



Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación / ISSN 2525-2089
 Vol. 8 N° 1 (2023) / Sección Dossier / pp. 1-11 / [CC BY-NC-SA 2.5 AR](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/)
 Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE),
 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
revistasaberesypracticas@ffyl.uncu.edu.ar / saberesypracticas.uncu.edu.ar
 Recibido: 01/05/2023 Aceptado: 13/06/2023
 DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.36.101>

El gusto por la mugre [“Der goût de la saleté”] Infancia, ecología y liberación del trabajo a partir de un comentario de Benjamin a un poema de Brecht con motivos de Fourier

*The taste for dirt [“Der goût de la saleté”]
 Childhood, ecology and liberation from work from a comment by Benjamin to a Brecht poem
 with Fourier motifs*

 **Ernesto Román**

Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.
ernestoromannavone@gmail.com

Resumen. En el presente artículo intentaré desarrollar algunas glosas marginales a un comentario de Walter Benjamin sobre el poema de Bertold Brecht “Del niño que no quería bañarse”. El comentario de Benjamin parte del gusto por la mugre para recuperar el pensamiento de Charles Fourier y su perspectiva de un trabajo lúdico. Intentaré mostrar cómo, a partir de la recepción del pensamiento de Fourier, el comentario de Benjamin sobre el poema de Brecht establece profundos vínculos entre la liberación del trabajo y la transformación radical del vínculo de los seres humanos con los no humanos. Este vínculo permitirá proponer interesantes diálogos entre el pensamiento benjaminiano, la tradición utópica socialista, los nuevos materialismos y el pensamiento ecológico.

Palabras clave. Walter Benjamin, Charles Fourier, Infancia, Trabajo, Humanos/No humanos.

Abstract. In this article I will try to develop some marginal glosses on a comment by Walter Benjamin on Bertold Brecht's poem “Of the child who didn't want to wash”. Benjamin's comment starts from the taste for dirt to recover the thought of Charles Fourier and his perspective of playful work. I will try to show how, based on the reception of Fourier's thought, Benjamin's commentary on Brecht's poem establishes deep links between the liberation of work and the radical transformation of the bond between human beings and non-humans. This link will make it possible to propose interesting dialogues between Benjamin's thought, the socialist utopian tradition, new materialisms and ecological thought.

Keywords. Walter Benjamin, Charles Fourier, Childhood, Work, Humans/Non-humans.

Introducción

A menos de un año y medio de su fallecimiento, Walter Benjamin publica en el diario *Scweizer Zeitung am Sonntag* un comentario sobre el poema “Leyenda de la creación del libro Tao-Te-King en

el camino de Lao Tse a la emigración [*Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration*]” de su amigo Bertold Brecht. En el proyecto original, sin embargo, este texto era solo el cierre de un ciclo de comentarios dedicados a la obra poética de Brecht, que iba a ser publicado en la revista *Das Wort*. En él se comentaban obras de los poemarios de Brecht como *Devocionario doméstico* [*Hauspostille*], el *Libro de lectura para habitantes de ciudades* [*Lesebuch für Städtebewohner*] y los *Poemas de Svendborg* [*Svendborger Gedichte*]. Pero casi al mismo tiempo que Benjamin enviaba los originales para publicar, la revista dejaba de publicarse (Wizisla, 2007, p. 207). Pese a que concibió al comentario como una estrategia de defensa ante la proximidad de una destrucción que pudiera producir el mismo efecto de lejanía que el paso de los siglos, solo uno de sus comentarios pudo sobrevivir en el entorno en extinción —conforme avanzaba la censura— de las editoriales progresistas de Europa.

Adoptar la forma del comentario parece ser una especie de reflejo atávico que inesperadamente reaparece en un momento de peligro. En la misma línea que “Experiencia y pobreza”, la colección de comentarios previene a la humanidad para que se prepare a sobrevivir a la cultura (o a la civilización, según el ensayo sobre Karl Kraus). Estas canciones y poemas de Brecht, correctamente envueltas y empaquetadas en su aparato crítico, serían —según Benjamin— parte de las escasas provisiones que debería llevar consigo la humanidad en su paso por la tierra de nadie de una nueva guerra, cuyos tambores volvían a resonar por Europa. Resulta llamativo entonces que la colección de comentarios contenga una canción infantil llamada “Del niño que no quería bañarse [*Vom Kind, das sich nicht waschen wollte*]”, pues ante una tarea tan seria es notable que se elija algo tan deliberadamente menor y marginal como lo es el gesto de una niña que no se quiere bañar. Pero la visión del comentarista encuentra en este simple gesto la clave para desplegar toda una tradición de pensamiento. Según Benjamin, Brecht es uno de los “partidarios o defensores del niño mugriento [*Parteilänger oder Verteidiger des Schmutzkinds*]” (GS II, p. 565; O II/2, p. 174)¹ entre cuyas filas incluye también a Charles Fourier, el famoso pensador utópico francés. En el caso de Fourier, este tomar parte por la niña mugrienta se enhebra con la figura utópica del *phalanstère*, el cual “además de ser una utopía socialista era también una utopía pedagógica” (GS II, p. 565; O II/2, p. 174).

En este artículo, intentaré indagar en el comentario sobre el poema de la niña que no quería bañarse para abordar dos elementos decisivos del proyecto político del Benjamin maduro, que se perciben claramente en sus textos sobre Fourier. Por una parte, la apuesta por la transformación radical de la relación entre humanos y no humanos (una propuesta que hoy llamaríamos ecológica) y, por la otra, la crítica al trabajo (humano) desde la perspectiva del juego. Quisiera sostener que ambos son aspectos inseparables de una ecología política que, partiendo de la constelación que Benjamin traza a partir de Fourier, nos puede servir para explorar las solidaridades entre la liberación del trabajo humano y la liberación no humana del sometimiento antropocéntrico. Para desarrollar esta idea, exploraré primero la posibilidad de construir otros vínculos ecológicos a partir del modo de relacionarse de las niñas con los animales y con la mugre. Intentaré entonces pensar a la mugre como el lugar donde son posibles interacciones que no suponen identidades sustanciales, sino que se multiplican en identificaciones parciales, cuya presencia es discontinua y sus límites, borrosos y permeables. Desde esta perspectiva, quisiera pensar ciertas ideas de Benjamin sobre el falansterio a partir del concepto de máquina deseante de Gilles Deleuze y Felix Guattari, para luego recuperar algunas afinidades interesantes entre las lecturas de Benjamin y de Marcuse sobre la obra de Fourier.

¹ Siguiendo una convención ampliamente extendida en los estudios benjaminianos (cuyo fin en este caso consiste en facilitar la búsqueda de las citas bibliográficas tanto en la edición alemana de referencia como en sus traducciones al castellano) usaré la sigla GS para referirme a *Gesammelte Schriften* editada por Suhrkamp seguida del número de tomo indicado en numeración romana. Asimismo, para referirme a las traducciones en castellano utilizaré la abreviatura O para indicar la edición de las *Obras* de la editorial Abada, también seguida de números romanos para indicar el tomo. Finalmente, en el caso de la traducción castellana de *Das Passagen-Werk* usaré la sigla LP para referirme al *Libro de los pasajes* editado por Akal.

Finalmente, partiendo de una relectura entre el problema del trabajo y su vínculo con los no humanos a partir de lo que Benjamin distingue como utopías de la primera y la segunda naturaleza, podremos pensar la inesperada aparición de un personaje recurrente de Benjamin dentro del comentario al poema sobre le niño que no se quería bañar: el enanito jorobado.

En todo este recorrido intentaré mostrar por qué el gusto por la mugre, que conecta al poema de Brecht con la utopía fourierista, puede ser una figura altamente interesante para pensar nuevas formas de habitar en un planeta en ruinas. Porque tanto la época en la que Benjamin escribió sus comentarios como la nuestra son, al decir de Isabelle Stengers (2017), “tiempos de catástrofes”, quizás podamos recuperar de sus textos algunas provisiones indispensables para reconstruir mundos habitables. Por esto se trata de pensar con y más allá de Benjamin en un momento de peligro, uno que quizás no sea tanto el de un nuevo cataclismo sino, como nos recuerda él mismo, tan solo la perpetuación de las cosas tal como son (LP, p. 476; GS V, p. 592).

Pequeños ecólogos montados en ponis: les niños, los animales y la mugre

La breve canción en tres estrofas de Brecht dice lo siguiente:

Había una vez un niño,
que lavar no se quería;
por eso cuando lo lavan
se embarduna con ceniza.

Vino el rey a visitarlo
y subió siete escaleras.
Para limpiar a su hijo,
mamá buscó una bayeta.

Como no logró encontrarla
se tuvo el rey que marchar
antes que el niño lo viera,
quien no pudo protestar (GS II, p. 564; O II/2, p. 173).²

Benjamin comienza destacando la “dicción quebrada” y la conjunción de extrañas situaciones que deben darse: “El emperador no sube los siete escalones cada día, y además tendría que elegir como escenario para su visita una casa en la cual ni siquiera hubiera un trapo” (GS II, p. 564-565; O II/2, p. 173). Esto podría incluso significar que todo el relato es en realidad un sueño. Pero, lo que para Benjamin aparece del todo claro es que difícilmente le niño podría perjudicarse de estar sucie. Por el contrario, la mugre parece una verdadera pasión para le niño, algo por lo que toma partido. ¿Cuál es, entonces, esta causa de la suciedad, por la que toma partido? Para iluminar este aspecto del poema de Brecht, Benjamin acude al pensamiento de Fourier sobre la formación de grupos infantiles en los cuales les niños socializan y contribuyen a las labores del falansterio:

Fourier divide a los niños de su falansterio en dos grandes grupos: las *petites bandes* y las *petites hordes*. Las primeras se dedican a la jardinería y otros asuntos también agradables, las segundas se encargan de las tareas más sucias. Cada niño decide libremente de que grupo quiere formar parte. Los que se deciden por las *petites hordes* reciben más honores. Así, todo trabajo que se

² Es war einmal ein Kind / Das wollte sich nicht waschen / Und wenn es gewaschen wurde, geschwind / Beschmierte es sich mit Aschen. / Der Kaiser kam zu Besuch / Hinauf die sieben Stiegen / Die Mutter suchte nach einem Tuch / Das Schmutzkind sauber zu kriegen. / Ein Tuch war grad nicht da. / Der Kaiser ist gegangen / Bevor das Kind ihn sah: / Das Kind konnts nicht verlangen.

lleva a cabo en el falansterio; el maltrato a los animales lo juzgan ellos; disponían de ponis con los que recorrer el falansterio al galope; y, cuando se reúnen a trabajar, la señal de inicio la daba un estruendo de trompetas, de silbatos, campas y tambores. Pero Fourier veía cuatro grandes pasiones entre los miembros de las *petites hordes*: el orgullo, la desvergüenza, la insubordinación y el *goût de la saleté*, el gusto por la suciedad, que era la más importante de las cuatro (GS II, p. 565; O II/2, p. 174).

En este párrafo Benjamin, como hábil comentarista, recuerda un pasaje de Fourier para usarlo como una llave que abre la puerta a toda una nueva e inesperada estancia del poema. Me gustaría comenzar a glosar este fragmento destacando lo que bien puede ser considerado un detalle insignificante: los niños del falansterio, tanto los de las *petit bandes* como los de las *petit hordes*, se ocupan de los no humanos, del cuidado de las plantas y de evitar y castigar el maltrato a los animales. Que el maltrato animal sea castigado por los niños muestra que Fourier es altamente sensible a un hecho que ya era destacado por Freud: "El niño no siente diferencia alguna entre su propio ser y el del animal; no le asombra que los animales piensen y hablen en los cuentos..." (Freud, 1992, p. 125). Es por la naturalidad con la que los niños ven en las otras formas de vida a sus semejantes por lo que están excepcionalmente capacitados para legislar sobre los vínculos ecológicos con otras especies. Porque a ellos no les resulta sorprendente que los animales puedan hablar en los cuentos de hadas, más bien les parece raro que los adultos ya no puedan hacerlo.

En *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos* podemos apreciar que Benjamin ya ponía en juego esta concepción de la fluidez identitaria entre animales y humanos en la infancia. Como primer ejemplo tenemos el relato "Caza de mariposas" [*Schmetterlingsjagd*] donde el acto mismo de cazar, en clara alusión a las formas no occidentales de practicar el arte cinegético, es resignificado desde la necesidad de un verdadero devenir-mariposa por parte del niño para poder atrapar a estos pequeños animales, al mismo tiempo que, en el decurso de la cacería, las mariposas parecen devenir poseedoras de una voluntad humana. La mirada del pequeño Benjamin en este caso posee sugerentes similitudes con las ontologías multinaturales que, según Viveiros de Castro (2010), se practican en los mundos amazónicos. En ellos, lo humano, lejos de caracterizar a un ser en particular, es una propiedad común de todos los seres vivos en tanto tienen una interioridad, cada ser se considera a sí mismo humano y ve a los otros como no humanos según las relaciones que establecen. De forma semejante, las mariposas pueden ver al niño Benjamin como una especie de espíritu cazador ante el que reaccionarían como humanas, mientras al niño se le juega su misma humanidad en poder afirmarse como cazador frente a sus presas voladoras. Pero en *Infancia en Berlín*, no solo se nos presenta la cacería, sino también profundas alianzas entre humanos y no humanos. En la narración "La nutria" [*Der Fischotter*], este pequeño animal, que habitaba en un rincón periférico del zoológico, le ayuda al niño Benjamin a descubrir las propiedades proféticas del agua de las alcantarillas y de la lluvia. En el momento clave del relato, Benjamin se da cuenta de que él, en los días de lluvia, y la nutria en su estanque, coincidía en una misma visión del futuro a partir de las aguas pluviales.

Estos devenires animales de la infancia nos muestran que los niños son capaces de articular otros vínculos ecológicos (incluso en la caza) con los no humanos. En la infancia, esa posición precaria donde ni la humanidad ni el lenguaje están garantizados, puede buscarse el paradigma de una relación entre humanos y no humanos que ya no esté basada en jerarquías antropocéntricas. Y por esto no es casual tampoco la afinidad entre la infancia y la mugre. En esta línea podemos releer a Fourier para recuperar formas no destructivas de convivencia entre humanos y no humanos que parten del gusto por la suciedad, por lo impuro y por la mixtura. Dando cobijo a las monstruosidades que se producen en los vínculos ecológicos entre grandes cantidades de formas de vida, la suciedad existe como un resto o una impureza que, por usar los términos de Bruno Latour (2007), impide que

los seres híbridos puedan ser del todo sometidos a las dicotomías purificadoras de la modernidad. La suciedad y la basura, dirá Timothy Morton (2021), son un tema fundamental del pensamiento ecológico, pues nos confrontan con la falta de contornos y de la intermitencia que caracteriza a todos los seres. Y en sintonía con el pensamiento compostista de Donna Haraway (2021), podemos afirmar que en el gusto por la mugre, en el contacto con la tierra y con todo tipo de bichos y seres sin nombre, está la posibilidad de construir nuevas alianzas y simbiosis incluso en las actuales condiciones de devastación ecológica. Ni puramente feral ni plenamente integrado a las normas sociales, le ñiñe sucie habita la dimensión naturocultural de los híbridos y los seres no purificados donde son posibles otros encuentros ecológicos.

Carlo Salzani (2019) ha mostrado como Benjamin elabora una fuerte crítica al antropocentrismo a partir de su lectura de Kafka. Particularmente la figura de Bucéfalo (el caballo de Alejandro Magno que, en el relato de Kafka “El nuevo Abogado” ha sobrevivido a su jinete y se dedica al estudio de los viejos libros), aparece como un desafío a la dominación antropocéntrica. Porque el peso del jinete en sus innumerables campañas hace penosa y desdichada la vida de su corcel, por lo que este encontrará alivio solo cuando pueda sacarse el peso de la espalda y dedicarse a la lectura. Por el contrario, los ñiñes de las *petites hordes* que recorren el falansterio a lomos de ponis sean, seguramente, ligeros a su montura. Como el buey que lleva al viejo maestro del poema sobre *Dao De Jing* que mencionamos en la introducción, los ponis no sienten a los niños como una pesada carga, más bien parece que nada les impide “disfrutar de la hierba fresca” (GS II, p. 571; O II/2, p. 181). El buey y los ponis parecen ser una contra figura de la dominación antropocéntrica, una forma en la que la amabilidad que irradian del carácter alegre de un viejo maestro o de los niños alcanza también a las personas no humanas.

El falansterio como máquina hecha de humanos

El falansterio mentado por Fourier es una suerte de “maquinaria humana” [*Menschenmaschinerie*], una máquina de humanos [*Maschine aus Menschen*] según nos sugiere una curiosa nota del convoluto W del *Libro de los pasajes* (LP, p. 639; GS V, p. 772). Ante la incomodidad que esto puede generar, Benjamin aclara que esta afirmación no implica un reproche de mecanicismo hacia Fourier. Más bien, con esta imagen de la máquina humana, Benjamin pone en escena que el funcionamiento del falansterio no tiene nada que envidiarle —en la complejidad de su funcionamiento, en la diversidad de sus elementos o en la armonía de las interacciones entre las mil piezas que la componen— a una locomotora o a un telar de Jacquard. Cuando, por ejemplo, compara la organización social con las interacciones entre los cuerpos celestes, Fourier presenta una forma de pensar que nos recuerda a la ontología plana que reivindican Levi Bryant (2011) y algunos filósofos de los llamados nuevos materialismos. Para Fourier, así como ningún sistema astrofísico podía formarse a partir de asteroides y cometas aislados, la falta de colaboración que implica la competencia mercantil impide que la sociedad pueda realizar sus capacidades productivas. Porque, a la hora de pensar los principios generales de la organización y la producción, la diferencia entre naturaleza y cultura resulta superflua. Gilles Deleuze y Feliz Guattari (2007) llamaron la atención sobre la inutilidad de estas categorías dualistas al comienzo del *Anti Edipo*, cuando delinean el perfil conceptual de las máquinas deseantes. Los autores notaron que a partir de la categoría de producción, las distinciones entre industria y naturaleza no tenían sentido, lo cual también implicaba que la producción abarca a la circulación y al consumo. El concepto de máquina deseante permite pensar ese lugar transversal de la producción. Pensar a los colectivos humanos como máquinas es pensarlos según su capacidad de producir, pero también de producir un código que regule esa misma producción, y de producir un consumo que disfrutan o padecen (Deleuze y Guattari, 2007, p. 14). Pues estos son máquinas

deseantes, que pueden ser calibradas, afinadas y puestas a punto. Este paradigma maquínico del deseo puede permitirnos comprender mejor la idea de que las pasiones e inclinaciones de los niños, incluso las más recalcitrantemente asociales, pueden ser aprovechadas, de la misma manera que un material explosivo puede tener múltiples usos pacíficos.

Un importante aspecto de la dinámica mediante la cual el fansterio es capaz de aprovechar el gusto por la mugre consiste en el hecho de que le confiere una gran visibilidad pública y un alto grado de prestigio a las labores de limpieza. En contraposición al modelo patriarcal y capitalista que recluye el trabajo de limpieza en el ámbito doméstico como servicio que las mujeres deben proveer gratuitamente por su condición natural, en el fansterio las tareas de limpieza comienzan con fanfarrias de trompetas y redobles de tambores, y solo las llevan a cabo quienes tienen la inclinación o el deseo de hacerlas. Curiosamente, ese deseo no apunta al objetivo final del trabajo, los espacios limpios, sino a la mugrienta situación real de su medio, es gusto por la mugre más que por la limpieza, disfrute del proceso más que del resultado. Si la sociedad burguesa impone a los niños una higiene que ellos detestan, el fansterio es capaz de hacer que el gusto por la mugre, la impudicia desvergonzada y el temperamento rebelde, sea aprovechable y benéfico para humanos y no humanos. Sin embargo, no impone recetas genéricas: también da lugar a otros niños a los que muchas cosas les dan asco o son vergonzosos: para ellos el fansterio también tiene lugar en los jardines. Se trata de calibrar las pasiones, de saber cómo conectar y dónde cortar, se trata de saber cómo incluso las pasiones que aparentan ser destructivas (el orgullo, la insubordinación, etc.) pueden ser aprovechadas por el colectivo. Esto crea una compleja maquinaria humana que ya no moldea cuerpos productivos mediante la disciplina, la vigilancia o el castigo, sino que crea verdaderos bucles de retroalimentación entre las pasiones singulares y la producción social, de tal manera que el trabajo mismo sea una praxis placentera y lúdica, una forma de producir que es al mismo tiempo una forma de disfrutar.

En *Eros y civilización* Marcuse ya recuperaba el pensamiento de Fourier a partir del problema de la sublimación no represiva y no deslibidinante. Marcuse coincide con Fourier en que el gran problema de la cultura burguesa es el hecho de que, en vez de sacar provecho de las pasiones humanas dentro del proceso productivo, las reprime; por lo cual solo puede aprovechar el trabajo represivo. Por el contrario, en la utopía de Fourier la organización racional del trabajo aprovecha las pasiones humanas como su fuente de energía renovable, poniendo en juego complejas orquestaciones de la diversidad de deseos, gustos o inclinaciones que diferencian a los humanos. Dice Marcuse: “la transformación del trabajo en placer es la idea central de la gigantesca utopía de Fourier” (Marcuse, 2002, p. 190). Y luego agrega:

Fourier insiste en que esta transformación requiere un cambio completo en las instituciones sociales: distribución del producto social de acuerdo con las necesidades, asignación de funciones de acuerdo con las facultades e inclinaciones individuales, constante mutación en las funciones, cortos periodos de trabajo, etc. Pero la posibilidad del ‘trabajo atractivo’ (*travail attrayant*) se deriva sobre todo de la liberación de fuerzas libidinales. Fourier asume la existencia de una *attraction industrielle* que hace la cooperación placentera. Esta está basada en la *attraction passionée*, en la naturaleza del hombre, que persiste a pesar de la oposición de la razón, del deber, del prejuicio, la *attraction passionée* tiende hacia tres objetivos principales: la creación del ‘lujo, o placer de los cinco sentidos’; la formación de grupos libidinales (de amistad y amor); y el establecimiento de un orden armónico (Marcuse, 2002, p. 190).

Si pensamos la relación entre lo lúdico y el trabajo en las distintas tradiciones utópicas del siglo diecinueve podemos encontrar ya una división entre utopías que proponen liberarse del trabajo, pues lo consideran inherentemente penoso, de otras que más bien parecen querer liberar al trabajo de las condiciones capitalistas de producción. Para Marx el trabajo socialmente útil, que hace posible la

continuidad de la vida, es siempre un trabajo ingrato y, en condiciones modernas de producción, alienante. Pese a la perspectiva no utópica y negativa con la que Marx suele hablar de la sociedad sin clases, esta idea deja sentir el influjo en el pensamiento marxiano de Eugénie Cabet quien en su libro *Viaje a Icaria* desplegó una de las utopías más influyentes del siglo diecinueve (Benanav, 2021, pp. 170-172). Esta visión utópica de racionalización igualitaria del trabajo estuvo más o menos vinculada al deseo modernista de automatizar la producción y liberar a la praxis humana de las cadenas del trabajo. Por el contrario, William Morris (2011) afirma que el comunismo es posible con medios técnicos pre modernos, siendo la industria misma quien degrada el trabajo y lo aleja del vínculo intrínseco que posee con la producción artística en el trabajo artesanal. Entre el modernismo prometeico y el romanticismo antimodernista la apuesta de Fourier enlaza aspectos de ambos proyectos. Retoma del romanticismo la prerrogativa de superar la contradicción entre trabajo y placer y restituir un vínculo no destructivo con la naturaleza, pero no desde una crítica a la producción industrial en general, sino a su versión capitalista. La sociedad industrial realmente existente implica una degradación real de la vida de los proletarios. Según Fourier, los “civilizados” viven bajo una organización social falsa e incoherente, semejante a un rejunte de cometas y asteroides que persiguen sus propias trayectorias. En tales condiciones la producción industrial no puede ser sino un “*mundo del revés*”³ (Fourier, 2008, p. 43) productor de miseria y escasez. “El progreso de la industria y de las ideas” (Fourier, 2008, p. 43) dice Fourier:

sirve sólo para acrecentar la falsedad general de las relaciones y la pobreza de las clases que llevan el peso de la industria: nuestros plebeyos, nuestros obreros, son mucho más desdichados que el salvaje que vive en la despreocupación, la libertad y, a veces, en la abundancia, cuando la caza o la pesca han sido exitosas (Fourier, 2008, p. 43).

Pero en un “*mundo en el sentido recto*”⁴ (Fourier, 2008, p. 43), aquel que el autor nos propone que es capaz de producir con las falanges industriales, la producción tendría grandes beneficios para la vida humana y para el planeta. Un ejemplo sumamente interesante es el de la “cocina societaria”. Las cocinas de las falanges (que no son familiares sino comunitarias, capaces de alimentar a ochocientas personas) ahorrarán “en comparación con lo que emplean las cocinas de los hogares, nueve décimos en combustible y diecinueve vigésimos en obreros” (Fourier, 2008, p. 46). De esta manera se lograría un doble beneficio pues “al ahorro prodigioso de combustible se sumaría la ventaja de la restauración de los bosques, manantiales y climas” (Fourier, 2008, p. 46). Al mismo tiempo que lo transforma todo, el mundo societario no necesita hacer “algo más”, crear nuevas fuerzas productivas, descubrir nuevos recursos ni explotar más el trabajo. Enderezando los vínculos humanos invertidos por la meteórica civilización logra, como el maestro taoísta, mejorarlo todo “*sin hacer nada*” (Fourier, 2008, p. 45) o, según la fórmula de Lao Tsé, no hacer nada y que nada quede sin hacerse (Jullien, 1999).

Entre el tocador y los planes quinquenales

Vemos ahora más claramente que el trabajo lúdico y el vínculo ecológico con los no humanos son dos aspectos de un mismo proyecto político que, lejos de fundarse en la renuncia a las fantasías y los sueños utópicos de la infancia, los retoma para desarrollarlos y racionalizarlos, buscando el cumplimiento de la felicidad humana de forma inmediata. En una interesante nota del convoluto J del *Libro de los pasajes*, Benjamin afirma: “No siempre se ha visto la explotación de la naturaleza como el fundamento del trabajo humano” (LP p. 375; GS V, p. 467). Y en el mismo convoluto

³ Subrayado en el original.

⁴ Subrayado en el original.

encontramos una de los testimonios más claros de lo que Benjamin pensaba sobre Fourier. Permítaseme citarlo *in extenso*:

La caracterización del proceso de trabajo según su relación con la naturaleza está marcada por su constitución social. Pues si no se explotara *propíamente* al hombre, podríamos ahorrarnos el discurso *impropio* sobre la explotación de la naturaleza. Este discurso consolida la apariencia del 'valor', que las materias primas reciben únicamente por un orden productivo basado en la explotación del trabajo humano. Si cesa esta última, el trabajo se desprenderá por su parte del carácter de explotación de la naturaleza mediante el hombre. Se realizará entonces según el modelo del juego infantil, que en Fourier está a la base del trabajo apasionado de los armonianos. Uno de los mayores méritos de Fourier es haber establecido el juego como canon del trabajo que ya no es explotado. Un trabajo así, animado por el juego, no está dirigido a producir valores, sino a una naturaleza mejorada (LP p. 367; GS V, p. 455-456).

La dominación de la naturaleza no fue el objetivo del trabajo antes de que el modo de producción capitalista pusiera a la explotación del trabajo humano como fundamento de la economía y a la producción de valores de cambio como su objetivo. Curiosamente Benjamin llama a un mejoramiento de la naturaleza, y cuando lo especifica, lo entiende como la transformación del planeta en un jardín donde se pueda producir, vivir y descansar. Esta concepción hoy podría resignificarse como el arte de vivir en un planeta dañado, construir mundos vivibles, abiertos a todos, donde cuidar a las plantas o a los animales sea parte de la construcción de un habitar compartido.

El pensamiento utópico de Fourier, según Irving Wohlfarth (2016), es el de un espacio de juego geo-bio-eco-político. Se sitúa entre la aparición de una dimensión planetaria de la vida humana y una redefinición del vínculo de los humanos entre sí mismos y con el resto de los seres. Como explica una nota suplementaria de la segunda redacción del ensayo sobre la obra de arte, en la tensión entre una utopía de la primera naturaleza humana (su mortalidad y su capacidad de amar) y una utopía de la segunda naturaleza humana (las formas políticas y económicas de una sociedad junto con sus medios técnicos) se encuentra la clave de las discrepancias entre proyectos de ampliación y superación de la revolución francesa tan diversos como son la obra del Marques de Sade, la utopía de los falansterios y la realidad histórica de la unión soviética:

Además, en las revoluciones se abre paso otra voluntad utópica. Porque junto a la utopía de la segunda naturaleza hay una utopía de la primera naturaleza. La primera está más cerca de la realización que la segunda. Cuanto más se extiende el desarrollo de la humanidad, más evidentemente retrocederán las utopías relativas a la primera naturaleza (y especialmente al cuerpo humano) en favor de las relativas a la sociedad y la tecnología. Ni que decir tiene que esta renuncia es provisional. Los problemas de la segunda naturaleza, los sociales y los técnicos, deben estar muy cerca de resolverse antes de que los de la primera -el amor y la muerte- vislumbren sus contornos. Por supuesto, algunas de las mentes previsoras de la revolución burguesa no querían admitir eso. Sade y Fourier proyectan la realización inmediata de una vida humana dedicada al placer. En contraste, en Rusia se ve que este lado de la utopía retrocede. En cambio, la planificación de la existencia colectiva se combina con la planificación técnica a escala planetaria integral (no es casualidad que las incursiones en el Ártico y en la estratósfera se encuentren entre las primeras grandes hazañas de la Unión Soviética pacificada) (GS VII, pp. 665-666).

Como muestra María Belforte (2016), Benjamin recupera en este fragmento la distinción lukácsiana entre primera y segunda naturaleza, pero resignificándola en clave utópica para diferenciar las utopías que apuntan directamente al cuerpo humano de aquellas que apuntan a transformaciones socio-técnicas. Se diferencia entonces un plano específico de las condiciones materiales de vida en su carácter transitorio pero también en su sexualidad, en su capacidad de

desear y reproducirse. El desarrollo de ambas utopías está profundamente enlazado: solo cuando la segunda se encuentra suficientemente cumplida, cuando las formas sociales y técnicas han alcanzado la emancipación, pueden entonces aparecer con claridad los contornos de las utopías del uso del cuerpo, de los placeres y la caducidad de la vida, pero al mismo tiempo estas fantasías tienden a abandonarse y dejarse de lado conforme se desarrollan las utopías de la segunda naturaleza. Sade y Fourier, pese a su distancia, coincidirían en no resignarse a aceptar las limitaciones técnicas que la materia impone a un proyecto de realización inmediata del placer o la alegría dentro de las sociedades humanas. Pero el olvido por parte de la unión soviética de esta dimensión, que crece en la misma medida que sus fuerzas productivas y sus logros técnicos, resulta preocupante a los ojos de Benjamin.

Si ahora volvemos al niño sucio de Brecht del que partimos, podemos quizás entender mejor por qué Benjamin introduce a un personaje conceptual altamente significativo de su repertorio: el enanito jorobado. ¿No encarna precisamente la figura de una desfiguración del cuerpo, una forma originaria del sufrimiento que solo el Mesías en su problemático estatuto puede reparar? Fourier, anticipándose a las capacidades de las sociedades y sus técnicas, derrama su utopía hacia lo teológico y la figura de le niño, que se cubre de ceniza, habla de otro trato posible con las pasiones y los placeres, que pone en escena una reelaboración utópica de la vida afectiva y erótica. Benjamin se pregunta sobre le niño “¿se embadurnará con ceniza solo porque la sociedad no sabe sacar partido a su pasión por la suciedad? ¿Sólo por impugnar su orden como piedra de escándalo, como un aviso oscuro?” (GS II p. 565; O II/2, p. 174). Embadurnarse con ceniza no solo es la pasión de le niño sino todo un acto de protesta, un gesto de rebeldía ante el orden burgués, ante las autoridades que, desde el padre al emperador, organizan un auténtico mundo del revés, en el cual en vez de jugar se domina. Y el emperador de este reino del revés no puede ser un personaje notable o digno de ver, más bien, en tanto su supuesto orden es uno verdaderamente desfigurado, le niño rechaza su presencia y se llena de cenizas. Porque, dice Benjamin, “si Fourier tiene razón, el niño no habría perdido mucho al no haber visto al rey. Pues uno que tan solo quiere ver niños aseados no es mucho mejor que los limitados súbditos que visita” (GS II p. 565; O II/2, p. 174). Así, este niño anarquista encuentra un extraño cómplice en su rebeldía, al “jorobado hombrecillo que en la vieja canción saca de quicio a una casa que está bien ordenada” (GS II p. 565; O II/2, p. 174). La conjura de le niño sucie y el jorobadito se alza frente al orden desfigurado, ese que el Mesías (otro gran enemigo de los emperadores) vendrá a suprimir. En el comentario, el enanito jorobado aparece como un aliado del infante que se rebela, ensuciando y desacomodando un orden que se encuentra él mismo distorsionado. La teología misma, que es famosamente representada como fea y deforme, recupera en este punto su carácter subversivo, pues ahora el jorobadito y le niño atentan contra el falso orden de la casa.

A manera de conclusión

Hemos visto como el comentario de Benjamin sobre la canción infantil de Brecht permite enlazar la lectura del primero sobre la utopía de Fourier con numerosas perspectivas contemporáneas a partir de la idea del gusto por la mugre. Pero la peculiar mezcla de Fourier y Marx que realiza Benjamin le permite desarrollar ideas materialistas y no antropocéntricas, recordando siempre que no habrá liberación de la humanidad sin que esta cese a su vez de someter a los no humanos. De forma similar hoy podemos pensar que la catástrofe ecológica es insuperable si no se abandona la explotación del trabajo humano. Este espacio de pensamiento, que se ha desarrollado en buena medida como eco-socialismo, pone ya desde Michael Löwy (2011) a Benjamin como uno de sus precursores. Pero a diferencia de otras vertientes del eco-socialismo, cierta sensibilidad proveniente quizás del arte de la crítica literaria, le permite poner en cuestión la imagen burguesa y moderna de lo que es la humanidad

para avanzar hacia un materialismo antropológico pero no antropocéntrico, que Anabella Di Pego (2022) ha mostrado que se vincula estrechamente con una política de lo no humano. Si lo político puede reconfigurarse en un espacio de juego más que humano, tal vez solo la infancia nos pueda revelar las claves para sobrevivir en un mundo que se hunde. Se trata de intentar encontrarse, a través de la lejanía del tiempo, a ese Benjamin que, durante el otoño de 1938, difundió el poema de Brecht sobre el Tao (y presumiblemente también su propio comentario) en el campo de concentración de Nevers, defendiendo de forma militante, incluso allí, “la enseñanza de la victoria del agua sobre la piedra” (Wizisla 2007: 218).

Referencias

- Belforte, M. (2016). *Política de la embriaguez: infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Benanav, A. (2021). *La automatización y el futuro del trabajo*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Benjamin, W. (1977). *Gesammelte Schriften, Band II*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1972). *Gesammelte Schriften. Band IV*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1982). *Gesammelte Schriften. Band V*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1989). *Gesammelte Schriften. Band VII*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2009). *Obras. Libro II/ vol. 2*. Madrid. Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Obras. Libro IV/ vol. 1*. Madrid. Abada.
- Benjamin, W. (2016). *Libro de los pasajes*. Madrid. Akal.
- Bryant, L. (2011). *The Democracy of Objects*. Michigan. Open Humanities Press.
- Di Pego, A. (2022). “Hacia una política de lo no-humano [Unmensch]: Walter Benjamin y Paul Scheerbarth”. *Anthropology & Materialism*, número especial 2. URL: <http://journals.openedition.org/am/1685>; DOI: <https://doi.org/10.4000/am.1685>
- Fourier, Ch. (2008). *El falansterio. Textos seleccionados*. Buenos Aires. Godot.
- Freud, S. (1992) *Una dificultad en psicoanálisis*. En *Obras Completas Tomo XVII*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Haraway, D. (2021). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires. Consoni.
- Jullien, F. (1999). *Tratado de la eficacia*. Madrid. Siruela.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Löwy, M. (2011). *Ecosocialismo: una alternativa radical a la catástrofe ecológica capi-talista*. Buenos Aires. Herramienta
- Morris, W. (2011). *Noticias de ninguna parte*. Madrid. Capitán Swing.

Morton, T. (2021). *Astronave*. Barcelona. Holobionte.

Salzani, C. (2019). "La vita creaturale di Kafka." *Liberazioni*, número 38. URL: <http://www.liberazioni.eu/liberazioni-n-38/>

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Madrid. Katz.

Wizisla, E. (2007). *Benjamin y Brecht: historia de una amistad*. Buenos Aires. Paidós.

Wohlfarth, I. (2016). "Spielraum. El juego y lo que está en juego con la «segunda técnica» en Walter Benjamin." *Anthropology & Materialism*, número 3. URL: <http://journals.openedition.org/am/633>; DOI: <https://doi.org/10.4000/am.633>