



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

co-herencia@eafit.edu.co

Universidad EAFIT

Colombia

Velez López, Germán Darío
Walter Benjamin: dispersión y educación en la época contemporánea
Co-herencia, vol. 12, núm. 23, julio-diciembre, 2015, pp. 205-220
Universidad EAFIT
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77443045008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Walter Benjamin: dispersión y educación en la época contemporánea*

Recibido: 10 de octubre de 2015 | Aprobado: 12 de noviembre de 2015

DOI: 10.17230/co-herencia.12.23.8

Germán Darío Velez López**

gdvelez@eafit.edu.co

Resumen Me propongo plantear en este artículo algunas consideraciones relativas al concepto de dispersión, que apunten a la comprensión de una dinámica determinante de la vida contemporánea. Tomaré como hilo conductor los planteamientos de Benjamin relativos a la dispersión, realizando algunas operaciones de extrapolación que me permitan arrojar alguna luz sobre la educación en la época actual. La idea de dispersión tiene una historia que esbozaré en sus líneas generales con el fin de distinguir las actitudes valorativas que suscita el fenómeno, y la dificultad de asignarle un sentido positivo. Haré referencia a dos momentos que considero que tienen un mayor peso relativo, y que dibujan una especie de *alfa* y *omega* de la situación filosófica ante la dispersión en Occidente: San Agustín y Heidegger. Partiendo de este esbozo será posible perfilar mejor el problema central de la ambigüedad que acompaña la actitud ante la dispersión y su correlato histórico, la pérdida del aura, y que puede expresarse en la oposición entre un progresismo liquidacionista o un conservadurismo elegíaco.

Palabras clave:

Dispersión, aura, educación, atención, contemplación, Benjamin, Heidegger, existencia..

Walter Benjamin: dispersion and education in the contemporary era

Abstract

In this paper I would like to lay out some considerations concerning the concept of dispersion, aimed at the understanding of a decisive dynamic of contemporary life. As a lead, I will use Benjamin's approach relating to dispersion, extrapolating certain points that allow me to shed some light on present-day education. The idea of dispersion has a story that I would sketch in broad outline in order to distinguish the value-based attitudes raised by the phenomenon, and the difficulty of assigning a positive sense. I will refer to two representatives that I believe maintain profound relative significance and define the philosophical situation of dispersion in the Western tradition: Saint Augustine and Heidegger. From this outline it is possible to grasp the central problem of the ambiguity that accompanies the attitude towards dispersion and its historical correlate, the loss of aura, which can be expressed in the opposition between a liquidationist liberalism or an elegiac conservatism.

Key words:

Dispersion, aura, education, attention, contemplation, Benjamin, Heidegger, existence.

* Este artículo es resultado de la investigación: *Estados de ánimo fundamentales*, código 621-000122. Departamento de investigación, Universidad EAFIT-Colombia.

** Doctor en filosofía contemporánea, Universidad París I, Panthéon-Sorbonne. Profesor titular, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT-Colombia.

1. Experiencia de la dispersión

¿Qué aspecto, qué rasgo, qué característica nos puede ofrecer una vía de ingreso en la época contemporánea y esto, de tal modo, que nos ponga en situación de reflexionar desde ella y dentro de ella, acerca de su peculiar configuración, y al mismo tiempo acerca de la forma que adquiere en ella la idea de educación? Quisiera proponer un rasgo, conocido desde hace tiempo, anticipado de diversas maneras, pero cuya amplificación lo ha vuelto cada vez más notorio y determinante del modo de vida actual. Me refiero al fenómeno que podemos identificar bajo el título de dispersión. La psicopatología actual trata como déficit de atención la respuesta subjetiva a un estado de cosas mundano. Mediante su medicalización intenta obstruir en el sujeto el camino hacia la dispersión, obstruyendo, al mismo tiempo, la vía hacia la apropiación subjetiva de las condiciones ónticas de las que emerge esa posición. Pero el compuesto médico-disciplinario con el cual intenta superarse el déficit, deja incólume la realidad que, desprovista del polo subjetivo de la experiencia correspondiente, se comporta como una especie de cosa en sí dispersa, que ya nadie experimenta, comprende o aprovecha, y cuyo adiestramiento consume energías individuales y colectivas, que luego se suman en la cuenta de los síntomas contemporáneos mal-tratados.

La dispersión es hoy un atributo o un parámetro de la configuración reticular de la experiencia mundana. Caracteriza a distintos niveles el modo de relación de los individuos consigo mismos, con sus semejantes y con el mundo. En este sentido la dispersión tiene una consistencia noética. Perfila una forma específicamente contemporánea de la vida intencional o del cuidado en sentido fenomenológico. Esa intencionalidad está, hoy en día, altamente mediatizada. Los medios informáticos garantizan un estado de dispersión creciente que por momentos adquiere visos de lo contrario, de concentración y recogimiento. El uso mismo de los medios de comunicación, de la tecnología actual, asegura un nivel de experiencia de dispersión notoria. Mediante el uso de teléfonos, computadores, redes y servicios que producen, multiplican y diseminan los enlaces, nos dispersamos a velocidades inconmensurables, abarcamos distancias enormes, estamos en múltiples escenarios de modo simultáneo, y ejercemos

algún tipo de acción o influencia en ellos, adoptando roles diversos, múltiples, dispersos.

Benjamin fue uno de los primeros pensadores que acometió la tarea de reflexionar sobre este fenómeno, sometiéndolo a un escrutinio particular, e intentando, simultáneamente, derivar consecuencias para una forma de *praxis* política. Quizás su planteamiento del problema no ha sido superado. Consiste éste en insertar la estructura de la experiencia en la historicidad humana, y en preguntarse de qué manera exigencias sociales de las masas, como “hacer que las cosas resulten humanamente ‘más cercanas’ [y] negar, a través de la reproducción, la unicidad de las cosas” (Benjamin, 2015: 19), en las primeras décadas del siglo XX, ejercieron una presión sobre esa estructura, desplazándola. El fenómeno del desplazamiento de la estructura de la experiencia puede ser apreciado, en primer lugar, en la experiencia estética, en la obra de arte. La experiencia estética clásica habría sido triturada bajo el peso de las masas y de la reproducción técnica. En el lugar del valor cultural, de la función ritual, y del contenido de la tradición, la obra de arte habría comenzado a disponerse a otro tipo de comercio. Su valor, asociado a la idea de autenticidad, habría cedido el paso a la exhibición; su fundamentación en la *praxis* religiosa habría de entregarle su lugar a la política. La emergencia de las masas y el despliegue de la técnica, dos fenómenos característicos del mundo contemporáneo, serían responsables de esta conmoción de la experiencia estética, designada por Benjamin como “pérdida del aura”. Hay actualmente un acuerdo en comprender la pérdida del aura como modificación de una experiencia y no de un atributo de la obra de arte. Por ejemplo, una obra de arte clásica y muy conocida, como la *Escuela de Atenas* de Rafael, puede invitar a una experiencia aurática en determinadas condiciones, pero repetida hasta el cansancio en cartillas de instrucción pedagógica, puede situarse tranquilamente en el polo no aurático de la experiencia. ¿Qué permite distinguir aquí una y otra experiencia? El simple hecho de que sea una obra reproducida técnicamente no basta. Lo que resulta determinante es que la obra se preste a una contemplación atenta y recogida, o que haga parte de una recepción dispersa.

La experiencia no aurática está, pues, determinada por el modo de la recepción. Benjamin usó la expresión “recepción en la dispersión” para calificar de un modo menos equívoco este aspecto de la

experiencia, y para intentar, por esa vía, conjurar el peligro de una comprensión sustancialista del aura y del fenómeno al cual apelaba esta categoría. De este modo sucinto podríamos, pues, dar cuenta del planteamiento general de Benjamin. Lo que aparece al final es la oposición más profunda entre una experiencia de recogimiento y una experiencia de dispersión (o distracción). Hacia el final de su ensayo sobre la obra de arte leemos lo siguiente que, aunque dicho a propósito del cine y de los comentarios despectivos del crítico Georges Duhamel, rápidamente adquiere una dimensión más amplia:

Es evidente; es la cantinela de siempre: las masas pretenden divertirse y, sin embargo, el arte exige recogimiento. Una banalidad. ¿Una banalidad que permite, no obstante, ahondar en la reflexión en torno al cine, acaso, analizando detenidamente la diferencia entre recogimiento y distracción? Veamos. El recogimiento ante la obra de arte invita a la inmersión en la misma; se penetra en ella, como ese pintor chino del que la leyenda sostiene que, contemplando su cuadro acabado, desapareció. La masa distraída, por el contrario, hace suya la obra. La arquitectura es un ejemplo claro: desde siempre, los edificios son el prototipo de la obra de arte recibida, al mismo tiempo, distraída y colectivamente. Las leyes de esta recepción son esclarecedoras (Benjamin, 2015: 53).

Las leyes básicas a las que se refiere Benjamin son las siguientes. Las dispondré esquemáticamente como leyes de la sensibilidad dispersa y como principio general de la historia de la sensibilidad:

1. Leyes de la sensibilidad dispersa

- (a) La obra de arte es objeto de una doble recepción: táctil y visual.
- (b) La recepción táctil depende menos de la contemplación (y podríamos decir, del recogimiento) que de la costumbre, de un acomodo que acaba condicionando la recepción.
- (c) La recepción visual suele ser, antes que atenta, accidental o casual.

2. Principio histórico general: “En tiempos de grandes conmociones históricas, las exigencias de la percepción que ha de atender el ser humano no pueden resolverse solo visualmente, es decir, mediante la contemplación; los cambios también han de ser acomodados, poco a poco, mediante una recepción táctil, es decir, acostumbrándose a ellos” (Benjamin, 2015: 55).

Benjamin comenta estas leyes y este principio general del siguiente modo:

El hombre distraído se acomoda con mayor facilidad. Es más: la distracción en la realización de tareas demuestra que dichas tareas ya son costumbre. Gracias a la distracción que puede proporcionar, el arte fija, sin que lo sepamos, las nuevas tareas que nuestra percepción ya es capaz de acometer. Pero como el individuo tiende a rehuir las nuevas tareas, el arte se empeña en hacer pasar las más difíciles e importantes cada vez que puede movilizar a las masas (Benjamin, 2015: 55).

Puestas de este modo, las leyes de la recepción apelan a un programa que puede calificarse como político. La base de esa política es, sin embargo, una especie de adiestramiento de la sensibilidad de las masas. Y expresado de este modo, podemos admitir, sin forzar demasiado los términos, que el planteamiento se desplaza de la estética a la política por la vía de una pedagogía. Esta pedagogía tiene como finalidad crear una especie de costumbre en el sistema perceptivo. La costumbre es la respuesta de mediano o largo plazo a una conmoción. El cambio histórico, en este caso, parece tener el valor de trauma. La asimilación del trauma, su trámite, es aquella tarea que el individuo tiende a rehuir. En esta tarea, nos dice Benjamin, interviene la recepción táctil. Esta, por no situarse del lado de la contemplación, del recogimiento o de la atención, obra sobre los individuos de un modo que podríamos llamar menos directo. No hunde el dedo en la llaga, por así decirlo. La recepción en la dispersión no confronta al sujeto -sea este integrante de una colectividad, o sea que se presente como individuo- directamente con aquello que es fuente de conmoción. Platón sabía que “sólo a la belleza le ha sido dado ser lo más deslumbrante y lo más amable”, porque era percibida directamente mediante la visión, “la más fina de las sensaciones” (Platón, 1987: 354). Igualmente, podríamos decir que en el polo opuesto, negativo, solo por la visión tenemos una radical experiencia de lo aborrecible o de lo intolerable. Edipo sacándose los ojos es una imagen, ella misma horrenda, de los horrores de la visión. Benjamin busca, por tanto, no en la contemplación, sino en una forma de recepción dispersa, el modo de recuperar la homeostasis de la sensibilidad. El propósito de esa recepción dispersa es alcanzar la costumbre, adaptación, y capacidad de responder efectivamente

a las nuevas, difíciles, e importantes tareas que el individuo debe acometer en el mundo actual.

Lo singular de este planteamiento de Benjamin consiste en que no se restringe a ser un análisis de la forma de la recepción, sino que plantea, al mismo tiempo, una especie de programa para el arte. La conmoción, el estado de shock, impuesto por las nuevas condiciones histórico-sociales de comienzos del siglo XX (condiciones que no han hecho más que radicalizarse con el correr del siglo) habría segregado, al mismo tiempo, los medios para su asimilación. Planteado en estos términos, tendríamos una especie de ecuación perfectamente balanceada. Una especie de ecuación de fuerzas en equilibrio. ¿Qué función tendría entonces el ensayo mismo de Benjamin? ¿Dónde vendría a insertarse?

Me parece que el equilibrio es solo aparente. Aquello que vuelve inestable nuestro sistema puede hallarse del lado de los reparos expresados por Duhamel. Históricamente puede comprobarse también una fuerte resistencia a la dispersión, una resistencia en cierto modo ideológica, muy arraigada en la conciencia europea, capaz de dar al traste con el sutil despliegue de la recepción en la dispersión. Me refiero a una tradición de la cual las palabras de Duhamel, referidas por Benjamin, no son más que la punta del iceberg. Debajo están San Agustín y su lector más filosófico, Martin Heidegger.

2. Conservadurismo elegíaco¹

La posición con respecto a la dispersión puede permitir reconocer las diferencias entre los movimientos de revolución conservadora, salidos del romanticismo o de un neo-romanticismo, que emerge en las primeras décadas del 20 en Alemania, y una corriente progresista, que encuentra en la dispersión un arma y una forma de interpelar a las masas.²

¹ Diarmuid Costello en un ensayo titulado "Aura, rostro y fotografía. Releyendo a Benjamin hoy" (Us-
lengthi, 2010) propone distinguir las dos actitudes básicas expresadas por Benjamin con respecto a la
pérdida del aura en su ensayo sobre la obra de arte, como liquidacionistas y elegíacos. Tomo de Costello
estos nombres, a los cuales les agrego, para reforzar su efecto, los apellidos "progresismo" y "conservadu-
rismo".

² "Heidegger drank deeply from the wells of Romanticism, and his vision of an authentic life clearly attests to this.
At the same time, Heidegger's view bears the stamp of a particularly German sort of neo-Romanticism that
eventually issued, after the collapse of the Hohensolern empire, in a movement known as the 'Conservative
Revolution'. Heidegger's discussion often involve attacks on public opinion and modern mass society, sharing
many points of contact with other intellectuals of the Conservative Revolution in Germany during the 1920s
and 1930s." (Crowe, 2006: 70); ver también: Crowe, 2006: 134-143.

Tal como acabo de plantearlo, me parece que la cuestión de la dispersión, la necesidad de su planteamiento y casi de su defensa por parte de Benjamin en su ensayo sobre la obra de arte, puede comprenderse mejor si se lo vincula a una tradición que en estas primeras décadas del siglo XX conoce un resurgimiento importante, de la mano de movimientos neo-románticos, dentro de los cuales podríamos situar también algunos de los planteamientos tempranos de Heidegger, que conducirán después a su obra central *Ser y tiempo*. Estos planteamientos están vinculados especialmente a su lectura de las *Confesiones* de San Agustín, desarrolladas en su seminario de invierno de 1921 (Heidegger, 1995).

En estas lecciones Heidegger hace una interpretación fenomenológica del libro X de las *Confesiones*, mostrando en el lenguaje que ha elaborado específicamente para abordar la cuestión de la vida fáctica, cuáles son los sentidos relacionales que orientan la vida, según el desciframiento que de ella hace San Agustín. En el párrafo 12 de estas lecciones Heidegger propone una de las ideas que más tarde integrarán el núcleo mismo de *Ser y tiempo*: la vida es esencialmente cuidado, *cura*, preocupación, inquietud. Estos términos nombran el carácter intencional de la vida, el hecho de que ella se dirija siempre hacia el mundo, y sobre todo, el modo o los modos como ella se dirige y satisface sus tendencias fundamentales en el mundo en el que ella es vida. Heidegger encuentra en San Agustín una captación muy originaria de ese direccionamiento, de esa intencionalidad básica de la vida, ligada específicamente a un cierto deleite que procura la dispersión:

En la dispersión se conforma la vida fáctica a partir de sí misma y para sí misma en una dirección determinada de sus posibles situaciones, esperadas en y con la propia dispersión: *delectatio finis curare* [el fin de la preocupación es el deleite]. Ahora bien, este *curare* [preocuparse por] tiene un sentido relacional cambiante en el nexo fáctico-histórico de la vida. [...] Se realiza como *timere* y *desiderare*, como un tener temor de algo (retroceder ante ello) y un tener el deseo de algo (intentar hacerse con ello, esforzarse y agotarse por ello). (Heidegger, 1997: 60).

Esa tensión entre el avanzar hacia algo que se desea y el retroceder ante algo que se teme, determina la dinámica de la vida fáctica, su intencionalidad o su cuidado. La forma que adquiere a partir de estas dos tendencias es la dispersión. De esta captación de la vida

surge, entonces, una de las primeras interpretaciones que podemos encontrar en nuestra tradición de la dispersión. El hecho de que ella sea una captación inmediatamente valorativa, nos parece un rasgo que conservará la comprensión de la dispersión hasta Benjamin, pasando por Kracauer:³

Porque in *multa defluximus* [nos hemos dispersado en muchas cosas], nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión. Tú fomentas el movimiento contrario, el movimiento contra la dispersión, contra el desmoronarse de la vida. *Per continentiam quippe colligimur et dedigimur in unum* [necessarium - Deum?] [Por la continencia somos reunidos y congregados en la unidad (¿Dios uno y necesario?)]. En esta esperanza decisiva vive el esfuerzo genuino por la *continentia*, que no acaba. (No “moderación”, aquí se pierde precisamente el sentido positivo, sino “mantener reunido”, arrancar de la *defluxio* [dispersión], desconfiar de ella. (Heidegger, 1997: 59).

La vida se encuentra en esta dispersión porque ella no es otra cosa que una tentación constante. La *tentatio* designa en San Agustín la tendencia permanente de la vida a salir de sí misma, la inquietud inherente a la vida fáctica:

El in *multa defluere* [dispersarse en muchas cosas] es un dejarse llevar orientado por y en la *delectatio*, que la vida mundana reclama en la diversidad de sus aspectos llamativos -*multum* ha de ser entendido así- (Cfr. arriba: p. 47: *cadunt* [están abiertos] y el contra-movimiento existencial. *Multum* es lo diverso, *unum* es lo genuino, lo auténtico; cfr. Aristóteles: *ousia* - *tode ti*). (Heidegger, 1997: 60).

La reflexión de San Agustín, que Heidegger trata de interpretar fenomenológicamente, concierne a la búsqueda de Dios como búsqueda de la vida feliz. La vida feliz, auténtica, solo se consigue en una entrega desinteresada a Dios. Pero muchos hombres se alegran de la vida que llevan, creyendo que esa alegría es la felicidad a la que aspiran. San Agustín advierte que muchas veces esta alegría no está vinculada realmente a Dios sino al disfrute de otras cosas. Hay una idea de la felicidad que orienta la búsqueda, pero en ausencia de la continencia, la búsqueda se dispersa. La dispersión en la multiplici-

³ (Kracauer 2006: 215-223).

dad aparece, entonces, como sucedáneo de la vida feliz, suplantando el soberano bien.

Como lo señala el pasaje antes citado, este modo de plantear la cuestión remite, en última instancia, al neoplatonismo. Crowe propone un enlace casi directo de esta tradición con las ideas de Heidegger: “En consonancia con el neo-platonismo que influyó tan profundamente su pensamiento, Agustín ve claramente la multiplicidad como el demonio y la unidad del alma como un bien prácticamente insuperable. Nuestras vidas ordinarias, sin embargo, están caracterizadas por el *defluxus* o la dispersión” (Crowe: 2006, 86). Heidegger, por su parte, insistirá en *Ser y tiempo*, a lo largo del análisis preparatorio, y hasta los desarrollos finales de la interpretación ontológica del *Dasein*, que éste, en su existencia cotidiana, vive en un estado de dispersión, y que no hay existencia auténtica que no busque modificar esta situación fáctica.

3. ¿Liquidacionismo progresista?

Una segunda aproximación al problema de la comprensión y valoración de la dispersión, en sentido positivo, puede situarse en Benjamin, a condición de que se reconozca en ella cierto carácter dialéctico de la experiencia. Partiremos del reconocimiento de la conocida distinción que propone Benjamin, en sus trabajos sobre Baudelaire, entre experiencia [*Erfahrung*] y vivencia [*Erlebnis*]. La primera alude a la experiencia en sentido fuerte, la experiencia que está anudada a la memoria (y aquí hay que entender por tal una forma de la memoria emparentada con la *mémoire involontaire* de Proust), mientras que la segunda es una experiencia cuyo fin es más el de servir de defensa ante los estímulos, ante el *shock* que produce en el sistema percepción-consciencia la ráfaga de impresiones que asaltan al sujeto, y que sobre todo lo asaltan de manera ininterrumpida en las grandes urbes del siglo XX y en sociedades que han vivido la revolución industrial y la revolución tecnológica.⁴ Ellas dirigen toda su artillería hacia las masas de habitantes de las metrópolis. Buscan un incremento del consumo de su propia materia.

⁴ La exposición detallada de estas ideas se encuentra en los tres primeros numerales del ensayo “Sobre algunos motivos en Baudelaire” (Benjamin, 2014: 153-163).

El sistema percepción-consciencia necesita acostumbrarse, neutralizar en cierto modo la onda de choque que alcanza a los individuos desde múltiples direcciones. La *vivencia* inmediata, la respuesta de la consciencia que se agota casi en el ser-consciente-de, la respuesta aquí y ahora, ante el impulso, tiene ese fin. Una cierta percepción en la dispersión debe poder ponerse en operación con el objetivo de hacerle frente al *multum* que invade la consciencia, pero no con el propósito de permanecer dispersa en ese *multum*, sino justamente para trascenderlo, y alcanzar la posibilidad de construir una experiencia. La dispersión alcanza de este modo su destino en la ulterior concatenación y creación de memoria.

En este sentido podríamos pensar que, aun la *existencia auténtica* de Heidegger como una modificación fáctica del *uno* disperso -en medio de la dispersión, contra la dispersión y retornando siempre de nuevo a la dispersión-, tanto como la experiencia a partir de la recepción en la dispersión en Benjamin, ni son una conquista definitiva ni pueden descartarse de la comprensión de la historicidad humana. A nivel histórico, la fuerza con que el *Dasein* intenta traerse a sí mismo desde la dispersión, tenerse a sí mismo [*sich-selbst-haben*] y recogerse, corresponde a la experiencia del mundo que no se agota en la mera vivencia. Heidegger insiste en la necesidad del choque y de la conmoción, algo que designará, en el segundo capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo*, la “llamada de la conciencia”. Para Benjamin, el choque y la conmoción al que corresponde la vivencia tiene también, como él lo afirma, la función de producir un incremento en la atención, una presencia de espíritu [*Geistesgegenwart*], y no un simple abandono distraído a lo que el momento entrega.

Como advierte Duttlinger (2007: 35-36), Benjamin reconoció tempranamente esta dialéctica, por ejemplo en escritos breves como “Sobre el horror” de 1920, y se mantuvo fiel a esta captación del fenómeno de la dispersión, aún una década después, por ejemplo en “Costumbre y atención” de 1932, donde la dialéctica seguía siendo vigente. Benjamin la reconoció como necesaria, no solo para realizar las tareas de la percepción, sino incluso para mantener la buena compostura anímica, el equilibrio psíquico, o la salud del alma, como quiera llamárselo. Pero esta dialéctica parece perderse en el ensayo sobre la obra de arte, del que el término “atención” [*Aufmerksamkeit*] está ausente. Sin embargo, como lo muestra Eiland (2010), la idea de que en el ensayo sobre el arte Benjamin se propone destacar

principalmente el papel positivo de la dispersión y del cine como su instrumento de ejercicio o adiestramiento, es una lectura sesgada, reduccionista. Costello (2010) muestra, por su parte, que esta lectura estuvo asociada, en la década de los ochenta, sobre todo en Norteamérica, a una reivindicación de los movimientos artísticos de vanguardia del siglo XX, como el surrealismo y el dadaísmo. Siguiendo las lecturas juiciosas que proponen estos autores, es posible mostrar que lejos de hacer una apología de la dispersión o de la liquidación del aura, en el ensayo sobre la obra de arte Benjamin se mueve en un equilibrio sutil entre celebración y lamentación por la pérdida del aura, entre culto a la distracción y necesidad de cultivar formas de atención. El término ausente “atención” [*Aufmerksamkeit*] es reemplazado por el de “presencia de espíritu”.

Los conceptos de atención, contemplación, recogimiento, expulsados de la reflexión sobre el arte, retornarán en las reflexiones sobre la historia, por ejemplo en el *Libro de los pasajes*. Es como si la comprensión de la historicidad humana exigiera en alguna medida la experiencia del recogimiento, un movimiento contrario a la dispersión. En este sentido, la proximidad entre la reflexión de Benjamin y la de Heidegger se incrementa. La historicidad existencial y el materialismo histórico confluyen, en cierto modo, en este punto, tomando una distancia crítica con respecto a la dispersión.

En los escritos históricos de Benjamin, sin embargo, la contemplación retorna de manera inesperada. Aunque nuevamente puesta bajo escrutinio crítico, la contemplación eleva aquí una defensa efectiva y emerge como uno de los conceptos centrales del compromiso de Benjamin con el pasado que, junto con una forma más dinámica de la atención, da forma a su enfoque histórico tanto a nivel temático como metodológico (Duttlinger, 2007: 43).

La presencia de espíritu puede apreciarse en las actitudes del *flâneur*, del jugador y del coleccionista, quienes usan dialécticamente la dispersión, y aquí ‘uso dialéctico’ quiere decir que la dispersión es puesta, en cierto sentido, contra sí misma, en función de la realización de una tarea histórica. La “atención flotante”, distraída, del callejero, del coleccionista y del jugador, es vuelta contra la dispersión intuita, y de este modo ella es recogida, comprendida y transformada. La actitud dispersa se contrapone, en este punto, a la dispersión objetiva, material, podríamos decir. En esa articulación de actitud y

contenido, de sentido de referencia de la experiencia y de contenido de la experiencia, la doble dispersión deviene atención, al modo como la doble negación lógica equivale a una afirmación.

Ese tipo de “atención flotante” es el co-relato necesario de ese tipo de exploración que detecta el residuo de la cultura, y que al ponerlo en primer plano lo usa de un modo nuevo, y “muestra desde sí potenciales subversivos” (Duttlinger, 2007: 45). Nosotros diríamos que de ese modo lo integra en una historia que no es la historia objetiva, sino la historicidad inmanente de la existencia, esa historicidad que atesora posibilidades y promesas de futuro. Al operar de este modo, podríamos decir, una educación en la dispersión prepara para la actualización de fuerzas de las que aún dispone el individuo o la comunidad. Quisiera ampliar un poco esta última idea.

4. Para concluir

Como el médico y el camarógrafo, en la analogía que plantea Benjamin para explicar algunos aspectos de la pérdida del aura, podemos concebir dos figuras del maestro en la época contemporánea. Estas dos figuras pueden convivir hasta cierto punto, pero es quizás característico del mundo actual una especie de pérdida del aura del maestro, que implica, a su vez, una pedagogía sin aura. Podríamos caracterizarla del modo siguiente: el maestro se abstiene de enfrentarse al estudiante de persona a persona. Su acción pedagógica apela a unas competencias o facultades. El objeto de su intervención está fragmentado, pero por otra parte, de esa fragmentación es estrictamente correlativa una destrucción de la tradición. Esta no acude ni asiste a la acción pedagógica como un todo sino solo como una instrucción local y aislada. Esto comporta un problema ético. El otro no aparece como otro porque fragmentado no accede a la configuración primordial de un uno sobre el cual se apoye la experiencia del otro, de lo singular, y de la diferencia. Desconocerlo es algo “natural” puesto que la estructura básica del reconocimiento no está emplazada de manera mínima. Puesto que no se abre la dimensión de este reconocimiento el juego de la mirada se ausenta impunemente. No hay que mirar al otro, no hay que devolverle la mirada al otro. Los participantes que no se miran dirigen su mirada sobre el único dispositivo que ahora soporta la acción pedagógica, una pantalla. A riesgo de poner los pies en la tierra de modo indecoroso,

me pregunto si el uso de PowerPoint, por ejemplo, no comporta una especie de transformación cinematográfica de la más originaria relación teatral en el aula de clase. El eje de la mirada se altera, aparece la proyección y el *ménage à trois* estudiante-profesor-diapositiva. El profesor -ventrílocuo de la diapositiva- termina desapareciendo. El estudiante ruega al final que se le entregue la presentación, para poder verla, repetirla y juzgarla a su antojo, sin la molesta intromisión de la voz del profesor. Estos son fenómenos, pues, que extrapolados de la reflexión de Benjamin sobre el cine, parecen corresponder a una experiencia actual en el campo de la educación. La transformación cinematográfica acontece sin que produzca lo que a ojos de Benjamin constituía su lado más positivo: el choque que imprimía sobre las masas y que las educaba para la vida urbana.

Esta, con todo, no creo que sea la última palabra sobre el asunto. Creo que podemos concebir de un modo positivo la cuestión del aura del maestro en la época de PowerPoint. La dispersión tiene un valor educativo que el profesor, por ejemplo, puede poner en juego en su acción pedagógica. A ella puede corresponder el alumno desde una triple posición, que voy a caracterizar empleando los tres tipos reconocidos por Benjamin en *El libro de los pasajes*: el *flâneur*, el coleccionista y el jugador.

En cada uno de estos tipos característicos del siglo XIX, Benjamin aplica una fórmula que tiene un peculiar doble sentido: el *flâneur* se caracteriza, una vez más, por la “embriaguez anamnésica”, una memoria que la embriaguez no enturbia, sino que intensifica; el jugador, por una presencia de ánimo marcada por la embriaguez, una lectura profética de sus posibilidades que obedece íntegramente a los reflejos corporales; y el coleccionista, por una absorción extasiada en el objeto elegido, que le permite ver a través de él un perfil de la época histórica de la que procede, que convierte al objeto de su vitrina en una “enciclopedia mágica” de esa época (Benjamin, 2005, H2: 7; H1a: 2). Los tres están cómodos, hablando en términos relativos, en lo disperso del mundo. Los toca y los inspira. Se desgastan y amplían al dispersarse en la corriente de los objetos. Y su recepción en la dispersión, como la del público de cine, no es meramente visual sino táctil o visceral; implica todo su aparato perceptivo, está iluminada por la memoria (porque la experiencia en la “experiencia de embriaguez” es experiencia prolongada [*Erfahrung*]). (Eiland, 2010: 67).

Lo que busca este desciframiento “ontológico” y este programa “cultural” es, podríamos decir, una restitución de una experiencia, o de la experiencia en sentido más amplio, más abarcante, más humano, y más corporal, que el sentido restringido, intelectualista y moral, de la experiencia burguesa, es decir, de esa alienación o anestesia característica de la dispersión como mera distracción: “Su lucha contra la dispersión sólo tiene éxito porque se abandona a ella de manera calculada y esta es la fuente de su presencia de ánimo como algo corporal” (Eiland, 2010: 67).

La comprensión que puede emerger de esta experiencia no es una comprensión que se articule algorítmicamente, o de modo deductivo. Es una comprensión en constelaciones, en “rizomas”, en “afinidades secretas”. El orden de las cosas no está dictado por una taxonomía que las concentra en torno a una idea o categoría, en un árbol estructurado por la lógica binaria, sino que responde más bien al modelo de la enciclopedia china que comenta Borges al comienzo de *El idioma analítico de John Wilkins*. Se trata, justamente, de una percepción, experiencia y comprensión, no analíticas, en el sentido que propondría Wilkins. Estamos por ello más allá de la modernidad, razón por la cual quisiera afirmar que este es un planteamiento contemporáneo de cara a la educación ■

Referencias

- Adorno, Theodor Wiesengrund (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Arendt, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Benjamin, Walter (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2008). *Obras*. Vol. 2. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, Walter (2014). *Baudelaire*. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, Walter (2015). *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. Madrid: Casimiro.
- Bock, Wolfgang (2010). *Vom Blickwispern der Dinge*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Costello, Diarmuid (2010). "Aura, rostro y fotografía. Releyendo a Benjamin hoy". En: Alejandra Uslengui (comp.). *Walter Benjamin: Culturas de la imagen* (pp. 99-140). Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Crowe, Benjamin (2006). *Heidegger's religious origins*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dutlinger, Carolin (2007). "Between contemplation and distraction: Configurations of attention in Walter Benjamin". En: *German Studies Review*, Vol. 30, No. 1, pp. 33-54.
- Eiland, Howard (2010). "Recepción en la dispersión". En: Alejandra Uslengui (comp.). *Walter Benjamin: Culturas de la imagen* (pp. 53-74). Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Heidegger, Martin (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997). *Estudios sobre mística medieval*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, Martin (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Horkheimer, Max y Theodor Wiesengrund Adorno (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Kracauer, Siegfried (1963). *Das Ornament der Masse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kracauer, Siegfried (2006). *Estética sin territorio*. Murcia: Fundación Cajamurcia.
- Platón (1997). *Diálogos*. Madrid: Gredos.

Tackles, Bruno (2012). *Walter Benjamin*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

Uslengui, Alejandra (2010). *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*. Buenos Aires: Eterna cadencia.