



## Anthropology & Materialism

A Journal of Social Research

Número especial | II | 2022

Walter Benjamin, materiales antropológicos

---

# Materia de la experiencia. Acerca del “malestar” en la cultura de la narración

*Experience Matter. About the "Discontent" in the Culture of Storytelling*

Leandro Drivet

---



### Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/am/1747>

DOI: 10.4000/am.1747

ISSN: 2364-0480

### Editor:

CETCOPRA, CRASSH - Center for Research in the Arts Social Sciences and Humanities, Fakultät Gestaltung - Universität der Künste Berlin

### Referencia electrónica

Leandro Drivet, «Materia de la experiencia. Acerca del “malestar” en la cultura de la narración», *Anthropology & Materialism* [En línea], Número especial | II | 2022, Publicado el 17 abril 2022, consultado el 19 abril 2022. URL: <http://journals.openedition.org/am/1747> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/am.1747>

---

Este documento fue generado automáticamente el 19 abril 2022.

Tous droits réservés

---

# Materia de la experiencia. Acerca del "malestar" en la cultura de la narración

*Experience Matter. About the "Discontent" in the Culture of Storytelling*

Leandro Drivet

---

## Introducción. Freud y Benjamin ante el devenir de la cultura

- <sup>1</sup> En *El malestar en la cultura* Freud (2004b [1930])<sup>1</sup> advertía que, para protegerse de la impiedad de la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí, es necesario que el individuo sacrifique, en aras de la cultura, algo de su satisfacción pulsional directa. Freud establece una analogía entre el proceso de la cultura y la evolución libidinal del individuo para explicar el sentimiento de insatisfacción o culpabilidad inherente a la naturaleza moral del ser humano: propone leer en aquél determinaciones tanto biográficas como genéricas. Desde los orígenes, la horda primitiva habría sufrido el despotismo del padre, cuyo crimen a manos del clan de hermanos posibilitó el fin de los privilegios y las restricciones externas, pero trocando la catástrofe exterior amenazante (expresada en la pérdida del amor parental tanto como en el castigo brindado por dicha autoridad) por una desgracia interior permanente. Las limitaciones, que comienzan siendo externas y circunstanciales, se interiorizan y pasan a ser permanentes y, en cierta medida, incumplibles, lo que coloca al individuo en una situación de deuda/culpa insalvable. Según esta hipótesis, el intelecto gana progresivamente terreno a las pulsiones; y el espíritu, a la materia sensible. El malestar es el precio que pagamos por la espiral idealizante del progreso de la civilización. La relación conflictiva e interdependiente que se establece entre las urgencias de los apetitos y la capacidad de inhibir y postergar la satisfacción inmediata, junto con las consecuencias de cada movimiento de esta dinámica, sintetiza una preocupación freudiana capital, rica en sugerencias psicopolíticas, que atraviesa su

pensamiento de principio a fin. El proceso de civilización tiene poco de *sentido único*: está plagado de discontinuidades y retornos. Es eficaz para reducir la violencia, pero “es un arma de doble filo” (Elias 1987, 493): el aplacamiento de la violencia reprime también (no sin violencia) a todo el conjunto pulsional que caracteriza a Eros. Freud supone que las causas de la desmaterialización a la que tiende esta dinámica son internas al proceso de cultura, y no se pregunta si acaso no son parte escindible del mismo, tal vez parte del reemplazable legado religioso monoteísta que sí apuesta a sustituir reflexivamente (Freud 2004a [1927]). La anestesia o la ascesis parecen ser la consecuencia inevitable a largo plazo en el proceso de cultura. En cambio, en los apartados IV y V intentaré demostrar que Benjamin (1991) ilumina, en términos históricos más acotados, algunas claves de esta mistificación antimaterialista, afirmando en *El narrador* que la pérdida de la experiencia y del arte de narrar se explica por el rebajamiento de la palabra a valor de cambio, en un contexto de guerra y exaltación de la virilidad. Allí residiría la clave de una deriva –meditada por Steiner (2003)– desde algo que, por sus orígenes vinculados a la práctica de la maternidad, podemos llamar “lengua madre”, al imperio de una lengua mecanizada, sin música ni oyentes, convertida en un instrumento que aniquila la experiencia. Sin recaer en ilusiones falsas, y recurriendo a aquellas que convocan al entusiasmo, la crítica cultural y política de Benjamin abre un margen mayor de acción a la teoría social que la postulación de una dinámica autonomizada que en ocasiones parece suponer Freud. Al mismo tiempo, la lectura conjunta de los autores ilumina un aspecto clave del problema que ambos a veces dejan ver y en ocasiones encubren: la función materna como condición formal-material de la cultura, la narración y la experiencia transmisible, junto al señalamiento de las tendencias enemigas de la cultura que supone la unilateralidad de dicha función, independizada de todo contrapeso<sup>2</sup>.

- 2 A continuación, en dos apartados y con ayuda de algunas penetraciones benjaminianas sobre otros narradores, expondremos las ambigüedades y ambivalencias sólo a medias admitidas en la dinámica cultural freudiana que se observan a través de los individuos extraordinarios que Freud, como un narrador sobreviviente en la época de la novela, compone. Luego, expondremos la especificidad del abordaje benjaminiano sobre este mismo ámbito de preocupaciones. Para finalizar, a partir de un vértice en el que convergen las reflexiones de ambos pensadores, pondremos de relieve el estrecho vínculo de sus respectivas intervenciones con la catástrofe de la política y la civilización de la que fueron críticos, testigos y víctimas.

## Freud y el “progreso de la espiritualidad”

- 3 Hay un desplazamiento de acentos sugerente en el pensamiento de Freud que va de la hipótesis de la rebelión de los hermanos de la horda frente al padre tiránico –que es caracterizado como alguien que monopoliza sin miramiento por los otros la violencia y los placeres–, a la interrogación sobre la intensa ambivalencia del líder, no ya tirano en sentido estricto sino en todo caso déspota, e incluso en ocasiones héroe; ya no sólo padre sino también hijo (aun más: hijo rebelde y pecador) quien, a diferencia de la masa que lo tiene por referencia, es capaz de autolimitarse en situaciones críticas y de autogobernarse. A riesgo de simplificar, podría decirse que el foco de la mirada del psicoanalista se amplía al desplazarse del crimen prehistórico a sus consecuencias interiorizadas –especialmente en otro gran hombre– en el mismo periodo en que se

escribe *Tótem y tabú* (Freud 2004 [1912-1913]) y se concibe el ensayo, originalmente aparecido sin firma, titulado *El Moisés de Miguel Ángel*, y que Freud (2003b [1914]) reconocerá como propio hacia 1924. Si el tirano es por definición el agente de la violencia consumada (como lo vemos representado en el Edipo de la *Traumdeutung*, y en el líder de la horda de *Tótem y tabú*, de *Psicología de las masas y análisis del yo* y de *El porvenir de una ilusión*) el gran hombre que capta la atención freudiana luego es más grande precisamente por no ceder a la tentación de la descarga inmediata. Se trata de otros tipos de carácter, capaces de amor, y estos sí admirables para Freud: Moisés, Leonardo Da Vinci y Prometeo. El hilo que conecta dos escenas familiares entre sí es la sublimación, el progreso en la espiritualidad como resultado de una renuncia pulsional, dinámica que Freud (2003 [1908], 163; 2004b [1930], 88; 2006c [1939], 109 y 110) considera parte inescindible de lo que se denomina “cultura”. Ese desplazamiento de la curiosidad freudiana, puede interpretarse como indicador del abordaje de dos etapas de la humanidad, lógica y cronológicamente diferenciadas por el grado de interiorización de las prohibiciones (el miedo a la muerte se vuelve angustia o miedo al superyó). Al mismo tiempo, puede entenderse como el signo de un corrimiento teórico subterráneo que parte del Edipo griego y se dirige al siguiente estrato de identificaciones, el “Edipo” judío, y por ello desde la pretensión de una intervención clínica destinada a un individuo, al objetivo de una intervención cultural y política que busca alcanzar a la sociedad de su tiempo (Goux 1979), y por su intermedio, tal vez, al futuro que habitamos (Said 2006). Si la primera forma de subrayar los acentos relativos de la narración “fundamental” llevaba a comprender, e incluso a justificar el (deseo del) parricidio como condición de posibilidad de la cultura, la aproximación subsiguiente está por lo general siempre más inclinada a destacar el valor cultural de la inhibición y el amor. El cambio de perspectiva es tan notable como el fenómeno de transvaloración al que refiere, en el que la manifestación y la imposición de la fuerza física, la violencia y el dominio sobre otros, pasa a ser un signo de debilidad y pequeñez, mientras que el autodomínio es la prueba de la verdadera grandeza y la magnanimidad.

- 4 La violencia criminal y viril aparece tematizada por primera vez como deseo parricida de Edipo y de Hamlet en una carta dirigida a Fliess en el periodo que circunda la composición de *La interpretación de los sueños* (Freud 1994, 293), en octubre de 1897. El tirano de Tebas lleva a cabo los deseos humanos universales, y sólo en el hecho de realizarlos se diferencia de los soñantes contemporáneos. El príncipe de Dinamarca, paralizado por la duda, ya representa un eslabón intermedio entre los dos tipos opuestos de carácter que Freud alumbró: el huérfano advierte que la natural tintura del valor es “debilitada por la palidez del pensamiento” (*Hamlet*, acto III, escena 1, cit. en Freud 1991 [1900], 273). Lo detiene sólo transitoriamente, “la sospecha de que él mismo no es mejor que el pecador a quien debería castigar” (*ibid.*), pero nada puede impedir su destino criminal. En cambio, el padre de la horda que Freud (2004 [1912-1913], 143) reconstruye en *Tótem y tabú* es un personaje que pertenece plenamente al universo precultural en el que impera la realización de los deseos sin morigeraciones.
- 5 Muy distintos son los casos de aquellos otros caracteres mayores por los que Freud se siente atraído y que ilustran la dinámica de la sublimación, como Leonardo Da Vinci (Freud 1999 [1910]) y el Moisés esculpido por Miguel Ángel (Freud 2003b [1914]). Leonardo representa incluso una figura antitética respecto del tirano primordial. Es a los ojos de Freud el paradigma de la sublimación, del artista e investigador de la naturaleza entregado a su obra, obsesivo, detallista, incansable, y al mismo tiempo

incapaz de terminar sus producciones. Entregado a la inmortalidad, lo caracteriza una fría desautorización de la pulsión sexual, que se adapta con facilidad y cambia sus metas por otras más mediadas. Freud (1999 [1910], 64) subraya que [Leonardo] “se destacaba por su espíritu pacífico y calmo, que evitaba enemistades y querellas”, expresa que detestaba la guerra, que “declinaba comer carne por considerar ilícito quitar la vida a los animales”, y se refiere a la “femenina ternura de su sensibilidad”. Semejante apaciguamiento y dulcificación del ánimo es el resultado de una temprana socialización fuertemente marcada por la ternura de dos mujeres: su madre y, luego, la joven esposa de su padre. Freud (*ibid.*, 79-80 n.5) observa que el primer recuerdo de infancia de Leonardo, como ocurre con Goethe, estaría referido, de modo disfrazado, a la madre. No duda en interpretar el recuerdo del pájaro que golpea la boca del bebé Leonardo con la cola como una reminiscencia del mamar, del ser amamantado en el pecho materno: escena hermosa y universal que Da Vinci figuró entre la Madre de Dios y su Hijo. Leonardo es una individualidad extraordinaria y creadora que se identifica con –y pone de relieve– aspectos femeninos y maternos. Freud llega a decir que lo que hay en Leonardo es un “endiosamiento de la maternidad” (*ibid.*, 104). Así, el Leonardo de Freud deja ver, incluso probablemente más allá de la voluntad consciente del psicoanalista, una zona, una figura, un tiempo y una escena reprimidos en las tradiciones judaica y (sobre todo) cristiana que apenas alcanzará a insinuarse para desaparecer de inmediato bajo el imperio de los “grandes hombres”.

- 6 Si al *Ur-tirano* lo distingue la desmesura pulsional, Freud (2003b [1914], 234 y 237-8) concluye el análisis de la escultura de Miguel Ángel afirmando que éste representa el momento de la cólera dominada por Moisés; la superación de la tentación de la venganza, aunque no del dolor y el desprecio. Si Leonardo es la sublimación hecha hombre, el Moisés de Miguel Ángel es la sublimación hecha escultura. Es sublime y representa la escena de la prohibición de la representación de la divinidad. Jean-Joseph Goux (1979, 13-26) se vale de la distinción kantiana entre lo bello y lo sublime (lo segundo no puede ser contenido en una forma sensible y guarda relación con la ley) para destacar que la satisfacción estética que procede de la escultura es sublime pues está hecha de aniquilación e impotencia. Comprende no tanto un placer positivo cuanto un temor respetuoso frente a la ley que nos resulta inalcanzable. Pero, aunque no hubiera placer positivo, Freud reconoce (2004a [1927], 13; 2004b [1930], 79; 2006c [1939], 182) que la sublimación ofrece una satisfacción e incluso un orgullo que proviene de la renuncia de la pulsión primitiva. La renuncia al placer corporal abre la posibilidad de un goce espiritual, sin por ello exigir necesariamente la aniquilación absoluta de lo sensible.
- 7 Así pues, el artista inmortalizaría en el mármol el instante en que un Moisés sobrehumano, más admirable que el histórico para Freud, vence la pasión en nombre de la misión que se ha encomendado. Goux (1979, 13-26) acierta al afirmar que esta conclusión dista de deberle algo al psicoanálisis. Algo silenciado sucede entonces: ante la mirada airada del inventor del monoteísmo judaico, Freud (2003b [1914], 219) dice sentirse paralizado, como si él mismo, según declara, fuera parte de “esa canalla que no puede mantener ninguna convicción, no tiene fe ni paciencia y se alegra si le devuelven la ilusión de los ídolos”. Y esto es porque sabe que si se respetase la ley que dejó, Moisés no debería ser figurado para no devenir fetiche. No debería mirarlo, pero ganado por la curiosidad (como Leonardo), Freud se permite un único goce: buscar el sentido, llevarlo a concepto (Goux 1979, 13-26).

- 8 En su apasionante lectura de este texto, Goux (*ibid.*) afirma que Freud no llega a descubrir la causa de su emoción porque no comprende acabadamente que en la interdicción de la representación ya no se juega el Edipo griego sino el judío, que inaugura una tradición que se constituye como sistema de exclusión de cada imagen metafísica de la madre, y del que aún no tiene la perspectiva mínima necesaria para elaborarlo. Ésta se verá mejor desarrollada en *Moisés y la religión monoteísta*. El pánico que paraliza a Freud se produce por la comprensión inconsciente del sentido profundo de la transgresión que se produce al materializar una representación vedada. En *Moisés y la religión monoteísta* (Freud 2006c [1939], 109-10) se plantea con claridad que la interdicción de hacer imágenes de Dios implica un triunfo de la idea abstracta sobre la percepción sensorial, y que este proceso es correlativo del pasaje del matriarcado al patriarcado. Sin embargo, como destaca Goux (1979, 13-26), Freud no establece la relación de que la interdicción hebraica de adorar imágenes es la interdicción del incesto con la madre. Esculpir imágenes de los dioses es una forma de adorar la figura materna: así, al menos ante los ojos de Freud, Miguel Ángel y Leonardo forman parte del mismo movimiento herético que activa la *mater-ia* de la memoria inconsciente reprimida por la tradición triunfante. Las escenas están cargadas de ambivalencias y ambigüedades: el Edipo hebreo dominante se despliega en torno a la prohibición de representar, y por ello la cólera de Moisés reenviaría al amor sensual por la madre y a la amenaza de castración blandida contra ese deseo<sup>3</sup>. Pero, además, tal vez Moisés mismo ocupe secretamente en los mitos y en el arte, como puede mostrarlo la perspectiva psicoanalítica, el lugar de una madre. Un conjunto de elementos converge hacia esta hipótesis que permite sospechar la presencia femenina en los orígenes de la moral y la cultura que la narración freudiana reservó en su superficie a los varones. Moisés, el conductor del pueblo judío que Freud reconstruyó como una *condensación*, es quien responde las preguntas primeras acerca de la proveniencia, el sentido y el destino que un niño suele dirigir a quien lo materna (preguntas que fundan la pulsión de investigación que caracterizó a Leonardo<sup>4</sup>). Él es quien los confirma (y los inventa) como "elegidos" fundando su narcisismo y su relativa autonomía grupal. Freud, que había subrayado el lugar clave que ocupan las deidades andróginas en la fantasía de Leonardo, descuida esos signos andróginos del "divino varón" (Freud 2003b [1914], 235), que tal vez fueron prefigurados por el artista. Miguel Ángel, para figurar la reacción del héroe ante la dolorosa sorpresa de ver a su pueblo adorando a un becerro de oro, se independiza, como señala Freud, de la contradictoria literalidad del texto bíblico "por motivos internos" (*ibid.*, 237). En opinión de Freud, esos motivos parecen haber sido un mensaje de reproche, apaciguamiento y homenaje al papa Julio II, quien había querido lograr la unificación de Italia bajo el dominio del papado de modo violento y en la duración de su reinado. Al advertir la infructuosidad de la empresa, el artista coloca a Moisés en el monumento funerario, como compañía del padre, en señal de la paciencia, inhibición y amor que conlleva la empresa cultural. Por su posición y por su función en la escena escultural ideada, el Moisés atrae sobre sí algo femenino-materno. Hay que destacar aquí que se trata del mismo artista que pone en el centro de la cúpula de la Capilla Sixtina a la creación de Eva, y no de Adán, y que en la escena de la creación les pinta el ombligo: indicio inequívoco de la relación con la madre, que activa la memoria inconsciente relegada en la tradición patriarcal victoriosa y que esa imagen dialéctica hace relampaguear. Es el punto insondable de ese sueño pictórico, punto presente en todo sueño y que Freud llama precisamente "ombligo": "Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un ombligo por el que se conecta

con lo no conocido” (Freud 1991 [1900], 132 n.18). Lo no conocido, y aun lo incognoscible, es la proveniencia y el destino, el propio deseo y el deseo del otro, enigmas que nos ligan en primer lugar (aunque no exclusivamente) a la relación con quien materna. Freud no profundiza sistemáticamente este camino, pero deja pistas para avanzar sobre él.

## Las huellas materno-femeninas en la narración del proceso cultural

- 9 Si el asesinato del padre primordial representa el fin del absolutismo viril y el nacimiento de un espacio donde las tensiones comienzan a abordarse verbalmente y a coordinarse las acciones mediante el entendimiento recíproco, en la escena que le sigue a este plausible guión de fantasías inconscientes hay una reivindicación de la capacidad de autolimitación de un hombre superior al promedio, y la reaparición (retorno) más o menos consciente de las deidades femeninas, con sus respectivas cualidades. Correlativamente, la advertencia que se levanta en este segundo momento es contra las hordas fanáticas, alérgicas a la deliberación y la prudencia. Una vez eliminado el tirano, la consagración de la desmesura pasa a estar casi enteramente bajo la órbita de la horda, que, advierte Freud, es capaz de impedir que coagulen los mecanismos de contrapesos intelectuales al imperio de las pulsiones. Lo que distingue al “superhombre” de los comienzos (el que todavía aparece, con ese nombre en 1921 –cf. Freud 2006 [1921], 118–, vinculado a la reflexión sobre dos subsistemas propiamente viriles: la iglesia y el ejército) es la fuerza y el poder sobre otros; lo que cualifica como “superhombres” a Moisés y a Leonardo (también, como veremos, a Prometeo) es, en lenguaje nietzscheano, el dique puesto al “espíritu de la venganza” y la capacidad de crear algo nuevo. Este nuevo conductor se reconoce, ahora freudianamente, por la fuerza y el poder sobre sí mismo; la capacidad de limitar el desborde pulsional y de poner creadoramente esa pulsión educada al servicio de la cultura. Hay entretanto, podríamos decir, recurriendo al lenguaje del joven Nietzsche (1994), una ganancia del “principio de individuación” sobre el éxtasis y la disolución sensual-sensible en el Uno originario. En Freud es claro el límite moral-cultural a la justificación estética de la existencia. Esta barrera cierra el abismo que Walter Benjamin (sobre el cual volveremos más adelante) le reprocha precisamente a Nietzsche haber abierto, desplazando al hombre e impidiendo “la reflexión ponderada” (Benjamin 2006, 311)<sup>5</sup>. Y sin embargo, en esta narración, Freud no recupera consciente y explícitamente los aspectos *materiales* que el “progreso de la espiritualidad” *disuelve en el aire* (a eso alude la sublimación). Con la figura del Moisés de las escrituras en mente llegará a decir que “todos los rasgos con que dotamos al gran hombre son rasgos paternos” (Freud, 2006c [1939], 106).
- 10 Consciente de que el progreso en la espiritualidad se producía al costo de una represión material-pulsional, Freud no apostaba a un extremo de esa dualidad, sino que le preocupaba la inestabilidad del equilibrio de esa balanza, que se inclina demasiado fácilmente hacia el desborde pulsional, o demasiado lenta e imperceptiblemente hacia la ascesis mortificante y mortal. El paradigma de uno de los riesgos señalados por Freud es la violencia sin límites que rige en la horda precultural. Ésta emergería, de modo paradigmático durante el nazismo, a grandes rasgos *sin remordimiento ni culpa en la cultura*, de modo reactivo, y pertrechada con los medios y las prótesis que proveyó la

racionalidad instrumental. La figuración del segundo riesgo, menos tematizado, es la generalización incompatible con la vida del frío desprecio de lo sexual al que lleva la sublimación a Leonardo. Freud ya había advertido ese peligro en la última de las *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, en la que se ve en la situación de reclamar para la vida terrena el derecho a la satisfacción directa de parte de las mociones reprimidas. La *hýbris* puede ser intelectual: llevar muy lejos la arrogancia podría implicar el descuido del animal originario de nuestra naturaleza. La plasticidad de los componentes sexuales hace posible la enajenación de la pulsión sexual de sus genuinas metas, “y si la limitación de la sexualidad se lleva demasiado lejos, no podrá menos que aparejar todos los nocivos resultados de una explotación depredadora” (Freud 1991a [1910], 50). La libido es una energía renovable sólo hasta cierto límite en el coeficiente de su explotación, y no son inimaginables las condiciones de su extinción.

- 11 La clave de ese equilibrio fue puesta de relieve en la interpretación de la saga de Prometeo. En “Sobre la conquista del fuego”, un texto inmediatamente posterior a –y derivado de– *El malestar en la cultura*, Freud (2006a [1932], 173 y sig.) se expulsa sobre la hipótesis de que la precondition para apoderarse del fuego ha sido la renuncia al placer –de tinte homosexual– de extinguirlo mediante el chorro de orina. El modo en que Prometeo transporta el fuego, el carácter de su hazaña (un sacrilegio, un robo, un fraude a los dioses) y el sentido de su castigo, son los elementos claves que sustentan la sospecha psicoanalítica. El núcleo narrativo consiste en que Prometeo, un héroe cultural todavía de naturaleza divina (un titán), acaso originariamente un demiurgo y creador de hombres él mismo, entrega a los mortales el fuego que sustrajo a los dioses. Para lograrlo, lo esconde en un bastón hueco. Freud interpreta ese bastón como un símbolo del pene (que a través de expeler fluidos puede apagar el fuego, literal y metafóricamente). En la saga de Hesíodo, los engañados y perjudicados son los dioses, en favor de los hombres. Y dado que aquellos pueden satisfacer todas sus apetencias (incluso el incesto), Freud descifra en terminología analítica que es la vida pulsional, y más precisamente el ello, el Dios engañado por la abstención de extinguir el fuego. Como castigo por su sacrilegio, Prometeo es atado a una roca, y un buitre le come el hígado cada vez que éste vuelve a crecer. Freud explica que se escoge al hígado como lugar del castigo porque los antiguos lo consideraban la sede de todas las pasiones y apetitos. Lo curioso es por qué la saga trata un beneficio cultural como si fuera un crimen. A Freud le resulta esperable por experiencia que el reclamo prometeico de renunciar a lo pulsional y su imposición provoquen en las masas gobernadas por las pasiones una hostilidad y un placer de agredir que sólo en una fase posterior del desarrollo psíquico se trasponen en sentimiento de culpa.
- 12 El mito complementario en relación con el cual Freud potencia su interpretación de Prometeo es el que cuenta la lucha de Hércules contra la Hidra de Lerna, monstruo acuático que, con sus cabezas que vuelven a crecer una vez cortadas, pone en escena el fenómeno del renacimiento, la renovación pulsional tras la destrucción intentada. Tras una inversión figurativa, Freud interpreta al monstruo como un incendio que debe apagarse con agua; recuerda que Hércules es quien libera a Prometeo y mata al pájaro que le devora el hígado, e interpreta esas hazañas como compensaciones una de la otra. Si Prometeo había prohibido extinguir el fuego, Hércules lo consiente para el caso del incendio que amenaza con un infortunio. Freud asume que el segundo mito parece corresponder a la reacción de una época cultural más tardía frente a la ocasión de la conquista del fuego.

- 13 En esta interpretación, lo materno-femenino permanece otra vez silencioso pero insinuado. Pese a que todos los héroes culturales freudianos se resisten a ser encasillados por la virilidad más tradicional: se acercan o se valen de la homofilia, son todos sensibles creadores, todos saben esperar y gestar lo nuevo. De ellos puede decirse lo mismo que Benjamin (1991, 129) afirma sobre los personajes de Leskow que encarnan la sabiduría, la bondad, el consuelo del mundo: “la imagen de su propia madre los atraviesa a todos”. Como el Leonardo de Freud, esa madre era incapaz de crueldad con hombres y animales. Se negaba a comer a estos últimos porque se sentía su madre o su semejante. Benjamin escribe que en la obra de Leskow el justo adquiere “un fondo maternal” (*ibid.*). Y es precisamente la doble sexualidad de la figura protagónica del relato «Kotin, el alimentador y Platónida», educado durante 12 años por su madre como mujercita, lo que, nos dice Benjamin (*ibid.*, 130), revela el “símbolo del hombre-dios”.
- 14 Que se trata de un problema (el progreso de la desmaterialización anestésica o ascética) y no de dos diferentes se hace patente cuando Benjamin conecta a esos personajes con el tema del dificultoso equilibrio entre sensualidad y espiritualidad. Afirma que esas figuras, a la vez masculinas, maternales y poderosamente terrestres en el arte fabulador de Leskow, son arrancadas del dominio del impulso sexual en la flor de su fuerza, pero que no por eso encarnan un ideal propiamente ascético. Al establecer que “la continencia de estos justos tiene tan poco de privación que llega a convertirse en el polo opuesto elemental de la pasión desenfrenada”, Benjamin (*ibid.*) pone en el horizonte de expectativas cultural la promesa de una *paz dichosa*. Y no sólo podría decirse esto sobre los personajes de Leskow, sino también sobre el propio narrador. Si a la narración (*ibid.*, 132-4) le es propio la coordinación de palabra y gesto, coordinación que se establece y sincroniza especularmente en la relación de un niño con la madre, y, aún más, si el primer narrador verdadero fue y será el contador de cuentos y leyendas que, se nos dice, son la primera fuente de consejos del niño (*ibid.*, 128-9), es lícito concluir que dentro de la figura del narrador condensada por Benjamin a partir de Leskow, Hauff, Poe y Stevenson, entre otros, se vislumbra a *la narradora*. En efecto, Benjamin (*ibid.*, 124) señala que si *Mnemosyne* fue para los griegos la musa de lo épico, es porque el oyente busca por sobre todo conservar lo narrado. No vamos tanto más lejos si afirmamos que, desde una perspectiva psicoanalítica, lo que en definitiva quiere el narrador es conservar la *materia* de su narración: es decir, en definitiva, a la (lengua) madre. También la muerte, a quien el relato le “presta autoridad” (*ibid.*, 121), es, por lo general, en los mitos, una mujer (cf. Freud 2003a [1913]). En los textos freudianos, la mujer-madre aparece muchas veces sin nombre, en los intersticios de las interpretaciones, en alusiones apenas esbozadas, inconscientes, como abonando la hipótesis de la correlación inversa entre la memoria involuntaria y la consciencia. Benjamin (1993; 1991a; 2005, 407-8 [K 8 a, 1; K 8 a, 2; K 9, 1]) toma esta tesis de Freud<sup>6</sup> para explicar lo que encuentra en Proust y en Kafka: que sólo puede asaltar como memoria involuntaria aquello que no fue vivido conscientemente. Los gestos y las marcas establecidas en el vínculo primario de la maternación, cuando el cachorro humano no ha desarrollado aún su consciencia, están destinadas indefectiblemente, al menos en parte significativa, a manifestarse involuntaria e inconscientemente. A ellos debe aplicarse por lo tanto también la escucha flotante o la lectura a contrapelo que enseñaron bajo la premisa de que “la conservación del pasado en la vida anímica es más bien la regla y no una rara excepción” (Freud 2004b [1930], 72), de que “nada de lo que alguna vez aconteció puede darse por perdido para la historia” (Benjamin 1995, 49). Es en el seno de esa tradición donde los detalles, la escoria de la observación, la memoria

involuntaria y la “herencia arcaica” aparecen para acoger este pasado inefable pero activo, del que se tiene, por extraña que suene la expresión, el sentimiento de una difusa certeza indemostrable<sup>7</sup>. Rescatarla del sepultamiento al que la condena la desaparición del aburrimiento y el silencio que coincide con el auge de la industria y el fin del artesanado, parece imposible si con ellos, tal como sostiene Benjamin (1991, 118), se pierde “el don de estar a la escucha”, y “desaparece la comunidad de los que tienen el oído atento”. Pero ¿es casual que en ese mismo momento se produzca el nacimiento del psicoanálisis, una comunidad que hará una ciencia y un arte del oído atento<sup>8</sup>, y que contribuirá a reconocer, elaborar y resguardar del arrasamiento a la frágil “hiedra” de la narración que “trepa” aprisionada en las ruinas de cada *novela* familiar (*ibid.*, 134)?

## Benjamin y el desplazamiento histórico de la narradora

“El decrecimiento de los instintos hostiles y suscitadores de desconfianza –y en eso consistiría, en efecto, nuestro «progreso»– representa tan sólo una de las consecuencias en el decrecimiento general de la *vitalidad* (...) La suavización de nuestras costumbres –ésta es mi tesis, ésta es, si se quiere, mi *innovación*– es una consecuencia de la decadencia”  
(Nietzsche 2007, “Incursiones de un intempestivo”, §37, 119).

- 15 A comienzos de los años treinta, Benjamin aborda la desvalorización de lo carnal y del cuerpo materno, que estaría inscrita en la representación heredada de la “creación espiritual” (Weigel 2014, 460) que llega al lenguaje. El nexo de estas preocupaciones benjaminianas con la lectura de Freud se vuelve más plausible por su contemporaneidad. En efecto, las dataciones hacen verificable una lectura consciente y sistemática por parte de Benjamin de la teoría psicoanalítica de la memoria a mediados de los años treinta, periodo en el que estudia también a Kafka y a Bachofen<sup>9</sup>. La preocupación por el declive del cultivo de la experiencia, vinculado a todas luces con la maternalidad, no autoriza a afirmar que haya en Benjamin una idealización de la maternidad<sup>10</sup> ni una celebración abstracta del principio o el derecho materno. Su aproximación al tema destaca la importancia de la noción de símbolo en Bachofen para llevar a concepto una memoria de lo irracional inaccesible a la palabra, memoria “hetérica” –que, paradójica o freudianamente<sup>11</sup>, depende del olvido para imponerse en el presente– en la que Benjamin sitúa a las criaturas literarias de Kafka (Benjamin 1991a, 153). Pero, de acuerdo a Benjamin, quien en este punto sigue a Engels, Bachofen mistificó el tránsito del matriarcado al patriarcado, en lugar de comprenderlo como consecuencia de cambios históricos en la situación del hombre frente a la mujer (Benjamin 2007, 230-2). Ese esencialismo mistificador le impidió distinguir comunismo y ginecocracia (*ibid.*, 234). De aquí se deriva también que si los sentimientos de Bachofen se inclinan hacia el matriarcado, su consciencia histórica se dirige al patriarcado, cuya forma suprema sería la espiritualidad cristiana. Y el monoteísmo patriarcal supone “la destrucción del materialismo, no la espiritualización o desarrollo

de éste" (Benjamin 2007, 236-7). Especularmente, Benjamin advierte que de la exaltación reactiva o abstracta del mundo del "derecho materno" pueden emerger criaturas sin ley. Evocando las filiaciones entre el renacimiento de Bachofen y el fascismo, Benjamin se interesa especialmente por una tesis de Erich Fromm que denuncia las perturbaciones que en 1934 amenazan la relación entre un niño y su madre. El discípulo herético de Freud detecta que la aspiración al amor materno es reemplazada por la aspiración a proteger a la madre, venerada y situada por encima de todo. A esa madre idealizada ya no le incumbe proteger, sino que necesita que su pureza sea salvaguardada y tutelada. De modo análogo y simultáneo se modifican los símbolos que la representan (país, pueblo, tierra [Benjamin 1991, 120-1] y muerte [2007, 235]). Es plausible que Benjamin haya encontrado inspiración en ese texto de Fromm para transvalorar histórica y críticamente las mistificaciones de Bachofen cuando apunta en el *Libro de los pasajes* que la figura de la madre generosa con que se alude a la naturaleza, tal como la estableció Bachofen para la constitución matriarcal, "ha perdurado por encima de todos los cambios de la historia", pero que se hace "más borrosa en las épocas en que muchas madres, frente al hijo, se convierten en agentes de la clase social que dedica su vida a los intereses comerciales" (Benjamin 2005, 368 [J 75 a]). Así como sucede con la decadencia de la experiencia, es la transformación de las aptitudes "femeninas" a valor de cambio, y no las modificaciones religiosas de la consciencia, lo que parece determinar la transformación histórica de la función materna. Finalmente, y abonando la complejidad de esa imagen ambivalente, Weigel (2014, 467) demuestra que la figura de la madre también se asocia en Benjamin al encierro en el clan como variante moderna del gueto. El impulso de perderse en las calles y buscar una prostituta se debía a su necesidad de escapar del dominio de su madre y conquistar el "saber de lo otro" (*ibid.*, 468)<sup>12</sup>. De aquí que, en Bachofen, Benjamin encuentre palabras para decir que las figuras femeninas emergen de un mundo primitivo, cenagoso, pagano, exuberante, sin reglas, voluptuoso, *anterior a la ley y a la prohibición del incesto* (*ibid.*, 464). Más allá de las reflexiones escritas por Benjamin, no obstante, el episodio de la búsqueda de una prostituta no podría excluir la posibilidad de la interpretación freudiana derivada de sus reflexiones sobre la degradación de la vida amorosa, que llevaría a suponer en Benjamin la idealización inconsciente de la *imago* materna monopolizando la pulsión erótica tierna, en contraposición de la cual se canalizaría la corriente sensual de la libido (con sus componentes perversos) sobre un objeto necesariamente degradado (Freud 1999a [1912], 179).

- 16 Lejos de las mistificaciones simbólicas, y con voluntad expresa de realizar un estudio sistemático de Freud desde 1935<sup>13</sup>, para Benjamin (1991, 115), el agotamiento del arte de narrar y la pérdida de la experiencia transmisible no es una manifestación de la decadencia general o un fenómeno moderno (como para Nietzsche), una lógica autónoma unidireccional e indetenible que gobernaría el proceso de cultura (como parece en ocasiones ser para Freud), sino de un efecto secundario de fuerzas productivas históricas seculares que desplazaron a la narración del ámbito del habla. Es el surgimiento de una nueva forma de comunicación, afirmada en la información, lo que amenaza a la épica y a la narración hasta llevarlas a la crisis: "La escasez en que ha caído el arte de narrar se explica por el papel decisivo jugado por la difusión de la información" (*ibid.*, 117). A diferencia de la subsunción de la conversación al intercambio masivo de datos, Leskow sobresale, pues, en la tradición de Heródoto: narra con sequedad, sin agotar el sentido, sin explicar, sin reducir las

- sobredeterminaciones de lo comunicado (*ibid.*, 117-8). Así, recoge y compone narraciones capaces de conservar por milenios un poder *germinativo*, que necesita del aburrimiento (que nuestra época combate con furia y compulsivamente) para activarse (*ibid.*, 118). Como quien materna, el narrador acoge en su seno el huevo de la experiencia y transmite enigmas que se convierten en el motor de toda pasión cognoscitiva.
- 17 En *El narrador*, la figura en filigrana de lo materno-femenino se adivina asociada a la forma artesanal de la comunicación que, para Leskow, constituye la narración (*ibid.*, 119), a diferencia del arte liberal (y la industria), hegemonizados por los *hombres*, que caracteriza otras creaciones lingüísticas. La artesanía dialógica porta tradicionalmente la marca femenina, más a menudo como estigma que como valor. No puede ser fortuito que Benjamin se pregunte si el “material” con el que el narrador tiene una relación artesanal no es en el fondo “la vida humana”, y “[s]i su tarea no consiste, precisamente, en elaborar las materias primas de la experiencia, la propia y la ajena, de forma sólida, útil y única” (*ibid.*, 134). La metáfora de la maternación se dibuja a cada paso. Los parsimoniosos juegos verbales y paraverbales de la experiencia transmitida alrededor del fuego y la comida no sucumben con facilidad al imperativo de que el tiempo es dinero. La propagación de la lógica de la mercancía y las exigencias tácticas y estratégicas de una comunicación eficaz en tiempos de guerra (todo lo que hace a la *performance* de la virilidad tradicional) obligaban a la experiencia a retroceder a trincheras mínimas.
- 18 En medio de un paisaje brutal, Benjamin deja ver a través de su análisis de Leskow que el desencantamiento del mundo traía consigo el estrechamiento del mundo del diálogo: los relatos más cercanos a lo sobrenatural muestran que el alejamiento de la fantasía y la mística puede definirse también como un proceso histórico de enmudecimiento de la (madre) naturaleza y del diálogo con ella. De manera opuesta al presente desértico que describe como propio, Benjamin (*ibid.*, 123) se maravilla de que en el relato “La alejandrita”, de Leskow, sobre una piedra profética, sea difícil distinguir si el trasfondo del mundo narrado es religioso o profano, y de que el mundo del narrador no pueda caracterizarse de modo unívoco. En cambio, bajo el signo de la información y la mercancía el mundo ya no habla con el hombre, y el humano ya no se cree “en consonancia con la naturaleza” (*ibid.*, 123). También leyendo a Kafka aparece la obsesión benjaminiana por el estrechamiento histórico de la experiencia y del espectro de los interlocutores posibles. Es significativo a este respecto que Benjamin (1991a) observe la similitud de los animales kafkianos con los hombres y destaque que la importancia que Kafka daba a los gestos y los ademanes le permitía extrañarse del mito de la excluyente centralidad de lo humano.
- 19 A juicio de Benjamin (1991), la extinción de los narradores, en quienes la totalidad de la experiencia *participa* del lenguaje –Weigel (2014, 423) apunta que, literalmente, *mit-sprechen*, participar, es “hablar con”–, se produce correlativamente al auge de la novela. Ésta se ocupa pomposamente de la eternidad y del “sentido de la vida”, mientras que la narración lega una “moraleja de la historia” (Benjamin 1991, 126). La novela arde y vive durante el tiempo en que dura la lectura, y luego muere, mientras que la narración permanece viva, se transmite, se aloja en y respira con/en nosotros. Si el que escucha una historia está en compañía del narrador, quien lee está a solas: devora, “consume y destruye el material como el fuego los leños en la chimenea” (*ibid.*). “La *materia* que nutre el ardiente interés del lector –insiste Benjamin– es una *materia seca*” (*ibid.*, 127,

cursivas nuestras), que le provee un calor externo y ajeno. En cambio, “[e]l narrador es el hombre que permite que las suaves llamas de su narración consuman por completo la mecha de su vida” (*ibid.*, 134). Es su propia materia sintiente lo que arde consigo y lo consume y consuma. Como afirma Benjamin (1991a, 149) a partir del análisis de Kafka, al hombre contemporáneo su cuerpo “se le escurre y le es hostil”. El cuerpo, reprimido, se convierte en *otredad* y en *amo*: en “el país extranjero más olvidado” [*die vergessenste Fremde*] (como aparece en Weigel [1999, 207])<sup>14</sup>, “tierra extranjera interior” [*inneres Ausland*] (Freud 2006b [1933], 53), para utilizar la célebre sentencia freudiana.

- 20 La pérdida de la experiencia y el declive de la narración, el enmudecimiento de los seres y los materiales del mundo, se ilustra en el análisis benjaminiano con esa metáfora repetida, con variaciones significativas, y cuyo lugar simbólico resulta sugerente en nuestro recorrido hilado por el eclipse del *mater*-ialismo. En *El narrador*, también por la vía del recurso al simbolismo inconsciente, se nos comunica que la *mater*-ia que era ámbito y hogar del narrador (ya veremos los nexos etimológicos e inconscientes de la madera/materia con la madre), y que albergaba un mundo de la vida polifónico, se convierte en instrumento y recurso del lector-consumidor en una atmósfera de silencio mortal. Este proceso, que incumbe al destino de la lengua madre, tiene profundas relaciones con la ética. Benjamin (1991, 130) escribe que en la obra de Leskow “[l]a jerarquía del mundo de las criaturas, encabezada por los justos, desciende escalonadamente hasta alcanzar el abismo de lo inanimado”. Hay una relación entre la estética y la justicia, o entre la anestesia y la injusticia, que retoma el tema del enmudecimiento de la naturaleza. “La voz de la naturaleza” es la voz de las criaturas, para las que hay oídos en el mundo del narrador. Esto se cuenta en la historia titulada precisamente “La voz de la naturaleza”. El relato de Leskow, recuperado por Benjamin (1991, 130-1), ofrece otros indicios de la presencia de lo materno que se extinguen junto a la narración. Allí, el reconocimiento de un músico del regimiento de cazadores se abre paso, como la memoria inconsciente, a través del cuerno de caza que materializa “la voz de la naturaleza” y vence la resistencia del olvido del huésped del pequeño funcionario Filipp Filippowitch (cuyo nombre evoca a las brujas, portavoces de un musical e inescrutable mundo animado). Éste, que ha reconocido a su anfitrión antes de invitarlo a su casa, con el propósito de su auto-revelación teatral, no quiere darse a conocer a través de la voz de su conciencia, sino que, transfigurado, hace sonar el instrumento referido, que le acerca su mujer. Tras el sonido del cuerno, el mariscal hospedado reconoce a Filipp Filippowitch como un “hermano” (*ibid.*, 131), y recuerda el pasado que tienen en común. Benjamin pone el foco en la puerilidad y el humor que encierra la historia, y por ello recurre a una cita directa que pone de manifiesto la insignificancia y la ridiculez del protagonista, que apela a métodos solemnes y altisonantes para lograr reconocimiento por parte de una vieja “autoridad”. Cita en la que, por otro lado, se deja saber que “pasado el tiempo” el inspectorcillo había llegado “a juntar lo suficiente como para instalarse en una bonita *casa de madera*” (*ibid.*, cursivas nuestras).
- 21 No obstante sus notas de comedia, la narración excede lo jocoso. La investigación de Reik (1995) acerca del *shofar*, de la relación de ese instrumento y reliquia del padre-tótem con la culpa primordial, ilumina un mensaje ominoso, un tópico judaico a medias inconsciente (que aquí no podemos más que señalar), vehiculizado por la escena del cuerno de bronce tras la apariencia ridícula del pequeño funcionario. Por otro lado, el detalle de la *casa de madera* también se corre de la atmósfera de lo ridículo. Ésta ocupa en la interpretación benjaminiana un lugar simbólico antagónico de los “leños en la

chimenea” (Benjamin 1991, 126), de la “materia seca” (*ibid.*, 127) alimentando, con una muerte de la que se lee, el fuego que calienta la vida helada del lector. En la casa de madera, y por intercesión de la mujer, se deja hablar y se hace oír a la voz de la naturaleza, la cual, según la hipótesis de Benjamin, será luego silenciada y convertida en recurso. La relación simbólica de la madera y la casa de madera con lo materno-femenino es señalada expresamente por Freud (1991b [1916-1917], 142) en su exposición más detallada sobre el simbolismo onírico: el psicoanalista afirma que ciertos materiales suelen ser representaciones de la mujer, y entre ellos menciona en primer lugar a la “madera”, y luego al “papel”, y por derivación a objetos hechos con ellos: libros, mesas. Luego, presta especial atención al simbolismo de la casa (*ibid.*, 145-6) y su relación con la metáfora popular de lo femenino (los saledizos “de donde sostenerse”, por referencia al busto, y por lo mismo “tener mucha *madera* en el frente”, pero también la “habitación” tomando en el sueño el lugar del útero, o las “puertas y portales” [*ibid.*, 142] como símbolo de la abertura genital). Y, finalmente, se dirige Freud (*ibid.*, 146) a la etimología: “Nuestra palabra alemana «Holz» {madera} parece venir del mismo origen que la griega ὕλη, que significa material, materia prima. [...] Ahora bien, *materia* deriva de *mater*, madre. El material en que algo consiste es, por así decir, su parte materna. En el uso simbólico de madera por mujer, madre, sobrevive, por tanto, esta antigua concepción”. Luego de haberse negado a considerar digno de análisis el “sentimiento oceánico” de “ser-Uno con el Todo” en la parte primera de *El malestar en la cultura* (o de considerarlo, contra lo que todo indica, una reformulación de la necesidad de protección *por el padre*) Freud (2004b [1930], 73) asegura en el tercer segmento que, en la historia cultural del dominio técnico de la naturaleza, algunos de cuyos logros hasta “los cuentos de hadas respetarían por inalcanzables [...], la vivienda [es] un sustituto del seno materno, esa primera morada, siempre añorada probablemente, en la que uno estuvo seguro y se sentía tan bien” (*ibid.*, 90). Y aquí es imperioso volver a las implicaciones éticas de la transición entre la *mater*-ia que da alojo y voz a las criaturas, y la *materia seca* que con su muerte calienta una *vida helada*. En la atmósfera del narrador, lo inanimado no ha enmudecido aún junto a las criaturas no humanas. Los personajes de Leskow, atravesados por la figura de la madre, se acercan a quien narra con la certeza de que el derecho a su voz les será concedido: “El justo es el portavoz de la criatura, y a la vez, su encarnación suprema. Adquiere con Lesskow [sic] un fondo maternal, que a veces se crece hasta lo mítico (con lo que hace peligrar la pureza de lo fantástico)” (Benjamin 1991, 130). La naturaleza como *todo viviente* no se ha convertido aún en un mecanismo, o en un banco contable de recursos: en materia muerta. La fantasía narrativa resiste al mito de la creación que se ha vuelto realidad histórica. Con una sutileza que, nos parece, lleva al pensador a la fragilidad, Benjamin encuentra en Leskow los destellos agonizantes del negativo de algunos supuestos propios de la concepción mecanicista de la materia que la filosofía no abandonará con facilidad: que fuera del mundo de interacciones humanas nadie ni nada se comunica, que a excepción del hombre nada tiene dignidad, sino sólo extensión y precio. Es significativo que tampoco la relación de la lengua-madre con la ética escape a las reflexiones freudianas. Éstas ponen de relieve un rasgo peculiar de la moral de los “justos”: luego de un desliz del habla, observa Freud (1991b [1916-1917], 60), suelen producirse desfiguraciones compensatorias debido a una singular precaución ética que se sigue con escrupulosidad: “[en la compensación] parece cumplir un papel decisivo la consideración por el oyente, no vaya a creer este que al que habla le resulta indiferente el modo en que trata la lengua materna”<sup>15</sup>. Como si en ese respeto reverencial se cifrara

el reconocimiento inconsciente de las fuentes de una sensibilidad universal que está vedado lesionar.

- 22 Benjamin culmina su nostálgica profecía comparando al narrador con el sabio, porque ambos pueden recurrir a la experiencia de toda una vida. Acogida entre la cavidad de los paréntesis, Benjamin (1991, 134) agrega con ecos maternos –por supuesto que aludiendo, de modo consciente, a la experiencia de otros que el narrador conoce de oídas y que es capaz de apropiarse–, que se trata de “una vida que no sólo incorpora la propia experiencia, sino, en no pequeña medida, también la ajena”. Así, el narrador se identifica metafóricamente con un cuerpo gestante en la incubación de la materia de la experiencia, y es considerado capaz de convertir a la experiencia en algo susceptible de ser enseñado y aprendido.

## En lo perdido crece la salvación

- 23 Freud y Benjamin perciben la contradicción relativa entre Ley y sensibilidad, entre moral y estética. Y ambos la vuelven reflexiva a la luz de una de sus manifestaciones paradigmáticas en nuestra cultura: la figura mosaica. Ésta preside una tradición construida sobre el mito del *pánico*: miedo emanado de una ley paralizante; sublime mandato enaltecido e incumplible, y por ello inevitablemente culpabilizante. El pánico se proyecta como prohibición anti-*mater*-ialista desde el episodio del monte Sinaí, pero con él reverbera la experiencia de otra disposición afectiva que Freud y Benjamin, a contrapelo de la ortodoxia, no forzaron al desalojo. La escultura que a Freud le resulta seductoramente intimidante es descrita por él mismo como un “Moisés con cabeza de Pan” (2003b [1914], 219). Ese dios vinculado a la música y pastor de rebaño, cuyos resabios maternos ya hemos puntualizado, se condensa con el conductor egipcio y continuador del monoteísmo como arquetipo de lo sublime<sup>16</sup>. La cristalización dogmática de la imagen mosaica, tanto como el arrebató y la instrumentalización nacionalsocialista de la mística del “líder” y el “pueblo”, reprimen los rasgos musicales y materno-femeninos que fueron puestos de relieve por formas de interpretar como la del psicoanálisis o la de Benjamin.
- 24 Nuestro recorrido sugiere que es en la experiencia primaria de plenitud en/con otro que se inscribe como memoria *hetérica* con los cuidados y en las seducciones de la maternación, en esa reminiscencia materna<sup>17</sup>, y no en la más tardía añoranza paterna, donde debe rastrearse la fuente de una religiosidad no necesariamente antagónica con la estética (como cultivo de la sensibilidad), aunque potencialmente enfrentada a la ley cultural. Desde allí se proyecta, mistificado, ese “sentimiento oceánico” que Freud (2004b [1930], 65-6) se resiste a analizar en su deconstrucción de la religiosidad, pese a que, como reconoce en una nota al pie agregada en 1931 a *El malestar en la cultura* (cf. Freud 2004b [1930], 66 n.2), su amigo Romain Rolland se lo había referido, y le había dedicado a ese sentimiento una elaboración poética. La resistencia de Freud (2006 [1921], 113) a integrar al análisis esta dimensión es sorprendente si se recuerda que él se había negado a admitir que el “instinto gregario” fuera indescomponible. Es cierto –admite– que, desde el nacimiento, el individuo se siente incompleto cuando está solo. Pero la angustia del niño que ha sido dejado solo no se calma ante la presencia de cualquier extraño: “se dirige a la madre, y después a otras personas familiares; es la expresión de una añoranza incumplida, con la cual el niño no atina a hacer otra cosa que mudarla en angustia”. Esto torna más claro por qué para Freud los vínculos

libidinosos no se aflojan por la angustia frente al peligro, si no que, por el contrario, es a causa de la extinción de los lazos libidinosos que tiene lugar la angustia pánica. Tal vez sólo los prejuicios patriarcales le dificultan a Freud generalizar a todos los humanos y llevar hasta las últimas consecuencias una genealogía del sentimiento religioso que integre adecuadamente la relevancia del estrato preedípico de una ligazón primaria con la madre a la que se toma por arquetipo, tanto como al estrato posterior derivado del complejo de Edipo, que enaltece al padre, pues ambos, como Freud (2006b [1933], 44 n. 61, 79-80 y 85) reconoce, dejan una huella psíquica pendiente que jamás será superada suficientemente. Desoído en su aparecer inconsciente, mistificado o expresado literariamente como sentimiento oceánico, algo de él se haría oír en los alaridos marciales como “sentido de la Tierra”.

- 25 Benjamin (2005, 397 [K 2, 2]), por su parte, sabe que su búsqueda se dirige a ese pasado onírico pendiente: “[l]o que encuentra el niño (y el hombre en un vago recuerdo) en los viejos pliegues del vestido en los que se metía al aferrarse a la falda de la madre: eso es lo que han de contener estas páginas”. Así entendida, esa experiencia fundamental propicia una posición abierta a lo olvidado, es decir, al otro (a la memoria hetérica), puesto que “[l]o olvidado no es nunca algo exclusivamente individual” (Benjamin 1991a, 154), y de ese modo se distancia del modelo silencioso y mortífero de aquel “superhombre” al que “no le hace falta amar a ningún otro” (Freud 2006 [1921], 118). En su intervención sobre la educación después de Auschwitz, Adorno comienza recomendando volver a la intuición freudiana de que la civilización engendra anticivilización y la refuerza progresivamente. Y aunque más adelante dedica un espacio clave de su trabajo a la frialdad, i.e., a la incapacidad de amar, a la incapacidad para identificarse con otro, como “la condición psicológica más importante para que pudiera ocurrir algo como Auschwitz” (Adorno 1998, 89), no establece explícitamente una relación entre ese fenómeno y la idea freudiana de la que él mismo parte, que podría entenderse como la anestesia, la helada indiferencia como saldo del proceso de esta cultura.
- 26 La incompreensión de esta dimensión silenciada obtura lo nuevo y paraliza el reconocimiento de un haz de problemas que exigen el trabajo de la negatividad. Benjamin (1991, 125) considera al desplazamiento de “lo músico de la narración” un efecto secundario de fuerzas productivas históricas seculares. Con éste, se produce todo un cambio en la tensa relación entre la moral y las pasiones. Con la consciencia de que lo reprimido retorna, Benjamin profundiza la exégesis de la prohibición mosaica para ponerla en conexión con la crítica de las turbas de su época, sincronizadas por tambores de guerra y discursos embaucadores. Sostiene que el ‘No harás ninguna imagen’ no vale solamente como defensa contra la idolatría, sino que advierte también sobre la imposibilidad de una traducción directa de la moral a la estética, y por ello, podríamos decir con otro de sus términos, contra la estetización de la moral y la política. Por ello, “[e]l arte no puede admitir verse promovido en sus obras a director de conciencia” (Benjamin 2006, 314), y el contenido de verdad de una obra debe encontrarse “en el despliegue crítico de sus comentarios”, incluyendo “referencias morales sólo de un modo sumamente mediado” (*ibid.*). Quizá sea una intervención sumamente mediada la que intenta Freud a través de la figura de Moisés, siguiendo primero una enigmática memoria inconsciente cuando escribe sobre la escultura, y luego una comprensión más clara sobre el núcleo a interpretar veinte años después. Casi al mismo tiempo y por separado, Goux (1979) y Steiner (2013) llegaron a la conclusión de que hay una estructura religiosa en la locura nazi que se apoderó de

Europa: la revancha anti-prometeica contra los inventores y adoradores de un Dios en el que se cifra un ideal debilitante. Steiner (2013, 48-9 y 52) se interroga reflexivamente sobre ese resentimiento dirigido contra la ley culpabilizante, y también hace notar la resonancia de ese núcleo metafísico y metapsicológico en su interpretación de *Moisés y Aarón*, obra en la que Schönberg parecía mirar no sólo 1933 sino las proyecciones siniestras de esa fecha (Steiner 2003, 149-61). Goux (1979, 44-54) va más lejos que Steiner al suponer que, embarcado en la guerra religiosa, Hitler actúa como un hermano celoso y delirante que envidia la preservación identitaria que encarnan los judíos, les disputa el lugar de "pueblo elegido" y, reactivamente, proyecta la alianza judaica con Dios sobre el pueblo germano. La sugerente hipótesis del psicoanalista es que *Moisés y la religión monoteísta* es la intervención de Freud en la locura de Hitler. Si el odio hacia los judíos emana de su convicción de ser elegidos, Freud se esforzaría en erradicar esa pretensión para suprimir la causa inconsciente del odio. Así se comprende por qué, leyendo *Años de perro*, Steiner (2003, 131) escribía: "Nos asalta la sospecha, cimentada por varios quilates de fineza histórica, de que el nazismo sacó del judaísmo el dogma de la 'raza escogida' y de un nacionalismo milenario y mesiánico".

- 27 El silenciamiento de lo materno-femenino que hemos puntualizado como parte de la represión *excedente* (Marcuse 1985, 48 y 50) en nuestra cultura interesa a la luz de la apuesta hermenéutica de Goux aún más, porque el antisemitismo y la misoginia tienen puntos de equivalencia en lo inconsciente. En una nota al pie del ensayo sobre Leonardo que para los tiempos de *Moisés y la religión monoteísta* dejará de ser marginal, Freud (1999 [1910], 89 n.6) afirma que una de las raíces del antisemitismo es la vigencia de una fantasía infantil que supone que las niñas no tienen pene porque les ha sido cortado al manifestar demasiado nítidamente su interés por él, dado que la circuncisión se hace equivaler en lo inconsciente a la castración. El varón que piensa esto tiembla por su virilidad y al mismo tiempo desprecia a las desdichadas criaturas que en su opinión ya han sido castigadas. La hipótesis se refuerza si se tiene en cuenta que es la madre la que transmite la judeidad, el vector de la "enfermedad" contra la que se levantan las hordas hitlerianas<sup>18</sup>.
- 28 Es preciso traspasar la resistencia que condena al amordazamiento, o propicia su expresión carente de mediaciones, a esa parte de la sensibilidad que en las fantasías y los mitos se ligó a menudo a las figuras maternas y femeninas. Si los límites abstractos ponen diques al desborde pulsional despojado de remordimientos, el rescate de aquellas voces equilibra con una ampliación de la sensibilidad el avance de la implacable ley formal que, bajo la engañosa apariencia del "progreso en la espiritualidad", nos convierte irremediabilmente en tiranos, en máquinas o en pecadores. Acaso algo de lo hasta aquí desarrollado pueda contribuir en la línea del desmontaje de los fundamentos teológico-políticos que se alzan sobre el sepulcro de la narración, de la experiencia, de la lengua materna.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. 1998. “Educación después de Auschwitz”. En *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Trad. Jacobo Muñoz, 79-92. Madrid: Ediciones Morata.
- Benjamin, Walter. 1991. “El narrador”. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Trad. Roberto Blatt, 111-34. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 1991a. “Franz Kafka”. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Trad. Roberto Blatt, 135-61. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 1995. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzun Robles. Santiago de Chile: LOM.
- Benjamin, Walter. 2005. *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidoro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter. 2006. “El origen del Trauerspiel alemán”. En *Obras, libro I / vol. 1*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, 217-459. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2007. “Johann Jakob Bachofen”. En *Obras, libro II / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, 222-37. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. 2008. *El narrador*. Trad. Pablo Oyarzun Robles. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Benjamin, Walter. 2009. “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”. En *Obras, libro II / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez, 9-40. Madrid: Abada.
- Costa, Albert, Alice Foucart, Sayuri Hayakawa, Melina Aparici, Jose Apesteguia, Joy Heafner y Boaz Keysar. 2014. “Your Morals Depend on Language”. *PLoS ONE* 9(4). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0094842>
- Elías, Norbert. 1987. *El proceso de la civilización*. Trad. Ramón García Cotarelo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Trad. V. Hendel y L. S. Touza. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Freud, Sigmund. 1991 [1900]. *La interpretación de los sueños*. En *Obras Completas, Tomos IV y V*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1991a [1910]. “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”. En *Obras Completas, Tomo XI*. Trad. José Luis Etcheverry, 1-52. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1991b [1916-1917]. “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)”. En *Obras Completas, Tomo XV*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1992 [1914]. “Acerca del *fausse reconnaissance* («*déjà raconté*») en el curso del trabajo psicoanalítico”. En *Obras Completas, Tomo XIII*. Trad. José Luis Etcheverry, 203-212. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1994. *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, Sigmund. 1999 [1910]. "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci". En *Obras Completas*, Tomo XI. Trad. José Luis Etcheverry, 53-127. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1999a [1912]. "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II)". En *Obras Completas*, Tomo XI. Trad. José Luis Etcheverry, 169-84. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2003 [1908]. "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna". En *Obras Completas*, Tomo IX. Trad. José Luis Etcheverry, 159-81. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2003a [1913]. "El motivo de la elección del cofre". En *Obras Completas*, Tomo XII. Trad. José Luis Etcheverry, 303-17. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2003b [1914]. "El Moisés de Miguel Ángel". En *Obras Completas*, Tomo XIII. Trad. José Luis Etcheverry, 213-41. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2004 [1912-1913]. "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos". En *Obras Completas*, Tomo XIII. Trad. José Luis Etcheverry, 1-164. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2004a [1927]. "El porvenir de una ilusión". En *Obras Completas*, Tomo XXI. Trad. José Luis Etcheverry, 1-55. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2004b [1930]. "El malestar en la cultura". En *Obras Completas*, Tomo XXI. Trad. José Luis Etcheverry, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2006 [1921]. "Psicología de las masas y análisis del yo". En *Obras Completas*, Tomo XVIII. Trad. José Luis Etcheverry, 63-135. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2006a [1932]. "Sobre la conquista del fuego". En *Obras Completas*, Tomo XXII. Trad. José Luis Etcheverry, 169-78. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2006b [1933]. "Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis y otras obras". En *Obras Completas*, Tomo XXII. Trad. José Luis Etcheverry, 1-168. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 2006c [1939]. "Moisés y la religión monoteísta". En *Obras Completas*, Tomo XXIII. Trad. José Luis Etcheverry, 1-208. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goux, Jean-Joseph. 1979. *Gli iconoclasti. Marx, Freud e il Monoteismo*. Trad. G. Castaldi, S. Ferro, E. Gardhenghi y A. Musso. Padova: Marsilio Editori.
- Levi, Primo. 2015. *Si esto es un hombre*. Trad. Pilar Gómez Bedate. Buenos Aires: Ariel.
- Marcuse, Herbert. 1985. *Eros y civilización*. Trad. J. García Ponce. Buenos Aires: Ariel.
- Muraro, Luisa. 1994. *El orden simbólico de la madre*. Trad. Beatriz Albertini. Madrid: Horas y Horas.
- Nietzsche, Friedrich. 1994. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. 2007. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Reik, Theodor. 1995. "El Shofar (el cuerno del carnero)". En *El ritual. Estudio psicoanalítico de los ritos religiosos*. Trad. G. Rosso, 269-440. Buenos Aires: Acme-Agalma.
- Rozitchner, León. 2008. "La mater del materialismo histórico. (De la ensoñación materna al espectro paterno)". Tomado de <http://www.rosa-blindada.info/b2-img/LeonRozitchnerLamaterdelmaterialismohistorico.pdf>
- Rozitchner, León. 2011. *Materialismo ensoñado. Ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Said, Edward. 2006. *Freud y los no europeos*. Trad. O. De Miguel. Barcelona: Global Rythm Press.
- Steiner, George. 2003. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Trad. M. Ultorio, T. Fernández Aúz y B. Eguibar. Barcelona: Gedisa.
- Steiner, George. 2013. *En el castillo de Barbazul. Aproximación a un Nuevo concepto de cultura*. Trad. A. L. Budo. Barcelona: Gedisa.
- Vargas, Mariela Silvana. 2017. “Lenguaje, dolor y musicalidad en *La teta asustada*: Una lectura desde Walter Benjamin”. *Hispania*, 100(3), 431-8.
- Weigel, Sigrid. 1999. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Trad. José Amícola. Buenos Aires: Paidós.
- Weigel, Sigrid. 2014. “Eros”. En *Conceptos de Walter Benjamin*, Michael Opitz y Erdmut Wizisla (eds.), 417-78. Buenos Aires: Las cuarenta.

## NOTAS

1. Debido a una necesidad interna del problema abordado aquí secuencialmente en la obra de Freud, indicaremos entre paréntesis cuadrados la fecha de la primera publicación de cada trabajo del psicoanalista, además de colocar la fecha de edición entre paréntesis. Se trata de una excepción: con los otros autores, precisar el orden cronológico de las obras no resulta indispensable.
2. No pensamos en una esencia ahistórica o un principio abstracto cuando hablamos de “función materna”, sino en disposiciones, prácticas y valores naturalizados como resultado de largo plazo de la evolución y la historia de la especie, cuya contingencia histórica-consciente no destierra de modo directo la eficacia inconsciente de su interiorización. En la imagen dialéctica de esa función podría residir también la música en la que se incube la promesa de un más allá de la angustia y el duelo. Dedicaremos a este aspecto específico de la relación del proceso de la cultura con la música un futuro trabajo.
3. En efecto, así lo interpretan Goux (1979, 13-26) y Rozitchner (2008).
4. Como Freud (1999 [1910], 73) repite en el texto sobre Leonardo, en su tercer año de vida los niños inauguran su investigación sexual infantil, y “desde ese acto de incredulidad data su autonomía personal”. Esta duda se vuelve arquetípica para todo el trabajo del pensar en torno a problemas.
5. El vínculo de este proceso con la des-mater-ialización es facilitado por el propio Benjamin (2007, 234) quien recuerda que Bachofen asocia las fuerzas dionisiacas al principio femenino.
6. Weigel (1999, 185-212) reconoce que Benjamin puede colocarse en un claro plano de afinidad con Freud en su elaboración de una teoría de la memoria.
7. La autocomprensión metodológica de Benjamin (2005, 463 [N 2, 6]) explicará en sus caracteres principales el trabajo freudiano que, como el *traperero* del lenguaje, busca el secreto de las cosas en la escoria de la observación. Compárese con las palabras de Freud (1991b [1916-1917], 24): “El psicoanálisis, eso es verdad, no puede gloriarse de no haberse dedicado nunca a pequeñeces. Al contrario, su material de observación lo constituyen por lo común aquellos sucesos inaparentes que las otras ciencias arrojan al costado por demasiado ínfimos, por así decir la escoria del mundo de los fenómenos. Pero, ¿no confunden ustedes en su crítica la grandiosidad de los fenómenos con lo llamativo de sus indicios?”.
8. Cuanto más olvidado de sí mismo está el escucha, opina Benjamin (1991, 118), “tanto más profundamente se impregna su memoria de lo oído”. ¿Y no es ésta una forma adecuada de definir a la escucha analítica flotante?

9. Sigrid Weigel (1999, 197) sostiene: “Mi tesis, por consiguiente, consiste en que entre los primeros esbozos (entre 1927 y 1929), cuando la lectura de Freud era menos consciente y sistemática, y la segunda importante fase de trabajo en el proyecto de los Pasajes (entre 1939 y 1940) habría habido una lectura más intensiva de la obra de Freud”.
10. Conviene recordar que en el convoluto “p” del *Libro de los Pasajes* (Benjamin 2005, 810 [p 2 a, 1]) se toma nota de la denuncia que hace Claire Démar bajo la idea de que una mujer no puede ser libre si está obligada a maternar.
11. Benjamin piensa la “deformación” como forma que adoptan las cosas en el olvido “bajo la luz del psicoanálisis” (Weigel 2014, 464).
12. Leyendo a Baudelaire, Benjamin (2005, 368 [J 75 a]) opone “[e]l más allá de la elección, que predomina entre la madre y el niño” al “más acá de la elección, que predomina entre la prostituta y su pareja”.
13. Weigel (1999, 196) documenta indicaciones de una lectura de Freud en una época estudiantil, y escribe que “[t]ambién en 1935 Benjamin escribe a Adorno que se propone abordar el estudio de Freud [...], como si no fuera consciente de cuánto le deben sus ideas a la teoría freudiana”.
14. La expresión pertenece a Benjamin (1991a, 155): “Y dado que nuestros cuerpos, el propio cuerpo, son la otredad olvidada [*die vergessenste Fremde*], se entiende que Kafka llamara «el animal» a la tos que surgía de su interior.” Otra traducción vierte al castellano el mismo pasaje de este modo: “Dado que la extrañeza más olvidada [*die vergessenste Fremde*] es nuestro propio cuerpo, se entiende que Kafka llamara normalmente «el animal» a la tos que surgía en su interior” (Benjamin 2009, 33).
15. La asociación entre materia-madre, ética, casa-hogar y lengua madre, que configura toda una constelación, se confirma por otra vía que resulta convergente. En su ensayo sobre Kafka, George Steiner (2003, 146) retoma una confesión del escritor en su propio diario, en la que atribuye a la alienación de su idioma, y a la mediación del alemán y su mitología cristiana, la distancia emocional con su madre: “«Ayer se me ocurrió que tal vez yo no hubiera querido nunca a mi madre como se merecía, y como hubiera podido quererla, porque el idioma alemán me lo impedía. [...] para los judíos *Mutter* es algo netamente alemán, inconscientemente encierra, junto con el esplendor cristiano, la frialdad cristiana [...]»”. Y el autor de *Lenguaje y silencio* agrega, aludiendo al nombre del último relato de Kafka, que por mucho que quisiera refugiarse en su “construcción”, “Kafka estaba dentro de la lengua alemana como un viajero en un hotel: una de sus imágenes clave. La casa de las palabras – dice Steiner (2003, 146), acaso aludiendo a la heideggeriana “morada del ser”– no era ciertamente la suya”. La clarividencia de Kafka y de Benjamin permite enhebrar los prolegómenos del horror, y hasta parece sentir la experiencia del “dolor de hogar” (*Heim-weh*), con la cual Primo Levi (2015, 58-9) describirá poco después a la “humanidad doliente”, llena de “palabras y recuerdos”, del “barracón de madera” de la enfermería del *Lager*. Por otro lado, en estudios recientes acerca de variables intervinientes en los procesos de toma de decisiones se han detectado indicios de que la lengua materna (ésta puede configurarse con recursos provenientes de más de un idioma) está más fuertemente asociada con la configuración de la estructura de la sensibilidad, y que una débil interiorización de otra lengua se asocia a un mayor utilitarismo al momento de resolver dilemas éticos (cf. Costa et. al. 2014).
16. Esta fusión de deidades es congruente con la tesis de Theodor Reik (1995) acerca de los orígenes de la música en el judaísmo vinculados a Moisés.
17. Como hemos dicho, nos referimos a una función simbólica que (con las excepciones relativas de la gestación y el amamantamiento) puede ser ejercida por cualquier adulto, y que se asocia a prácticas de cuidados primarios como la higiene, la alimentación, el consuelo, la protección, la ternura (al respecto, cf. Muraro 1994).
18. La hipótesis podría encontrar nuevos elementos en la investigación de Silvia Federici (2010, 243 y 247) sobre la persecución de las mujeres (“brujas”) desde la edad media, a quienes se

acusaba de complicidad y tratos íntimos con el demonio y de comer niños, algunas de las mismas acusaciones que sufr(ir)ían los judíos.

---

## RESÚMENES

En este trabajo presentamos una reflexión sobre la dinámica cultural concebida por Freud como el "progreso de la espiritualidad" a costa de una renuncia pulsional. Contraponemos la concepción autonomizada de este devenir *des-mater*-ializante en Freud con la interpretación crítico-política de sus causas que sugiere Benjamin, fundamental, aunque no exclusivamente, en *El narrador*. La lectura de Freud pone de relieve los indicios maternos-femeninos (cumpliendo una indispensable labor erótico-cultural) a medias reconocidos por el psicoanalista en los grandes hombres de la cultura, que él reconstruye como teórico y "narrador". Luego, volvemos al conflicto entre intelecto y pasiones desde la singular perspectiva benjaminiana. Ésta reconoce y cuestiona los elementos históricos que apuntalan los rasgos anti-*mater*-ialistas del proceso cultural, por la vía de dar voz, como proponemos en otro plano del análisis, a la función materna que, como denominador común de la libido freudiana y la experiencia benjaminiana, habita y hace posible el mundo del narrador.

In this work we present a reflection on the cultural dynamics conceived by Freud as the "progress of spirituality" at the cost of an instinctual renunciation. We oppose the autonomized conception of this dematerializing becoming in Freud with the critical-political interpretation of its causes suggested by Benjamin, fundamental, though not exclusively, in *The Storyteller*. The reading of Freud highlights the maternal-feminine indications (fulfilling an indispensable erotic-cultural work) half recognized by the psychoanalyst in the great men of culture that he reconstructs as theorist and "storyteller". Then we return to the conflict between intellect and passions from the singular Benjaminian perspective. It recognizes and questions the historical elements that sustain the anti-materialist features of the cultural process, giving voice, as we propose in another plane of analysis, to the "maternal function" that, as a common denominator to the Freudian libido and the Benjaminian experience, inhabits and makes possible the world of the storyteller.

## ÍNDICE

**Keywords:** Materialism, Experience, Unconscious, Drives, Culture

**Palabras claves:** Materialismo, Experiencia, Inconsciente, Pulsiones, Cultura

## AUTOR

LEANDRO DRIVET

Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Email: leandrodrivet@gmail.com leandro.drivet@uner.edu.ar