




09

UV Universidad
Verdad 84

LA FILOSOFÍA DEL HABITAR POÉTICO: HACIA UNA POLÍTICA POIÉTICA COMO FORMA DE SUPERACIÓN DE LA ENAJENACIÓN DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA

The philosophy of poetic dwelling: Towards a poietic politics as a way to overcome the alienation of capitalist modernity

 **Diego Armando Vintimilla Jarrín**, Investigador Independiente (Ecuador)
(diegovintimillaj@gmail.com) (<https://orcid.org/0000-0002-0491-4884>)

Resumen

El presente artículo analiza la categoría de “habitar poético”, que se transversaliza, implícitamente, en la obra de Walter Benjamin, para aproximarnos a una propuesta de interpretación de la política como acto de aprehensión de la realidad social que, a su vez, permita al sujeto adquirir consciencia respecto de su existencia en el mundo. Por su parte, exploraremos el rol activo de la política poiética como forma de recuperar la noción de humanidad, en medio de la objetivación de lo humano que se produce dentro del esquema ideológico y práctico de la modernidad capitalista contemporánea.

Palabras clave

Habitar poético; flâneur; alienación; modernidad; capitalismo.

Keywords

Poetic dwelling; flâneur; alienation; modernity; capitalism.

Abstract

This article analyzes the category of “poetic dwelling” that is implicitly transversalized in the work of Walter Benjamin in order to approach a proposal for the interpretation of politics as an act of apprehension of social reality that, in turn, allows the subject to acquire consciousness regarding his existence in the world. In turn, we will explore the active role of poietic politics in recovering the notion of humanity amid the objectification of humans that occurs within the ideological and practical scheme of contemporary capitalist modernity.

1.

Introducción

Desde su muerte, la obra de Walter Benjamin ha sido progresivamente estudiada y analizada. Generalmente se lo ha hecho desde la teoría estética, la crítica de la cultura e incluso la filosofía de la historia, en la que es uno de los nombres referentes. Sin embargo, en la filosofía política queda mucho por analizar de su obra como aportes originales para el desarrollo de alternativas civilizatorias y, por tanto, también un terreno fecundo para la ética.

En dicho sentido, nos hemos propuesto tomar ciertos conceptos fundamentales de la obra del filósofo alemán para analizar el habitar poético como una categoría política aplicada sobre la ciudad entendida también en clave política, con el objetivo de realizar una crítica al capitalismo más allá de la visión económica, compartiendo criterio con Rolf Tiedemann, editor del Libro de los Pasajes de Walter Benjamin que señala: “La esencia de la producción capitalista se ha de poder captar en las formas históricas concretas en las que la economía encuentra su expresión cultural” (Benjamin, 2016, p. 24).

Para ello, tomaremos a la categoría del flâneur como la referencia integradora del habitar poético y la política poiética como forma de aportar, desde la investigación filosófica orientada desde los métodos histórico-crítico y hermenéutico, con alternativas a las problemáticas culturales contemporáneas.

2.

Resultados

La ciudad como el espacio del habitar poético

A pesar de que podemos remontarnos a las civilizaciones antiguas de Mesopotamia o Egipto para encontrar los vestigios de los primeros polos de asentamiento masivo de personas, o referirnos a la noción griega de polis (πόλις) para rastrear la configuración política de lo que entendemos como ciudad; es indiscutible que la organización social, en forma y fondo, de las ciudades que hoy conocemos tiene su antecedente histórico en la conformación de los burgos de la Edad Media europea; en tanto que la ciudad contemporánea no es más que la continuación del desarrollo histórico del capitalismo y de la primacía de la burguesía, como clase social dominante.

Así, la modernidad capitalista es el corpus ideológico que ha guiado el desarrollo y organización del territorio de aquello que se entiende como Estado-Nación y, a su vez, dicho esquema organizativo es el que ha servido para sostener y perfeccionar la noción de progreso moderno. De esta forma, la ciudad ha adquirido la preminencia como el espacio-territorio idóneo para el funcionamiento del sistema productivo y de la reproducción de los valores de modernos, occidentales, racional-positivistas, en los niveles material y superestructural, respectivamente, que sostienen las relaciones sociales capitalistas.

En dicho sentido, la ciudad es el espacio de la modernidad capitalista y se reproduce a imagen y semejanza del ideal burgués de la técnica, lo que, a su vez, la convierte en el espacio propicio para el proceso de enajenación, producto de la fetichización de la mercancía.

El objetivo de este artículo no pretende profundizar en los elementos analíticos de los diferentes niveles de enajenación ni sus formas, por lo que daremos por admitido que dicha categoría de extrañamiento del producto del trabajo, de las condiciones para el desarrollo autónomo de la vida y la propia

identificación del sujeto respecto a su participación de lo humano, descrito por Marx (en los *Manuscritos de economía y filosofía*) son elementos que operan dentro del funcionamiento de la modernidad.

De ahí que la ciudad adquiera relevancia y prioridad en el análisis de la modernidad, en tanto que es en este espacio y en esta configuración material concreta donde operan las contradicciones del capitalismo, en lo que tiene que ver con la dialéctica capital-trabajo. Así pues, si la ciudad es el tablero donde el capitalismo se desarrolla y ejecuta, es también ahí donde se pueden desatar las contradicciones a nivel económico, político y cultural que puedan establecer múltiples formas de resistencia a dicha formación socioeconómica, así como desde donde se pueden establecer alternativas civilizatorias.

A partir de estas precisiones, podemos afirmar que la ciudad es el espacio en el que habitan los sujetos que hacen patente la existencia del conflicto fundamental, en términos de clase, del desarrollo capitalista. Es en la ciudad donde habitan tanto la burguesía como la clase trabajadora, aunque los modos de habitar se presenten de forma diferente, en la medida del acceso a los “bienes de la cultura” (Benjamin, 2008) que se producen.

Es preciso señalar que uno de los primeros filósofos en tratar la noción de “habitar” fue Heidegger cuando menciona que el ser humano no existe sin habitar (en *El origen de la obra de arte*) y esa condición ontológica de ser un ser que habita es lo que habilita y perfecciona la técnica para la modificación del entorno.

La obra humana es inherente a la condición humana. El ser humano obra, construye, edifica, crea, modifica, destruye, no únicamente para la satisfacción de sus necesidades materiales, sino que, en la medida que obra, también habita. El habitar se entiende como aquella noción que orienta el acto humano, que dota de sentido a todo aquello que el humano hace en lo individual y colectivo.

Habitamos lo que ha sido creado por habitantes previos y creamos las habitaciones para los próximos habitantes. Habitar es la capacidad humana de establecer la relación del espacio en el tiempo y de temporalizar el espacio. Habitamos donde estamos y cuando estamos, más siempre en una relación

transtemporal que asocia nuestra existencia presente con la memoria y la imaginación, con el pasado y el futuro.

No obstante, la conciencia humana no estaría completa de no existir un elemento que engarce la relación civilizatoria del espacio que habitamos y el tiempo en el que lo habitamos y este enlace es lo que podríamos denominar, como Carranco señala, la “dimensión del sentido”, de la que señala:

La dimensión del sentido es el elemento que completa la existencia humana. Así como en el “mundo físico” el espacio y el tiempo no existen independientes uno del otro, en el mundo social no es posible separar la dimensión del sentido de su dimensión física. Por lo que no existe, por un lado, un mundo físico, y, por otro, uno del sentido, sino su dilución. El mundo humano se integra por espacio, tiempo y sentido. Dar sentido a lo humano significa tejer multidimensionalmente el mundo social. Significar quiere decir plasmar de signos e intencionalidades al mundo (Gasca Salas, 2020, p. 37).

Es en este punto donde se conjuga la noción del habitar con la capacidad poética del ser humano, en tanto que la capacidad de modificar las condiciones objetivas de la realidad material y temporal (histórica) en la que desarrollamos el proyecto vital individual, en el marco de un proyecto civilizatorio colectivo, no solo supone una capacidad de transformación de la materia, sino que a ese acto le otorgamos un sentido de creación y creatividad. Sobre esta forma de habitar, de habitar poético, en tanto referencia a la capacidad creadora de la poiesis griega Carranco dirá: “Habitar poéticamente es, pues, ir al encuentro con la dimensión del sentido que es el tejido del mundo humano” (Gasca Salas, 2020, p. 37). El acto poético es el que manifiesta la particularidad creadora de lo humano, en medida de que establece criterios subjetivos e intersubjetivos que rebasan la mera acción para la continuidad de la vida, sino que dotan a la continuidad de la existencia humana, precisamente la condición de humanidad.

Dicho lo anterior deberá comprenderse que, cuando señalamos que la ciudad es el espacio del habitar poético, estamos precisando, históricamente, al espacio del habitar que se ha configurado según las relaciones de producción capitalista y, por tanto, el

sentido hegemónico del sentido del habitar seguirá las pautas de reproducción de dicho sistema. En otras palabras, la “dimensión del sentido” de la que hablamos anteriormente, estará condicionada por las formas concretas de producción de bienes y por los productos ideológicos que reproducen y legitiman la formación socio-económica.

Así pues, el sentido poiético del ser humano moderno está configurado a imagen y semejanza del ideal burgués de civilización que, no obstante, requiere estructural e indefectiblemente del enajenamiento material de lo que produce la inmensa mayoría social para poder sostener dicho ideal. De ahí que Marx haya descrito como progresivamente, desde el orden material al orden ontológico, la burguesía se apropia de la creación humana lo que, ulteriormente, supondrá la privación de la capacidad de habitar poéticamente el mundo para quienes se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para satisfacer las necesidades de su existencia biológica.

De este modo, al hablar de la ciudad como el espacio del habitar poético, estaríamos también señalando a la ciudad como el terreno de disputa respecto del derecho del habitar poético. En la medida que el ser humano se ve despojado del producto de su trabajo, de su capacidad creadora para garantizar su pervivencia, se ve también extrañado de la capacidad humana de poetizar la realidad y por lo tanto se halla excluido de la posibilidad de intervenir en construcción transtemporal del sentido con el que habitamos el espacio del tiempo.

Paradójicamente, quienes trasladan su fuerza de trabajo para modificar la materialidad del espacio y construir las ciudades; quienes, en definitiva, empeñan su fuerza creadora no participan de la empresa creativa poiética que orienta dicha creación. La enajenación del trabajo en el esquema capitalista es también el despojo de la condición de habitar poéticamente.

Leer la ciudad, una actitud política y poiética

En la sección anterior hemos afirmado que la capacidad humana de asumir la conciencia del habitar poético, en las delimitaciones históricas y materiales del capitalismo moderno, se halla directamente condicionada por la manera en la que el individuo

participa y se integra en el esquema productivo, es decir, en medida de la capacidad objetiva de intervenir en las definiciones de aquello que se crea. Y, si se habla de capacidad, inmediatamente debemos situarnos en la esfera de lo político y la política.

La política, entendida como el campo donde se decide, donde el sujeto adquiere su estatuto civil de ciudadano, el cual lo habilita para ser parte de la creación del sentido creador; lo faculta a intervenir creativamente en la proposición del proyecto de ciudad, de *polis* y de civilización. Siendo así la política es el terreno de la decisión y toda decisión es posible mientras exista capacidad y la capacidad es el reflejo del poder.

La política como el terreno del ejercicio del poder, implícitamente, nos lleva a identificar la forma en la que dicho poder está distribuido, de cómo se lo ejerce, las formas en las que se procesa el conflicto, las dinámicas que habilitan a los sujetos a intervenir en lo político y, también, las restricciones coercitivas y represivas que se aplican para llevar a cabo lo que se resuelve desde quien ejerce dicho poder.

En la teoría política, son diversas las interpretaciones respecto de la transición de la voluntad individual hacia la voluntad colectiva. Sea por consenso, acuerdo, imposición, mandato; lo cierto es que la condición gregaria del ser humano, históricamente, ha requerido de establecer mecanismos de legitimación de dichos procedimientos. Y es en este punto, donde interviene la noción de *mitopoiésis*

Al respecto, Nietzsche señalaba contundentemente:

Mas toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero. Sólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar (Nietzsche, 2019, p. 70).

Habrà que precisar que, cuando nos referimos al mito, no necesariamente hacemos alusión a elementos de índole metafísica o religiosa, generalmente asociados a las civilizaciones antiguas e incluso premodernas, sino a los dispositivos ideológicos que se activan para legitimar el orden social. Situándonos históricamente en el tiempo presente, podremos

decir que la “democracia liberal moderna” es, por regla general, el mito constitutivo y fundacional de la república capitalista, que ordena y distribuye el territorio y a quienes lo habitan.

Siguiendo a Nietzsche, la “fuerza natural sana y creadora” de la cultura occidental se sostiene sobre los “mitos” del progreso, de la racionalidad de la técnica, la primacía de la ciencia positivista sobre otras formas de saber y sentir. Y decimos “sana y creativa” en la medida que el capitalismo, desde el desarrollo de los burgos medievales hasta la configuración de las ciudades actuales ha logrado legitimar sus mitos para gozar de buena salud y ejercer su potencia creativa, aun cuando sus consecuencias no necesariamente supongan beneficios para quienes habitan bajo la égida de dichos “mitos” poéticos.

La política como el terreno de lo posible ha estado siempre atada a la idea de lo esperable. Sin mito poético como potencia, la capacidad política del acto pierde efectividad. Los colectivos humanos requieren de un horizonte dador de sentido para habitar el mundo. El animal político aristotélico requiere fundamentos y fines, requiere nexos transtemporales que lo asocien a su pasado y que lo proyecten en su futuro.

De ahí que se comprenda el valor del ritual y del mito; de ahí que la ciudad requiera habitaciones no solo para lo biológico sino también para lo que podría llamarse espiritualidad o inmaterialidad de la vida. Es por eso que la ciudad no puede pensarse ni construirse solamente como albergue o cubierta, sino también como ágora y coliseo, como maternidad y cementerio, como plaza pública, parque, museo, guardería, orfanato, asilo, capilla, discoteca, escuela, prisión, manicomio, prostíbulo, retén, restaurante, hospital, etc.

Todas aquellas habitaciones para el ejercicio de la inmaterialidad de la humanidad que se emplazan en a ciudad, sin duda, es la política la que las orienta, diseña, organiza. La intención poética se plasma en la política y esta se ejecuta según los mandatos de los mitos poéticos y las proyecciones poéticas.

Al respecto, será el propio Nietzsche quien asocie la creatividad y poeisis, el filósofo alemán señala: “No hay vida sin creatividad de la imaginación poética” (Gutiérrez-Pozo, 2022, pág. 370) dejando ver que la creatividad para imaginar las configuración y ordenamiento de las habitaciones de la inmaterialidad de lo humano requieren de un constante ir y venir entre reminiscencia y proyección.

Es ahí donde intervienen, precisamente, las interpretaciones benjaminianas de ciudad, historia y política y poesía, en tanto que se propone observar crítica e históricamente la ciudad para identificar y romper con el *continuum* del poder establecido y ver emerger de ahí mismo, de donde se establece el poder, la alternativa civilizatoria.

Para ello, en primera instancia, Benjamin propondrá hacer un análisis del tiempo histórico y afirma: “No hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria — solo que esta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva—” (Benjamin, 2008, p. 56).

Sin desmedro de toda la teoría de la revolución que se encuentra en la obra de Benjamin y la interpretación del tiempo mesiánico como parte de un proceso revolucionario que pueda modificar estructuralmente el funcionamiento de la sociedad capitalista, para los fines de este artículo, la cita anterior es útil para asociar la necesidad de poetizar la política y politizar la poética, como condiciones necesarias para establecer aquellas nuevas proyecciones poéticas que posibiliten el cambio.

Benjamin aporta una lectura de la política de lo posible, que se encuentra presente de forma permanente, incluso ahí donde ya operan los mitos poéticos vigentes. Claro está que no por ello toda oportunidad revolucionaria desemboque necesariamente en el tiempo de la revolución. Sin embargo, en la medida que se logre identificar la singularidad específica, la capacidad de la política puede desentrañar la proyección poética.

La propuesta de Benjamin al situar la posibilidad temporal requiere, ahora sí, establecer las condiciones de lo espacial y es ahí donde la ciudad vuelve a ser el escenario concreto. Por ello, el filósofo

establecerá las necesarias vinculaciones que la política debe crear con lo ético y con lo estético y es ahí donde el habitar poético puede y debe ser entendido en términos de clase, es decir en términos del poder.

Habitar la ciudad deja de ser únicamente el acto de crear sentido, sino que deviene en una toma de postura y el habitar poético adquiere un tono de adscripción o rebeldía respecto del orden constituido. El habitar poético es la manifestación de una posición política, de una interpretación estética y de una práctica ética que puede estar a favor o en contra de lo realmente existente. Y por ello, Benjamin se propondrá hacer del ejercicio de leer la ciudad una forma también de leer “la historia a contrapelo” (Benjamin, 2008, p. 93).

Es preciso advertir que la amplia obra de Benjamin, caracterizada por su no pretensión de universalidad y mucho menos constituir un corpus organizado bajo los patrones de la racionalidad positivista, no permiten señalar con precisión –a modo de recetario– qué es lo tendría que hacerse para leer la ciudad para cumplir con un “canon benjaminiano”; hecho que lejos de suponer un problema, precisa y valiosamente, nos permite hacernos de su obra como una referencia interpretativa que debe validarse en el momento concreto del análisis, en el preciso instante y en el instante preciso.

Así también será necesario señalar que, cuando tomamos la referencia de Benjamin respecto al leer la ciudad como una forma práctica del habitar poético, no habrá que suponer la poética como el ejercicio romántico de establecer interpretaciones del género literario para adornar la política de alegorías vacuas. Lo poético en el leer la ciudad está en la posibilidad creadora que, en este caso pasa por crear sentidos a partir de los que se nos enfrenta al lanzarnos a leer la ciudad. La ciudad-libro se presenta como el espacio para construir poiéticamente conceptos y categorías que sirvan para proponer conclusiones críticas. Un ejercicio para ver más allá de lo que se construye y edifica, para desentrañar de las cualidades vitruvianas de la solidez, utilidad y hermosura, la ética, la política y la estética que subyacen y que proyectan.

Partiendo de Benjamin, la retícula de la ciudad europea es la traslación, al espacio histórico, del ideal moderno de progreso y por ello, la crítica de la ciudad será la crítica de la modernidad capitalista, y las alternativas civilizatorias deberán ponerse a prueba en el espacio de la ciudad. Si la ciudad moderna es el laboratorio y campo de práctica del pensamiento racional-positivista, que establece la primacía del logos por sobre las otras formas de interpretación y comprensión de la realidad, aprender a leerla será condición *sine qua non* de cualquier forma de resistencia, de cualquier alternativa posible, de cualquier política poiética revolucionaria.

Leer la ciudad no se trata solamente de convertirse en interprete de lo edificado, sino también de quien lo habita, quien lo ocupa; por ello Benjamin se preocupará también de leer en la ciudad los espacios, tiempos y consecuencias del juego, la fiesta, el arte, de todos los cuales advierte esa potencialidad revolucionaria, en tanto los sujetos participantes tengan la capacidad poética de hacer de dichas prácticas un ejercicio político.

Queda mencionar que leer la ciudad también debe procurarnos lecturas oníricas, es decir al acto de desvelar imágenes que proyectan, supuran, revelan, esos tantos otros imaginarios que existen en la sociedad y que, por diferentes motivos, se mantienen expectantes de aquel lector capaz de soñar despierto, de leer los sueños civilizatorios, de desentrañar y exponer también lo que para algunos podrían suponer las pesadillas realmente existentes del capitalismo, expresado en la construcción de las ciudades.

El método de “perderse en la ciudad”

Quien pretenda leer la ciudad deberá, según Benjamin, realizar el ejercicio de perderse en ella; un ejercicio que no se refiere al acto ingenuo de arrojarse, sin rumbo, por entre las calles. “Perderse en la ciudad” no tiene que ver con la ausencia de referencia geográficas para localizar un punto de partida o de llegada, sino implica el acto de dejarse ser en medio de la ciudad; de permitir que la ciudad, sus calles, almacenes, barrios, nos hablen a medida que avanzamos.

Perderse en la ciudad no implica el acto del turista que se enfrenta a lo novedoso de lo diferente o lo desconocido, sino conlleva el encuentro con aquellos mensajes que la ciudad custodia para quien decide, metodológicamente, dejar de ver lo que la cotidianidad indica e introducir la mirada con una profundidad de un arqueólogo que encuentra vestigios, allá donde un transeúnte vería solamente polvo.

Perderse en la ciudad es la forma de encontrar mensajes; de encontrar evidencia y también especulaciones. Desde la perspectiva de Benjamin podemos encontrar las revelaciones de la ciudad en *Calle de sentido único* (2021), donde son los elementos más cotidianos, fofos incluso algunos de ellos, los que cumplen el rol de disparadores oníricos que permiten al filósofo decodificar los mensajes. De ahí que, bien podría decirse que quien decide leer la ciudad se convierte en un deconstructor de lo objetivamente existente, para encontrar aquello que busca.

El perderse en la ciudad es una forma de hermenéutica de lo urbano; donde, como menciona Benjamin, “la construcción adopta el papel de la subconsciencia” (Benjamin, 2016), es decir, supone una manera de leer entre las líneas de lo arquitectónico aquellos mensajes que suponen el cemento ideológico de la modernidad capitalista. Lo subconsciente, lo subtextual son los elementos que se convierten en los andamios ideológicos de la superestructura. De ahí que nada de lo que está en la ciudad, ninguna de sus formas, ni la más mínima organización podrían suponer un acto azaroso o casual.

En Benjamin será difícil encontrar un marxista en términos ordinarios o adscrito a la ortodoxia que en su tiempo la política real fue dando a la obra de Marx, pero sí encontraremos un filósofo convencido del materialismo histórico que reconocerá la “lucha de clases” como la condición fundamental del devenir histórico social, concretamente en clave capital-trabajo en las relaciones de producción modernas capitalistas. Y será, precisamente, a partir de la interpretación materialista histórica que Benjamin proponga a quien se pierde en la ciudad, avanzar de lo material a lo espiritual, de lo objetivo a lo subjetivo; de la subjetividad individual a la subjetividad colectiva. Al respecto Benjamin precisa:

La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx, es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a por poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico (Benjamin, 2008, p. 38).

Como hemos dicho anteriormente, en la ciudad cada espacio supone una habitación de la subjetividad humana; cada uno de los espacios de lo urbano están dispuestos bajo un orden definido. Dicho orden será el orden de los vencedores; el orden del poder, que supone también el poder del orden. Desde la dirección de las calles, la instalación de una fábrica, las plantas que adornan una acera, los monumentos que se erigen, el color de los basureros, la ubicación de los prostíbulos son determinación de dicho poder del orden. En la ciudad moderna nada queda por fuera, todo está subsumido a la lógica del orden; un orden que ya se ha mencionado, es el orden de la técnica, el orden de la racionalidad positiva, a fin de cuentas, el orden que posibilita la enajenación del trabajo asalariado.

Al respecto, Benjamin tomará como referencia los pasajes de la ciudad de París del siglo XIX como el espacio urbano donde más patentemente se puede apreciar un orden que ordena; un orden estructurante y reproductivo; un orden que no olvida que su misión final es la de sostener el esquema de enajenación del valor.

En las paredes de estas cavernas prolifera la mercancía como una flora inmemorial que experimenta, como el tejido ulceroso, las más irregulares conexiones. Un mundo de secretas

afinidades: palmera y plumero, secador y Venus de Milo, prótesis y portacartas se encuentran aquí de nuevo, como tras una larga separación. Yace al acecho la odalisca junto al tintero, las adoradoras alzan ceniceros como platillos de ofrendas. Estos escaparates son un jeroglífico (...) (Benjamin, 2016, p. 866).

De la cita anterior, no dejará de sorprender el uso del término “caverna”, tanto en el sentido de llevarnos a la idea de aquellos mensajes de los primeros seres humanos que aún despiertan interés por las intenciones de los vestigios rupestres. Más, por su parte, tampoco podremos dejar de evocar el mito platónico respecto a la proyección de las sombras que aquel que no conocía sus orígenes daba como única realidad.

Asumir que aquellos pasajes parisinos que, para la época, eran la representación de lo radicalmente novedoso como cavernas, deja ver un Benjamin capaz de interpretarlos como los vestigios de un futuro aún por venir. Benjamin se propone un arqueólogo de la ciudad capitalista que se deja llevar por la imagen onírica del porvenir, de ahí que, en sus tesis de filosofía de la historia (2008), que no son motivo de este ensayo, haga referencia del tiempo mesiánico y de las fuerzas que deben despertar al Mesías y que se encuentran precisamente ahí mismo, donde el capital opera en toda su holgura.

Ahora bien: ¿quién es ese sujeto capaz de perderse en la ciudad? Benjamin, tomando la referencia de Baudelaire, va a denominar *flâneur* (2016) a esos seres capaces de leer la ciudad y a los que les asigna también la misión de hacer de sus lecturas urbanas una herramienta para desmontar los pilares de la modernidad capitalista.

A pesar de que los textos de Benjamin no suponen una filosofía panfletaria ni sus reflexiones podrían asumirse como manifiestos políticos, queda claro que su interés no se acaba en la cavilación intelectual del poeta capaz de describir con otras palabras lo realmente existente. En Benjamin hay un profundo compromiso político en tanto que el *flâneur*, al ser capaz de interpretar los jeroglíficos de las cavernas de la modernidad, es capaz de aprehender la realidad tal cual es; el *flâneur* en un arrojo a la ciudad ya no es más un sujeto alienado por el reflejo del escaparate; deviene en un ser que escapa de la alienación respecto

a los objetos que la ciudad exhibe y en tanto, dado ese primer paso, también puede interpretar y actuar, en consecuencia, respecto a la ciudad como valor de cambio.

El *flâneur*, una vez perdido en la ciudad puede encontrarse en su agencia social y por lo tanto tiene los instrumentos para convertirse en un crítico radical de la cultura; es capaz de ver en el presente las señas del futuro; un ser que despierta para soñar despierto; un sujeto consciente de su condición; uno de esos primeros seres que escaparon de la caverna y que ¿regresan? para dar aviso de la situación.

La actividad del *flâneur*, -podrá suponerse lo extenuante de la tarea- lo lleva a estados de cansancio que según Benjamin (2016) producen:

La embriaguez se apodera de quien ha caminado largo tiempo por las calles sin ninguna meta. Su marcha gana con cada paso una violencia creciente; la tentación que suponen tiendas, bares y mujeres sonrientes disminuye cada vez más, volviéndose irresistible el magnetismo de la próxima esquina, de una masa de follaje a lo lejos, del nombre de una calle. Entonces llega el hambre. Él no quiere saber nada de los cientos de posibilidades que hay para calmarla. Como un animal ascético, deambula por barrios desconocidos hasta que, totalmente exhausto, se derrumba en su cuarto, que le recibe fríamente en medio de su extrañeza (p. 422).

De manera deliberada, líneas arriba dejamos la interrogante sobre lo actuado por aquel sujeto que escapó de la caverna, en razón de que toda la posibilidad política del *flâneur* benjaminiano, como un sujeto histórico, es decir, como un agente de transformación no se realiza de manera automática; el *flâneur* en sí mismo y por sí solo no es condición suficiente para cambiar la sociedad. Incluso interpretando la realidad, desentrañando y descifrando los códigos, caminando por el “tiempo desaparecido” aún embriagado de “imágenes dialécticas”, el *flâneur* no es más que “una abreviatura de la actitud política de la clase media” (Benjamin, 2016, p. 425).

Para terminar este apartado, es preciso advertir que Benjamin no pretendió convertir al *flâneur* en el sujeto revolucionario. En el sujeto “perdido en la ciudad” sí vio un sujeto capaz de interpretar, capaz de construir

nuevas interpretaciones y otra serie de posibilidades intelectualmente necesarias para la revolución; incluso, Benjamin (2016) señala: “la ociosidad del *flâneur* es una manifestación contra la división del trabajo”; más debemos ser muy cautelosos ante lecturas desprevenidas, puesto que en palabras del mismo Benjamin en las demandas colectivas “ya está prevista la aparición de las grandes masas en el escenario de la historia” (p. 457).

3.

Conclusión

Como hemos visto El *flâneur* de Walter Benjamin es quien tiene la capacidad de “Leer lo que no está escrito” como reza el epígrafe de Hofmannsthal con el que inicia el segmento dedicado al flâneur en el Libro de los Pasajes (2016, p. 421). Diremos, entonces, que dicho sujeto es un lector de alegorías entendidas estas como la captura de símbolos que devienen como tales, una vez que lo alegórico se convierte en moneda común de cambio entre quienes se ven representados en una determinada comunidad simbólica, mediada por una lectura intersubjetiva de un pasado común.

Así, la posibilidad de construir nuevas alegorías será el punto de convergencia de la propuesta de este ensayo. La posibilidad representada en lo político y lo alegórico representado en lo poético. En el siglo XXI, politizar al *flâneur* como promotor de sentidos poéticos es parte de una política que posibilite restituir redes intersubjetivas de politización poética.

Si en la ciudad de Benjamin la enajenación, producto de las alegorías del capitalismo, era abrumadora, habrá que convenir que los dispositivos de ordenamiento social de nuestro tiempo son radicalmente más efectivos para el sostenimiento del régimen moderno capitalista. Solamente revisar *Sociedad del espectáculo*

de Debord; *Realismo capitalista* de Fisher o *La era del capitalismo* de la vigilancia de Zuboff nos permitirán dimensionar la complejidad de cualquier alternativa emancipadora.

Es ahí, donde proponer el habitar poético como una forma de política poética para la construcción de nuevos sentidos es una manera de enfrentar la aporía del capitalismo realmente existente, ante el cual parecería no existir alternativa. Politizar lo poético como forma de imaginar construcciones futuras y también de construir imaginaciones.

Como propone Carranco (2014):

habitar poéticamente implica dar al ser la posibilidad de estar-siendo en un proyecto, de manera intencional, con la libertad de elegir, de hacernos cargo de nuestra propia historia o revocar posibilidades de la misma, para así situarnos en el presente, para proyectarnos hacia el futuro, pero ubicándonos en la tierra y con el cielo como dimensión (p. 6).

Un habitar poético que requiere de las condiciones del *flâneur* y que solamente son posibles entendiéndolas y proponiéndolas como un derecho a disputarse en el terreno de la política. Derechos tales como el derecho a la desconexión, la reducción de la jornada laboral, la renta universal son manifestación de una política poética, como forma de imaginar lo que se puede crear y crear lo que se puede imaginar.

Una política poética debe reconocer la necesidad no solamente de la reivindicación en la materialidad del sistema capitalista, sino concebir de forma programática un nuevo proyecto de “ciudad” capaz de resolver las contradicciones entre el capital y el trabajo; un programa que requiere trabajarse en las condiciones materiales del desarrollo de la vida, pero también en los marcos conceptuales del bloque histórico del que hablaba Gramsci.

Ante el realismo capitalista, solo una humanidad consciente de sí misma puede levantar un proyecto civilizatorio en defensa de la propia humanidad. En ese punto es preciso diferenciar lo poético de lo político para proyectarlos convergentemente en un ideal civilizatorio que, ante las diferentes crisis que enfrenta la humanidad, no es deseable sino necesario.

Una política poiética para una poética de lo común. Politizar la noción, cada vez más ausente en la política, de que “las calles son la vivienda de lo colectivo” (Benjamin, 2016, pág. 428) y las ciudades también deben serlo.

Referencias

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre filosofía de la historia y otros fragmentos*. Ítaca.

Benjamin, W. (2016). *Libro de los Pasajes*. Akal.

Benjamin, W. (2021). *Calle de sentido único*. Periférica.
<https://www.elboomeran.com/wp-content/uploads/2021/07/CALLE-DE-SENTIDO-UNICO.pdf>

Carranco Hernández, A. (2014). El habitar poético en el contexto del mundo contemporáneo. Una lectura y una posible respuesta fenomenológica. *Legado de Arquitectura y Diseño*(16), 65-80.

Gasca Salas, J. (2020). “Perderse en la ciudad” en Walter Benjamin. Explanación y desinencias. *Revista de Estudios Sociales*(71), 28-39.
[doi:https://doi.org/10.7440/res71.2020.03](https://doi.org/10.7440/res71.2020.03)

Gutiérrez-Pozo, A. (2022). Filosofía y poesía, una discordia cordial. Logos: *Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*,, 365-380. [doi:doi.org/10.15443/RL3221](https://doi.org/10.15443/RL3221)

Heidegger, M. (1995). *El origen de la obra de arte*. Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Yulca.

Nietzsche, F. (2019). *El nacimiento de la tragedia*. Proyecto Espartaco. <https://archive.org/details/ElNacimientoDeLaTragedia/page/n33/mode/2up>