

Hacia una Poética de la Observación

Towards the Poetics of Observation

FEDERICO JOSÉ XAMIST

*Facultad de Filosofía
Universidad de Atenas. Grecia
xamist@gmail.com*

RESUMEN • El presente ensayo se propone situar la categoría de «modernidad» en un contexto más amplio que el de un movimiento estético o el de un período histórico, y reconducirla hacia una descripción de la experiencia actual del tiempo, determinada por los modos de vida que se han venido generando en la gran ciudad. De aquí se desprende la particularidad del tiempo urbano entendido como actualidad y la determinación del observar como quehacer derivado de la vida en la ciudad. Con este objeto, se lleva a cabo una lectura comparada de la teoría sociológica de Georg Simmel, la poética sugerida por Baudelaire en sus escritos sobre arte, y el relato de Edgar Allan Poe, «El hombre de la multitud».

Palabras clave: poética, observación, individuo, modernidad, salvación.

ABSTRACT • The present essay aims to locate the category of the «modernity» in a wider context, beyond that of an aesthetic movement or historical period. The purpose is to drive it towards a description of the current experience of time, determined by the way of life developed in the big city. From this point, it is possible to understand urban time as a specific feature of the experience of the present time. Moreover, it is also possible to understand observation as an action derived from life in the city. With this subject, we present a comparative study of Georg Simmel's sociological theory, the poetics suggested by Baudelaire in his writings on art and Edgar Allan Poe's short story «The Man in the Crowd».

Keywords: poetics, observation, individual subject, modernity, salvation.

Por esto la poética es algo propio del ingenioso o del exaltado, pues el primero es un buen modelador, y el segundo sale de sí muy fácilmente.

Aristóteles, *Poética*

Terminé por despreocuparme de lo que ocurría adentro y me absorbí en la contemplación de la escena exterior.

E. A. Poe, «El hombre de la multitud»

I

Hace unos días me encontraba tomando cerveza en la terraza de un bar ubicado en una de las calles más congestionadas de Santiago de Chile. El flujo de la locomoción colectiva hacía muy difícil sostener la conversación que en ese momento animaba mi espíritu y el de mis contertulios, conversación comenzada unas horas antes en la sala de reuniones del Centro de Estudios Públicos bajo el rótulo de «conferencia». Ante la expresión de desasosiego que comenzaba a insinuarse en nuestros rostros a causa del ruido, el conferenciante —cuyo nombre en el bar se había mudado por el de «flaco Murillo»— observó: «imaginen que se trata del Océano Pacífico». Comparada con la elegante sala estucada del Centro de Estudios Públicos, la congestión visual de Providencia esquina La Concepción bien podía parecer una miseria; igualmente la ruidosa terraza del bar, al lado de aquel idóneo espacio donde poco antes discurría en paz nuestro pensamiento. Sin embargo, el apuro de la situación sometía todos los argumentos a un ejercicio extremo de concentración y relajó, una tensión, como si en lugar de pensar abstractamente nos encontráramos respirando, tanto por parte de quien escuchaba, invitado a satisfacer sus vacíos auditivos con la imagen de un abrupto y desierto litoral, como por parte de quien hablaba, obligado a hilvanar el ritmo de su frase con el ritmo de un oleaje de motores.

Hablamos, ciertamente, del Santiago «urbano», donde se saturan todas las relaciones espaciales y sociales. Hablamos del «centro», al que se llega después de una larga peregrinación que puede comenzar en las comunas relativamente próximas —para un individuo que se desplaza a pie—, comunas que presentan cierta condición rural en tanto que carecen de la densidad homogénea característica de las grandes urbes. El centro deshabitado de los domingos, que a la vuelta de una esquina sorprende con la súbita aparición de su multitud, de su delirio. Para las comunas más alejadas ni siquiera existe la posibilidad de una continuidad sensorial a lo largo del tránsito al centro, dada por la escala del viandante e imprescindible para que exista propiamente un espacio urbano, sino una suerte de *Deus ex machina* en el Paseo Ahumada. En este sentido, la condición santiaguina de gran urbe se ve incrementada y paradójicamente reducida a un pequeño sector. Reducida, pues el resto de la ciudad no funciona como su continuidad rítmica en la alternancia de impresiones y relaciones; incrementada, dado que en esa selecta zona

ocurre todo lo que debería pasar en el resto de lo que llamamos «ciudad»: cierto grado de perversión en las relaciones ausentes en la gran periferia que es Santiago, aun cuando en la periferia «real» se dé la vida más marginal, más sórdida, en perfecta consonancia con la marginalidad y sordidez propia de las zonas más pudientes. En ambos sectores no existe urbanidad porque, además de carecer de densidad, se han anulado las relaciones, para dar lugar a los monólogos de las clases sociales.

La vida social capitalina, caracterizada por su tradicional esoterismo y discreción, se ha visto permanentemente amenazada por el cambio de escala que se opera entre los recintos privados y la calle. Podemos encontrar una justificación a este desajuste de escalas, a esta ausencia de mediación, en las características de la vida social capitalina de la colonia, bastante reservada en comparación con otros centros urbanos de la época, a causa de las constantes amenazas de ataques aborígenes. Sin embargo, sea éste el motivo o intervengan otros fenómenos a lo largo de su desarrollo, esta complicada situación de frontera que caracteriza la urbanidad santiaguina permanece sedimentada y otorga rasgos propios a sus procesos de modernidad, particularmente conflictiva. Ahora bien, como pretendemos justificar en este ensayo, la conflictividad no es un mal sino una condición de toda modernidad, en tanto que fenómeno espiritual manifiesto en la lucha con sus propias producciones materiales, lucha en la que se juegan y establecen los valores comunes de una sociedad. En este sentido, aun cuando siempre se haya caracterizado por dar lugar a una sociedad más bien cerrada, Santiago podría constituirse en paradigma, pues incluso en ciudades eminentemente abiertas y cosmopolitas la modernidad se ha presentado como una amenaza para las relaciones sociales. Partiendo de su peculiar manera de mostrar la vida urbana al modo de la ausencia, instalados en su reducida y tensa urbanidad, quisiéramos dejar la ciudad de Santiago como escenario del tema de este ensayo, a saber, la situación fronteriza y expectante que plantea toda modernidad a la condición del individuo.

II

Georg Simmel, a finales del siglo XIX, se ocupó de describir la conflictiva situación en la que se encuentra la individualidad —principal conquista de la primera modernidad— respecto a la aparición inmediata de las grandes urbes, como consecuencia de los procesos de industrialización, fenómeno asociado a su vez al desarrollo de la razón moderna. Al comienzo de su ensayo *Las grandes urbes y la vida del espíritu*, el autor alemán advierte que:

los más profundos problemas de la vida moderna manan de la pretensión del individuo de conservar la autonomía y peculiaridad de su existencia frente a la prepotencia de la sociedad, de lo históricamente heredado, de la cultura externa y de la técnica de la vida [...] (2001: 375).

Según el autor germano, una de las aptitudes psicológicas más importantes para desenvolverse en la gran urbe —escenario privilegiado de la modernidad— es la capacidad de rearticular a cada momento el caudal de impresiones que se suceden en un período de tiempo muy reducido; incluso, vista como un dato positivo, la gran ciudad favorece la transformación que debe operarse permanentemente en el individuo:

En tanto que la gran urbe crea precisamente estas condiciones psicológicas (a cada paso por la calle, con el *tempo* y las multiplicidades de la vida económica profesional, social), produce ya en los fundamentos sensoriales de la vida anímica, en el *quantum* de consciencia que ésta nos exige a causa de nuestra organización como seres de la diferencia, una profunda oposición frente a la pequeña ciudad y la vida del campo, con el ritmo de su imagen senso-espiritual de la vida que fluye más lenta, más habitual y más regular (2001: 376-7).

Como puntualiza Simmel más adelante, ha sido gracias a la gran ciudad que el «ser de la diferencia» —el individuo— ha conquistado su libertad, disminuida o definitivamente eliminada por sistemas sociales de pequeña escala, cuya principal característica consiste en anular la diferenciación para asegurar la cohesión del grupo:

La vida de la pequeña ciudad, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, ponía al individuo particular barreras al movimiento y relaciones hacia el exterior, a la autonomía y a la diferenciación hacia el interior, bajo las cuales el hombre moderno no podría respirar (2001: 388).

Padecería el síndrome «Bovary» —como en nuestros días se padece el síndrome de «Ulises»—, podría decir un psicólogo afecto a la literatura. Sin embargo, en la gran ciudad el individuo se ve atentado por la multitud, no sólo de impresiones, sino también de personajes con actividades especializadas que terminan homologándose en el valor neutro de un salario, es decir, de una economía monetaria incapaz de valorar particularidades. En este sentido, la gran ciudad termina convirtiéndose en un auténtico espejismo, dado que engulle toda individualidad en una atmósfera anodina e indiferenciada, apenas tolerada por un grupo de funcionarios nada dispuesto al más mínimo incidente o cambio. De aquí que, como señala Simmel, las condiciones «favorables» de la gran ciudad —un tamaño y un anonimato que permite al individuo desplazarse libremente— sean causa y efecto de la ganancia y pérdida del paraíso conquistado, pues ofrece infinitas posibilidades que, a pesar de su aparente prodigalidad, deben ceñirse a la más estricta puntualidad y al cumplimiento de estrechas obligaciones para no caer en la absoluta anomia.

El desarrollo de la racionalidad es otro contradictorio fenómeno del individuo que busca conservar su autonomía en la gran ciudad. La racionalidad es la única posibilidad de acuñar una «cifra» de la experiencia ante la marea de estímulos, y se desarrolla como una herramienta para que el individuo pueda darse «cuenta» de lo que pasa, pero también estatuye los órdenes que muchas veces restringen esa experiencia; para mantener el

«orden», la razón termina aceptando sólo los datos del entendimiento y rechaza cualquier información sentimental, ambigua, dinámica o incierta. El único fenómeno anímico tolerado por la gran ciudad, apunta Simmel, es la indolencia que, como aquellas condiciones favorables para el desarrollo de la vida urbana, constituye una causa-efecto del apogeo y deterioro de la vida en la gran ciudad. La indolencia, dice Simmel:

es la consecuencia de aquellos estímulos nerviosos que se mudan rápidamente y que se apiñan rápidamente en sus opuestos, a partir de los cuales también nos parece que procede el crecimiento de la intelectualidad urbanita, por cuyo motivo hombres estúpidos y de antemano muertos espiritualmente no acostumbran a ser precisamente indolentes (2001: 382).

En cuanto causa, la indolencia corresponde a la coloración anímica que favorece el desarrollo de una intelectualidad propicia para la vida espiritual, en tanto que «grado cero» de la afectividad; pero, por otro lado, Simmel aclara que a su vez la indolencia es el efecto producido en el individuo por una racionalidad restringida a las ecuaciones de la economía monetaria:

La esencia de la indolencia es el embotamiento frente a las diferencias de las cosas, no en el sentido de que no sean percibidas, como sucede en el caso del imbécil, sino de modo que la significación y el valor de las diferencias de las cosas y, con ello, las cosas mismas, son sentidas como nulas (2001: 383).

La economía monetaria remite todo al valor neutro de la moneda, que termina imponiéndose como valor absoluto y como la más importante relación entre las cosas. La indolencia que puede despertar una visita al supermercado, por ejemplo, pasa por la incapacidad de percibir el auténtico valor de la infinidad de «cosas» que se presentan a los sentidos, neutralizadas en cuanto «mercancía», pero, a su vez, esa misma indolencia es síntoma de un rechazo al valor neutro establecido por el dinero en favor del «valor» que quiere ser informado por los sentidos. La indolencia de algunos individuos a la hora de hacer la compra no consiste, de ningún modo, en pura mala voluntad; antes bien, gracias a esta indolencia «los nervios descubren su última posibilidad de ajustarse a los contenidos y a la forma de vida de la gran ciudad en el hecho de negarse a reaccionar frente a ella» (2001: 384). Por otro lado, la negación del valor establecido de las cosas —de su valor lógico— es la base de la ironía y un abono para la producción de las situaciones más jocosas.

III

En el relato «El hombre de la multitud» de Edgar Allan Poe podemos apreciar una estampa de la indolencia propia de la gran ciudad y sus consecuencias en el establecimiento de las relaciones sociales. En este «cuadro» —como le llamara Baudelaire— presentado por un

«observador» —por darle algún nombre, pues no llegamos a saber nada de su biografía—, vemos transitar una serie de espectros que sólo se diferencian por su atuendo, dato que a su vez sólo informa acerca de una determinada posición social; después de una larga, minuciosa y aséptica descripción de la multitud, al caer la noche, el observador se lanza tras la larga y aparentemente inútil peripecia de uno de los personajes observados —otra versión de este «cuadro» perfectamente podría ser la «lluvia» de caballeros con sombrero de hongo, todos el mismo pero visto desde diversos puntos de vista, que llenan el plano de una pintura de Magritte. Por cierto, durante toda la persecución, llovía. Este último dato no es menor, si consideramos que nuestro observador se encuentra en estado de «convalecencia» de algún tipo de enfermedad, posiblemente mortal, y que salir convaliente a la calle mientras llueve conlleva el riesgo de una recaída. Sin embargo, esta osadía supone también la cura de otra grave enfermedad relacionada con el olvido:

aunque la rapidez con que aquel mundo pasaba delante de la ventana me impedía lanzar más de una ojeada a cada rostro, me pareció que, en mi singular disposición de ánimo, era capaz de leer la historia de muchos años en el intervalo de una mirada (1972: 251).

Detrás de una de estas miradas, sin ninguna razón más que una extraña fascinación, el observador se precipita sin saber muy bien lo que buscaba.

Durante la persecución, el relato lo único que ofrece es una secuencia de planos de un mismo personaje que camina por la ciudad; en ningún momento se manifiesta otra intención que el mero deambular o cualquier otro dato que informe sobre algún estado de ánimo, salvo la indicación ambigua del estado de convalecencia. Por el contrario, lo que contemplamos es un pensamiento atmosférico, por llamarlo de algún modo, un pensamiento rezumado por las cosas de la ciudad, como palabras-gotas que apenas insinúan la presencia de una realidad viviente. Un escenario: «Este viejo —me dije por fin— representa el arquetipo y el genio del profundo crimen». Se niega a estar solo. «Es el hombre de la multitud» (1972: 256). Entre ambos se ha generado una extraña tensión afectiva: después de haberse sentido mortalmente atraído por aquel viandante, el observador parece sentir una profunda antipatía por él. Aquí termina el relato de Poe.

Como señala Simmel en el mismo ensayo que hemos citado, la antipatía es una de las formas básicas de socialización en la gran ciudad. La indolencia de los individuos que habitan las grandes urbes da lugar a este tipo de «relación», pues la antipatía es un fenómeno mucho más complejo que la simple indiferencia, del mismo modo que muchas veces la condescendencia presente en los pequeños grupos de amigos no es más que una fachada del más cruel menosprecio; por el contrario, «La antipatía provoca las distancias y desviaciones sin las que no podría ser llevado a cabo este tipo de vida [urbana]» (2001: 386). Sin estas distancias y desviaciones se anula la tensión propia del espacio de juego al que estamos consignados en virtud de la palabra, espacio que preserva una auténtica posibilidad de ad-miración u ob-servación, pues a la vez que separa, coliga. En este

espacio se da la posibilidad de una interpretación, no sólo de los abundantes datos que percibimos, sino también de nuestro propio «papel» ante los otros. Del mismo modo que un viñedo contemplado desde un tren en marcha contra el fondo homogéneo del campo, la racionalidad urbanita funciona como una cuadrícula que al pasar, de pronto, se encuentra con un objeto en uno de sus cuadros —un tractor percibido como una mancha roja—, que en el intervalo de una mirada da pie para largo rato de contemplación concentrada del paisaje circundante al tratar de asociar la mancha roja con alguno de los vectores del pensamiento. Entonces la gran ciudad, además de asegurar cierto anonimato imprescindible para que nuestra interpretación sea posible, provee al individuo de infinitos malentendidos que le permiten percibir cada vez lo que le rodea y percibirse a sí mismo como lo que es: «el ser de la diferencia».

El relato de Poe pone en evidencia la «situación del observador»: en la medida que el «protagonista» quiere «ver» algo se construye una distancia que recorre inquisitivamente, pero en la cual termina por perder su rol protagónico. ¿Pues quién es «el hombre de la multitud»? ¿el observador o el observado, el «actor» o el «espectador»? ¿Quién se niega a estar solo?

IV

Esta confusión entre causa y efecto, esta perversidad de la ciudad y la razón moderna constituyen un gran problema, sobre todo a la hora de pensar en la salvación personal y en la educación de los hijos, por lo que ciertos individuos huyen hacia pequeñas y reconfortables ciudades satélite construidas para todos los gustos y bolsillos, como círculos en torno al «infierno» (Santiago de Chile constituye un paradigma de este fenómeno, cuyas políticas habitacionales de los últimos cincuenta años ha propiciado). Lo que desconocen estos renegados individuos que huyen es que en toda soledad habita un demonio llamado Asmodeo o «demonio del mediodía». Los más valientes —los que no renuncian a su degradada condición urbana—, sin embargo, saben que la soledad salvífica sólo puede ser alcanzada en el meollo de una multitud. Estos «creyentes» experimentan una auténtica devoción por la gran ciudad, pues la consideran un vivo retrato de la condición humana y en ella se sumergen en busca de algo semejante a lo anhelado por una vida monástica. Una «correspondencia» diría Baudelaire, parafraseando a los místicos, para quien:

Eso que los hombres llaman amor es bien pequeño, bien restringido y bien débil comparado a esta inefable orgía, a esta santa prostitución del alma que se da toda entera —poesía y caridad— a lo imprevisto que se le muestra, a lo desconocido que pasa [...] (1991: 44).

Según el poeta francés multitud y soledad son las dos caras de una misma moneda: «Multitud, soledad: términos iguales y convertibles para el poeta activo y fecundo. Quien no sepa poblar su soledad tampoco sabrá estar solo en medio de una multitud atareada» (1991: 43).

En *El pintor de la vida moderna*, Baudelaire se propone describir con lujo de detalles la personalidad del «observador» y el tipo de actividades a las que se avoca. En su tentativa de captar el talante de este espíritu inquieto, Baudelaire lo denomina «el artista», «el hombre de mundo», «el hombre de las multitudes», «el niño», «el dandy», «el *flâneur*»... el especialista; el que comprende el mundo en todas sus posibilidades; el que estando en lo exterior se siente como en casa; un lente dotado de conciencia; una infancia recobrada. Un ser capaz de sumergirse en la modernidad —la gran ciudad—, en «este elemento transitorio, fugitivo, cuyas metamorfosis son tan frecuentes [...]» (2004: 92); un ser también dispuesto a transformarse durante el acto de observar; un individuo que, para conquistar su libertad, camina por la calle irisándose en el medioambiente urbano. Un ser, en definitiva, que ve, pero que a través de su mirar también es visto:

Así él va, corre, busca. ¿Qué busca? Sin duda alguna, este hombre, tal y como lo he presentado, este solitario dotado de una imaginación activa, siempre viajando a través del «gran desierto de hombres», tiene un fin más elevado que el de un simple *flâneur*, un fin más general, distinto del placer fugitivo de la circunstancia. Busca ese algo que se nos permitirá llamar la «modernidad»; porque no hay una palabra mejor para expresar la idea en cuestión. Se trata, para él, de extraer de la moda lo que ésta puede contener de poético en lo histórico, de obtener lo eterno de lo transitorio (2004: 91).

Con toda la ambigüedad que comporta el concepto de «modernidad» en Baudelaire —o quizá gracias a esta ambigüedad— debemos entender este concepto como una manera de concebir la experiencia del tiempo. La «modernidad» no se limita sólo a designar aquello que tiene el carácter de lo «nuevo», sino que se refiere más bien a la puntualidad de toda experiencia en el decurso histórico, experiencia que ha originado la manera de pensar que se da en la ciudad. En la Atenas del período clásico, cuando esta ciudad representaba el paradigma de lo que hoy podríamos llamar «cosmopolitismo», se presentó un conflicto semejante al de la racionalidad urbanita, asociado al problema del conocimiento. Ante la cosmovisión del «mito», se origina lo que hoy denominamos pensamiento «científico», «epistemología» o «conocimiento por experiencia». El contraste entre un conocimiento válido por la tradición y otro que constituye en sí mismo una explicación de su validez, genera una tensión entre lo que los griegos denominaban la *dóxa* y el *logos*. La *dóxa* está relacionada a un conocimiento no mediado, una opinión carente de *téchne* —sabiduría teórica pero en estrecha relación con la experiencia—, a diferencia del *logos*, que exigía un saber-hacer determinado, y que en el caso de los asuntos de la vida urbana —la «política» o la vida de la palabra— encontraba su especialista en la figura del *rétor*. El *rétor* tenía que estar preparado para responder a la eventualidad de una conversación en la vía pública; por esta razón, no se podía limitar a repetir una tradición heredada, sino que además debía ser capaz de hacerse cargo de su propia experiencia del

momento. Este hombre, capaz de articular un discurso apropiado para la circunstancia, se aproxima bastante al «observador» descrito por Baudelaire, quien no sólo permite que entre pasivamente en su interior la cambiante información del exterior, sino que con ella es capaz de producir «otra» cosa:

Cuando el Sr. G., al despertar, abre los ojos y ve el sol escandaloso asaltando los cristales de una ventana, se dice con remordimiento, con pesar: «¡Qué orden imperioso!, ¡qué fanfarria de luz! ¡Desde hace ya muchas horas, luz en todas partes!, ¡luz malgastada por mi sueño! ¡Cuántas cosas «iluminadas» habría podido yo ver y no he visto!». ¡Y se va! y mira correr el río de la vitalidad, tan majestuoso y tan brillante. Admira la belleza eterna y la asombrosa armonía de la vida en las capitales, armonía tan providencialmente conservada en el tumulto de la libertad humana [...] todo eso entra confusamente en él; y tras pocos minutos, el poema que de ello resulta estará virtualmente compuesto (2004: 88).

Como observa Walter Benjamin, en este proceso descrito por Baudelaire, el mismo observador se ve sometido a un cambio que le afecta profundamente, y denomina a esta estética transformadora una estética del *shock* (1972). La manera de configurar el material de la realidad en el poema debe producir el mismo impacto que generó en el poeta una determinada experiencia, debe producir una *kathársis*, si aceptamos el préstamo de la tragedia clásica que describe muchos aspectos de la vida urbana ateniense. Sin embargo, el shock como recurso derivado de la experiencia de la gran ciudad tiene un objetivo determinado: entre la infinidad de datos de los que disponen los sentidos se lleva a cabo una elección —como en la imagen vista en el viñedo desde el tren— que permite organizar en torno a un determinado elemento visual o alguna situación fugaz la totalidad de la experiencia; como señala Benjamin, estas «modernidades» o momentos escogidos y articulados en la configuración de un poema son momentos de una «consumación», de la realización de mucho tiempo conservado en la memoria, y ha sido conceptualmente fijado por Baudelaire en el término *correspondance*, íntimamente relacionado al sentido de la «belleza moderna» (1972: 154).

Entre la infinidad de episodios que vive un individuo en una ciudad y la experiencia global del tiempo —expresada en aquello que denominamos «cultura»—, se genera una fractura que, como explica Simmel, ha sido el origen de los más profundos problemas de la vida moderna. En su ensayo *La aventura*, el autor germano plantea el mismo problema de esta relación no sólo como un síntoma de la modernidad, sino como un rasgo propio de la experiencia humana en general:

Todo fragmento de nuestro hacer o de nuestra experiencia es portador de una doble significación: si por un lado gira en torno a su propio centro y conlleva tanta anchura y profundidad, tanto placer y tanto sufrimiento como le confiera su vivencia inmediata, por otro es, simultáneamente, parte de un decurso vital, no sólo un todo circunscrito en sí mismo, sino también miembro de un organismo global (2002: 17).

Esta separación entre un momento puntual y la totalidad de la vida, según Simmel, es lo que otorga a una vivencia el nombre de «aventura». Sin embargo, la aventura es algo «diferente», tanto respecto al episodio aislado como respecto a una idea general de la vida; pues una aventura no llega a ser tal si no se produce una «configuración» que establezca una relación entre aquel episodio y el conjunto de vivencias homogéneas que constituyen la totalidad de una vida, es decir, hasta que dicho episodio no entre en el curso vital reconduciéndolo y transformando la vida de quien lo padece:

Entre el azar y la necesidad, entre el dato fragmentario y externo y el significado homogéneo de la vida desarrollada a partir de su propio interior se verifica un proceso eterno en nosotros, y las grandes formas en las que configuramos los contenidos de la vida son las síntesis, los antagonismos o los compromisos de esos dos aspectos básicos. La aventura es una de ellas (2002: 23).

Como en el fragmento citado al comienzo de este ensayo, Simmel plantea aquí el problema de la relación entre la experiencia propia de un individuo respecto a una determinada cultura material, pero lo presenta ya no como una necesidad de autoafirmación sino como una necesidad de reconocimiento, de cierto grado de presencia objetiva. La necesidad de configurar la experiencia no determina sólo una de tantas posibilidades de un sujeto aislado; antes bien, demuestra que para tener efectivamente «esa» experiencia y no otra, el individuo ha de otorgarle cierto grado de objetividad, «esa» experiencia ha de tener el carácter de algo «comunicado». El proceso de configuración que da origen a una aventura se caracteriza por cierta capacidad poética, por llamarla de algún modo, por cierta disposición histriónica, incluso por cierto grado de exageración (pienso en el momento de contar una anécdota, que sin constituir propiamente una «ficción», depende de este tipo de recursos para que resulte más o menos atractiva), proceso que a su vez depende dramáticamente de la existencia de algún tipo de vínculo social. Simmel puntualiza que este proceso, además de reconocerse en la aventura, puede ser observado en muchas otras instancias de la vida social, que van desde el erotismo hasta la ética, desde la obra de arte hasta la religión, y cuyo rasgo fundamental —que constituye el valor de cambio entre cada una de ellas— consiste en que se trata de diversas «formas» del «experimentar» (2004: 33).¹ Y estas «formas» son la única posibilidad de que exista aquello que denominamos «vida social»; aquello que para Sören Kierkegaard constituye los «estadios» de la vida y que según Simmel plantea la opción de considerar la vida misma como una aventura.

¹ Destacado en el original. Respecto a este concepto, resulta interesante la relación que establece Benjamin entre la «experiencia» (*Erfahrung*) y la «experiencia vivida» (*Erlebnis*), en el trabajo antes citado.

V

En la extensa zona que se denomina Santiago de Chile (como en muchas otras ciudades) hay habitantes que jamás han alcanzado la conciencia de «su» propia modernidad, ese permanente cambio de estadio entre lo privado y lo público propio de las grandes urbes, que en una ciudad como Santiago se hace especialmente patente, dado que junto a su condición metropolitana conserva intacta su impronta rural, clasista y recelosa. Ese paso o paseo, esa constante metamorfosis, es, por lo menos como quisiéramos plantearlo en esta ocasión, propiamente lo que constituye la experiencia de la «modernidad», un cambio eminentemente estético, no sólo porque depende de una escala que permita una efectiva recepción de impresiones sino además por operar una transformación en la manera misma de percibir y, por tanto, de concebir las relaciones. Santiago, así pues, en su mentada conflictividad de relaciones espaciales y sociales, no puede ser considerada una ciudad «mala» o «fea» (las ciudades «bonitas» sólo existen en las fotografías digitales de los turistas); más bien habría que plantarse debidamente en el transcurso de su propia modernidad y desde aquí asincoparse al ritmo de sus transformaciones. Sólo así encontraremos el nuevo extremo de su belleza, donde Santiago limita con Atenas, Roma, París...

Como hemos visto, tanto para Simmel como para Baudelaire, una gran posibilidad tiene el hombre de salvarse a sí mismo en la gran ciudad. Igual que Abraham, el individuo —¿el poeta?— ha de emprender un largo viaje por «aquel desierto de hombres» en busca de algo —¿la palabra?. Como señala el autor francés, no se trata de satisfacer el «placer fugitivo de la circunstancia», sino de encontrar una especie de ecuación entre lo eterno y lo transitorio, una «aventura» podría apuntarnos Simmel, algo que «no se deja leer» como insiste Poe al principio y al final de su relato, algo *deinós* —una realidad que le supera pero por la cual se siente fatalmente atraído— replicaría Sófocles desde la Magna Grecia. Se trata de cierta «relación expectante», diríamos nosotros y, por darle un nombre desde Santiago de Chile, la llamaríamos «observación», en tanto que prestar atención a lo que se tiene delante.

REFERENCIAS

- Baudelaire, Charles. (2004). *El pintor de la vida moderna*. Trad. de Alcira Saavedra. Valencia: C.O.A.A.T.
- . (1991). *El Spleen de París*. Trad. de José Francés. Madrid: Júcar.
- Benjamin, Walter. (1972). Sobre algunos temas de Baudelaire. En *Iluminaciones II. Baudelaire*. Madrid: Taurus.
- Poe, Edgar Allan. (1972). El hombre de la multitud. En Julio Cortázar (selecc. y trad.), *Cuentos I*. Madrid: Alianza.
- Simmel, Georg. (2001). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En Salvador Mas (selecc. y trad.), *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península.
- . (2002). La aventura. En Gustau Muñoz y Salvador Mas (selecc. y trad.), *Sobre la aventura*. Barcelona: Península.

Recepción: marzo de 2008
Aceptación: agosto de 2008