciones, sólo es viable al precio de una creciente violencia aplicada siempre a los más desposeídos, de donde se extraen los valores en mayor medida, para luego virtualizarlos en el espacio selecto de la libre competencia de valores siempre tensionados a la condición de puro cambio. Si pensamos en los términos del aura de la subjetividad, es desde las formas de ser que se instituyen por doquier, desde donde, liquidándolas, triturándolas, haciéndolas estallas, se toman los elementos para generar -según la aplicación de técnicas- nuevas formas de ser puestas a la venta, o como ofertas masivas, gangas, cuando lo que conviene para el mercado es la mayor extensión del producto según las necesidades que dictan productos potencialmente más rentables y que necesitan de una previa disposición de otros elementos anteriores (crear consumidores para luego poder colocar los productos). Es decir, se producen marcas, estilos de vida, eslóganes, pautas de conducta y maneras de sentir y percibir. Por ello no alcanza con criticar las condiciones objetivas que estructuran las relaciones de poder, sino también las subjetivas, más aún, criticar y con ello tomar distancia de la forma en que se produce una relación entre objeto y sujeto, y con ello se crea la propia realidad. No por ser conscientes de que la realidad es creada, la misma deja de existir. Por el contrario, al alcanzar este horizonte de aprehensión de la subjetividad,





estamos capacitados para incidir en la misma como nunca antes, y en esto se basan las técnicas propias de la operatividad del mercado. La reproductividad técnica se aplica sin pausa a toda creación humana, ello empobrece la propia creatividad, pero demanda un esfuerzo aún mayor de creatividad para escapar a esta dinámica. Conocer y pensar en la creatividad como objeto, objetivarla, nos exige extremar la tensión entre el distanciamiento y la inmersión, entre la observación y la participación, y no permitirnos romper este vínculo, aunque nos parezca que podemos dudar absolutamente de lo que somos, tener presente siempre que dicho absoluto es una ilusión, la ilusión de la omnipotencia volcada sobre sí-misma, la racionalidad que engendra sus peores demonios cuando se encuentra desbocada. La gran tragedia es que se ha alcanzado a aplicar la racionalidad instrumentalizada a lo que se considere según la ocasión como aquello que más íntimamente nos constituye, afectos y deseos, dimensión del inconsciente, todo aquello que quedaba a oscuras para el pensamiento clásico y que las llamadas filosofías de la sospecha han indicado: el corazón del fetichismo de la mercancía cada vez más operativizado, representa el negativo del aura. El desafío nos pone también ante el peligro de la formalización, de la estetización absoluta de la subjetividad como producto que se construye puramente a sí mismo. Pero hay otra forma de conocer y pensar la subjetividad, alcanzando la dimensión de su aura, de su autorreferencialidad, de su propia creación de formas de subjetivar y subjetivar- se a sí misma que no cae en la ilusión del idealismo en su última versión, la formalista, que tan eficazmente logró indicarnos con sus análisis Foucault y que reina en la actualidad. Ser conscientes de nuestra propia artificialidad, como claramente lo percibió Benjamin, puede conducirnos a una barbarie aún mayor, cuando transitamos en la delgada línea que separa la toma de conciencia de la autoalienación, tan solo discernible cada vez más según el grado de atrocidades, de violencia, de destrucción, del shock que demanda cada vez más shock.





En ese sentido, *La obra de arte en la era de su reproductividad técnica* culmina con una sentencia que es principio político y epistemológico de cómo practicar una ciencia de la subjetividad: ««Fiat ars, pereat mundus», dice el fascismo, y espera de la guerra, tal y como lo confiesa Marinetti, la satisfacción artística de la percepción sensorial modificada por la técnica. Resulta patente que esto es la realización acabada del «arte pour l'art». La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte».<sup>30</sup>

### Post-scriptum

Éste post-escriptum es una post-presentación, y de alguna manera, con lo que aquí se planteará, el ejercicio gnoseológico al que el ensayo precedente refiere. Es el discurso al que refiere el metadiscurso epistemológico presentado. Trataré de, sintéticamente, avanzar gracias a las críticas, recomendaciones, y todas las sugerencias que surgieron a partir de compartir el ensayo en una instancia colectiva.<sup>31</sup>

El primer punto y más importante de todos, es el referente al estatuto de la «subjetividad» aquí tematizada. No podré extenderme, pues trataré de mantener un riguroso ejercicio de síntesis. Dos temas a tratar: primero, dejar en claro, que sujeto y subjetividad no son lo

mismo. Aquí el sujeto está siendo concebido como un resultado, sujeto a condicionantes y dentro de las mismas habilitado para realizar aperturas. Se constituye con la alienación del

<sup>30</sup> Benjamin, Walter. «La obra de arte en la era de su reproductividad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973 [1935], p. 57.

<sup>31</sup> Presentado en el Seminario del Dr. Antonio Aguilera: "Teorías de la modernidad", Doctorado en Historia de la subjetividad, Universidad de Barcelona, 2006.







cerebro, en el sentido de que es depositario de una cultura en el sentido antropológico, y la constitución de una mente, es un cuerpo animal que pertenece a una especie, se subjetiviza a partir de la conciencia que genera dicho cerebro y la mente que se instaura. La subjetividad es un modo de hacerse sujeto. Un mismo sujeto está compuesta por la multiplicidad de modos de subjetivación que lo atraviesan. En esta interrelación, se genera una nueva síntesis, que como sucede con la subjetividad, va a ser singular, irrepetible.

En segundo lugar, como se plantea en el ensayo, pensar la subjetividad constituye nuestro horizonte, por lo cual es una problemática, con todo lo que ello implica. Fue habilitada por la historia de los saberes occidentales en gran medida. Pero lo que se interpretó, fue que se trataba de un concepto, del concepto de subjetividad. Mientras la intención que anima al ensayo es la de estar pensando en un hecho (en construcción, construido, y todas las combinaciones posibles), no en una idea. Y este hecho, se articula con otra objeción, que se desprende del problema de toda epistemología, en tanto metadiscurso, y a partir de allí con el posicionarse en un intersticio disciplinar. Subjetividad tendría que ser concebida tanto como un existente como también la existente aprehensión cognoscente de un sujeto, pues en realidad, son los modos de subjetivación que se pliegan sobre sí mismos, los que están siendo los agentes del proceso. Cuando decimos subjetividad hablamos tanto de una entidad de lo real como de las aprehensiones (a través de conceptos, perceptos, funtores, y también de ideas y opiniones) que de ello reconocemos haber elaborado. El intersticio, el entre la filosofía y las ciencias humanas, además de referir a una misma dimensionalidad, implica también un salto dimensional, aquél los semiólogos llaman *metalepsis* o *saltos de mundo*. El intersticio no es unidimensional, conecta diferentes niveles de dichas conciencias puestas así en suspenso y desustancializadas en general, según una capacidad de los cerebros





subjetivados. Lo que sí se planteaba en el ensayo, es que este proceso también implica la generación de una creencia que va contra el mismo proceso, la de que el proceso puede ser infinito, que puede prescindir absolutamente de estar anclado en un cuerpo subjetivado. Siempre estamos dentro, se trata del ser-ahí. ¿Podemos exigirle a la noción de aura, que es concepto, pero también percepto y functor, cierto grupo de «indicadores operativos», en la jerga científicista? Ciertamente no es fácil, pero tampoco podemos esquivar el bulto, pues creemos que Benjamin habilita un campo de producción intelectual, es decir, realiza una aportación al campo de los saberes (intersubjetivo por supuesto) y no una mera meditación solipsista. Efectivamente, lo que afirmamos a lo largo del ensayo precedente es que a partir de las percepciones, sensaciones y los datos objetivos referentes a toda dimensión de una subjetividad, es posible describir, narrar, representar el marco existencial que le da sentido a los contenidos de toda forma de vida humana, y que ello se ha hecho y a partir de posiciones tan contrarias en apariencia como lo es la positivista, que si intentó desarrollar una ciencia de lo humano no pudo prescindir de esta necesidad. Por tanto, todas las dimensiones y los indicadores en la terminología durkheimiana son datos para que el investigador de la subjetividad pueda hacerse cargo del aura de cualquier subjetividad, en tiempo y espacio, y así lo hacen por ejemplo no sólo los antropólogos, sino los microhistoriadores, los arqueólogos, los sociólogos más cercanos al interaccionismo simbólico, etc. Un debate que creo permanece abierto y constituye también nuestro horizonte, es el referente a la unidad de análisis. Efectivamente, hemos visto cómo la subjetividad no se corresponde al sujeto, es una entidad de otro orden. Pero no podemos dejar de aceptar lo problemático que resulta todo análisis en sus términos, especialmente cuando inevitablemente necesitamos de un mínimo de certezas, tanto perceptivas como conceptuales, para establecer científicamente nuestros planos de observación parcial. Al respecto no son pocos los que consideran necesario seguir trabajando en relación a los cuerpos, o mejor aún a una





mente/cerebro como unidad mínima de análisis, o en las clásicas relaciones sociales, que encierran el viejo dilema de las filosofías sociales previas a la formación de las ciencias humanas y sociales, entre teorías atomistas y asociacionistas. No es abusivo encontrar en estas últimas el germen de una perspectiva que trasciende a la de los sujetos individuales, que encuentra en las propias relaciones la unidad de análisis, pero la fuerza de planteos individualistas ha resurgido en las últimas décadas, en especial desde los teóricos del neoliberalismo que no son pocos. Como decimos el debate está abierto, y en él nos encontramos instalados.

En tercer lugar, como se manifiesta en las últimas líneas, nuestra perspectiva apunta a comprender a la subjetividad en tanto proceso, lo que implica una combinación de permanencias y cambios, de allí nuestro interés en la forma en que Benjamin logra concebir la historia. La subjetividad humana se presenta de esta forma a partir de una reelaboración benjaminiana del kantismo, como una artificialidad condicionada, como una apertura siempre determinada. Por ello nuestro planteo no se reduce a una estetización de la subjetividad, pues hace hincapié en el carácter siempre condicionado, es decir circunscrito a determinaciones *a priori* que condicionan toda experiencia, pero la cual a la vez siempre se mantiene abierta, pues los propios *sintéticos a priori* (estructuras o sistemas), las propias formalizaciones determinantes son también factibles de ser transformadas, y más aún, no son productos absolutamente incognoscibles, sino más bien y en muchos aspectos son producto de manipulaciones técnicas intencionales, a pesar de que siempre exista un grado de incertidumbre en dicho proceso.

Y esto nos conduce al último punto. Se cuestionaba cuál era el enemigo, a qué se opone nuestro planteo. Antes que nada, creo que la dinámica de la *disputatio* medieval ya no nos es operativa, pero a pesar de ello está claro que nos referimos en este punto también a lo mismo que se refería Benjamin, dentro de la filosofía y las ciencias al





positivismo y a la versión heideggeriana del existencialismo. Por ello reconocemos líneas genealógicas en saberes donde se han planteado estas problemáticas, pero siempre en convivencia con otras orientaciones, a veces contrapuestas, otras complementarias. Más en general, el planteo se opone al fascismo y al capitalismo en sus formas contemporáneas, como alternativas a un mismo destino, el que creemos como Benjamin es el de la autodestrucción. Pero debe de quedar claro que ellos se encuentran en la propia subjetividad, están en nosotros y no simplemente fuera, de ahí la complejidad de lo humano. De allí el mayor desafío, el duro camino de la autosuperación más allá de lo que fue el mundo de las ideologías modernas, algo que ya anunciaba Reich cuando denunciaba la existencia del pequeño fascista que todos llevamos dentro.

### Referências bibliográfica

-ADORNO, Theodor W. Horkheimer, Max. *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1994 [1947].

- AGUIRRE, Jesús. «Interruptiones sobre Walter Benjamin», prólogo de Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 7-13.

-BENJAMIN, Walter. «Sobre algunos temas en Baudelaire», en *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1967 [1939], pp. 7-41.

----- «Destino y carácter», en *Ensayos escogidos*, Sur, Buenos Aires, 1967 [1939], pp. 131-137.

-----«Experiencia y pobreza», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973 [1933], pp. 165-173.

----- «La obra de arte en la era de su reproductividad técnica», en *Discursos*





*interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973 [1935], pp. 15-57.

----- «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973 [1940], pp. 175-191.

-----*Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Buenos Aires, 1990 [1950].

-BORGES, Jorge Luis. *Para una versión del "I King"*, en *I Ching. El libro de las mutaciones*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

-BOURDIEU, Pierre. *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999 [1997]. -

DELEUZE, Gilles. Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*; Anagrama, Barcelona, 1997 [1991].

-DEVEREUX, George. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, FCE, México, 1999 [1967].

-FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1997 [1966].

-GEERZ, Clifford. *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989 [1983]. -GRUNER, Eduardo. *El sitio de la mirada. Secretos de la imagen y silencios del arte*, Norma, Buenos Aires, 2001.

-GUATTARI, Félix. *Cartografías esquizoanalíticas*, Manantial, Buenos Aires, 2000 [1989]. -

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria, Stgo. de Chile, 1998 [1927]. -LÉVI-

STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1969 [1958].

-----*Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1997 [1955].

-MALINOWSKI, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Planeta-Agostini, 1986 [1922].





SÁEZ RUEDA, Luis. *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas.*  
Crítica, Barcelona, 2002.

Texto recebido em 29 de julho de 2008

*Text received on July 29, 2008*

Texto publicado em 01 de outubro de 2008

*Text published on October 01, 2008*

