



La crítica del joven Benjamin al concepto kantiano de experiencia

José Miguel Sanabria Arévalo

Dirigido por: Wilson Ricardo Herrera Romero



UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS
PREGRADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ, 2022



Recuperado de: <https://conversacionsobrehistoria.info/2020/10/04/walter-benjamin-i-una-vida-de-frustraciones-y-un-legado-de-esperanzas/>

Si vivi vicissent qui morte vicerunt
Cicerón

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	4
Introducción	6
§I. La causa y teleología de la crítica benjaminiana: un «rango superior» de la experiencia frente a su «precaria» noción kantiana	13
<u>A.</u> La causa primaria y los fines generales de la crítica benjaminiana	13
<u>B.</u> La «precaria» noción de experiencia kantiana y la propuesta de un «rango superior» de la misma.....	26
§II. La experiencia «neutral» benjaminiana: una propuesta coherente con su filosofía del lenguaje.....	45
<u>A.</u> La experiencia «neutral»: un concepto desarrollado en <i>Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos</i> (1916).....	45
<u>B.</u> La filosofía benjaminiana del lenguaje y <i>La tarea del traductor</i> (1923): la «neutralidad» del «lenguaje puro»	59
Conclusión.....	65
Bibliografía	69

Agradecimientos

Quisiera comenzar por agradecer a mi director de tesis Wilson Ricardo Herrera Romero. Fue un director formidable del que me permito resaltar algunas cualidades: paciente; atento; y muy cordial y caluroso pese a sus exigencias. Mi encuentro con Wilson fue fundamental para mi desarrollo como filósofo. Fue con él con quien vi mi primer curso en el núcleo profesional y desde entonces su influencia en mi formación nunca cesó. Por otro lado, no vaciló nunca en aceptar el viraje de mi tesis hacia Walter Benjamin, pese a que originalmente la temática estaba lejos, muy lejos, de estar relacionada con este autor. Alegremente fue este un pensador que Wilson conocía muy bien y creo que fue una afortunada coincidencia haber cambiado tan intempestivamente de perspectivas. Nunca preví tampoco hacer una tesis contra el filósofo que el profesor Herrera tan juiciosamente me enseñó: Immanuel Kant.

Me gustaría también agradecer a otros profesores de la Escuela de Ciencias Humanas (ECH) de la Universidad del Rosario. En primer lugar quisiera resaltar la labor de la profesora Amalia Boyer. La profesora Boyer, a quien aún le debo un trabajo sobre Spinoza, me llevó a caminos de la filosofía frente a los que nunca pensé tener sensibilidades. Por ejemplo, la estética y su relación con la política fueron escenarios inhóspitos para mí que ella, tal vez mejor que nadie, me enseñó a conocer. Descubrí facetas personales y de mi pensamiento que no creo haber conocido jamás sin su apoyo.

Igualmente quisiera agradecer al profesor Carlos Cardona. Curiosamente, aunque nunca me dictó clases ligadas (al menos frontalmente) con aspectos metafísicos, me enseñó los principios morales sobre los que estructuré mi actitud frente a la filosofía: paciencia; rigor; disciplina y humildad. Por otro lado, los profesores Carlos Patarroyo y Leonardo Ordoñez no sólo fueron destacados docentes en los asuntos de mi interés filosófico, sino que siempre, sin falta, me dieron la mano para todo tipo de asuntos administrativos. No creo que hubiese llegado a este punto de la carrera sin sus ayudas, particularmente durante mi estancia en Europa. Igualmente el profesor Jorge Salazar fue de mi más grande influencia. El contenido humanista del Derecho que él me dictó durante mi paso por la facultad de Jurisprudencia fue y sigue siendo fundamental para mí.

Por otro lado, me gustaría agradecer a mis tres únicos amigos que me dejó este pregrado: Luis Eduardo Gómez Molano («Lucho», como lo llamo); María Alejandra Cera y el profesor Julián Guzmán. Fue realmente un gusto en todos los niveles haber conocido y estudiado con personas tan afables. Frente a Lucho y Alejandra no olvidaré sus constantes (pero, bienintencionadas) burlas frente a mi rimbombante y pomposa prosa abogadil. En igual medida, el profesor Julián jugó un rol fundamental en mi proceso personal: con él comencé a descubrir mejor la filosofía y a desarrollar mejor mi escritura. Recuerdo lúcidamente cuando una de sus calificaciones decía «(...) ya está escribiendo como un humanista». Espero, en la medida de lo posible, haberles hecho justicia y haber domesticado los notables defectos de mi prosa. Si hay algo bien escrito en esta tesis es gracias a ellos.

Quisiera también agradecer a los miembros de la comunidad dominica del Convento St. Jacques en París. Los cientos de debates de todo tipo que tuve en este lugar dedicado al pensamiento y la

contemplación me fueron hondamente beneficiosos. Fue durante mis años allí que descubrí a Benjamín y a otros filósofos que no conocía y se han convertido en referentes personales. Esta comunidad me enseñó otro rostro de la fe: mucho más abierto, amable, crítico y riguroso del que había conocido en América Latina. Por último, desde luego que me gustaría agradecer a mis padres Rosa Arévalo y Miguel Sanabria. Fueron y siguen siendo mis primeros y más importantes filósofos.

Ocaña, Norte de Santander.

Octubre de 2022.

Introducción

La experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento
(Benjamin, 1991, p. 84)

«(...) [S]u erudición fue grande, pero no era un erudito; sus temas comprendían textos y su interpretación, pero no era un filólogo; no lo atraía mucho la religión pero sí la teología y el tipo de interpretación teológica para la que el texto en sí es sagrado, pero no era teólogo y no sentía un interés particular por la Biblia; era un escritor nato, pero su mayor ambición fue producir una obra que consistiera sólo en citas; fue el primer alemán que tradujo a Proust (junto con Franz Hessel) y St.-John Perse, y antes de eso había traducido los *Tableaux parisiens* de Baudelaire, pero no era traductor; revisó varios libros y escribió una serie de ensayos sobre escritores vivos y muertos, pero no era crítico literario; escribió un libro sobre el barroco alemán y dejó un estudio sin terminar sobre el siglo XIX francés, pero no era historiador, ni de la literatura ni de otros aspectos: (...) pensaba en forma poética, pero no era ni poeta ni filósofo» (Arendt, 2006, p. 164). Es con estas frases que Hannah Arendt evoca la personalidad de Walter Benjamin. Y son estas contrariedades de su vida las que pueden también decirse de los múltiples temas expresados a lo largo de su obra.

En efecto, lo que llamamos «contrariedades» lo podríamos entender a la luz de la metáfora de constelación. Esta última, que tanto le interesó a Benjamin (particularmente) desde *El origen del drama barroco alemán* (1925), nos puede iluminar en el camino nebuloso de la lectura de su trabajo. Para ser sintéticos en este aspecto: la obra (o, lo que es lo mismo, el pensamiento) de este autor no tiene un orden definido. No es lineal, no es gradual, no es clasificable y difícilmente podríamos penetrarlo a través de categorías presentadas en forma de etapas, ciclos u olas. Su trabajo, al igual que sucedió con su vida, *constela*.

Esta manera de ser y de pensar en el caso de Benjamin nos permiten categorizar su producción bien como infinita y, si no abusamos, eterna. Lo es no sólo por sus calidades y su vigencia, que son características de pensadores de su talla, sino por la abigarrada arquitectura que pareciese que subyace detrás. Está compuesta por significaciones e innumerables resignificaciones que su aparente diseño interno nos permite entrever. Los puntos de su obra, todos, conectan los unos con los otros sin negarse o reducirse; si tomamos en lectura cruzada cada uno de sus escritos, libros o ensayos, notamos que producen entre sí nuevos cambios o (nuevas) maneras de ver en una relación que nos resultaría en principio magnífica, pero arbitraria y hasta hostigante. Tal y como sucede, a justo título, con quien observa un cielo estrellado y comienza a descifrar en él un sentido antes imperceptible.

No en vano la relación con el surrealismo fue fundamental en muchos aspectos de la obra de Walter Benjamin: allí, al igual que sucede acaso con su pensamiento, acontece un montaje o un mosaico de múltiples elementos que en principio pareciesen no guardar relación. Podríamos pensar en su escrito *Calle de sentido único* (1928), probablemente el más surreal de sus trabajos, junto a, desde luego, el proyecto inacabado de *El libro de los pasajes* (1927-1940). Este, que es una compilación de citas, como bien lo dice el profesor Santiago Castro-Gómez, podría abordarse

como «(...) una arqueología de la modernidad» (Castro-Gómez, 2022). En los pasajes parisinos de la segunda mitad del siglo XIX, allí donde se mezclan la nostalgia sobre lo clásico, el culto al fetichismo, y la diversidad de una ciudad en mutación, la multiplicidad constela formando una unidad particular. Y si ciertamente es para muchos conocedores de Benjamin una suerte de lástima o tragedia que el proyecto de los pasajes no viese la luz, desde esta perspectiva podríamos pensar que las ruinas que del mismo nos han quedado son su mayor virtud. La infinitud de relaciones significantes de esa pila de citas y borradores sin terminar, lejos de limitar la obra de Benjamin, la emancipa.

Es precisamente bajo esta dinámica constante de conexión, de significaciones y resignificaciones que nos hemos atrevido a descifrar una parte del pensamiento benjaminiano. En esta tarea nos hemos entonces remitido a su pensamiento germinal. Su etapa de joven-adulto que nos ha permitido entrever sus inquietudes sobretodo ligadas al lenguaje, al judaísmo y, lo que constituye nuestro principal centro de atención: la experiencia. Para ser más exactos, hemos decidido remitirnos a un periodo muy específico, cronológicamente hablando, de su obra: desde 1916 hasta 1923. Dos años antes de la escritura de su tesis de habilitación (ya mencionada) *El origen del drama barroco alemán* (1925). Estamos entonces hablando de un Walter Benjamin de menos de treinta y un años de edad que escaparía de la Primera Guerra Mundial hacia Suiza y que no tendría en el horizonte aspectos que, *inter alia*, le serían después fundamentales: el ascenso del Nacionalsocialismo y su segundo exilio esta vez en Francia; la construcción de su marxismo heterodoxo tras la lectura de *Historia y consciencia de clase* (1923) de Georg Lukács; su encuentro con Asja Lacis; y su fructífera amistad con el poeta y dramaturgo Bertolt Brecht.

En esta etapa escogida, contrario a lo que acostumbra a leerse de él o (contrario a) las razones por las que Benjamin suele ser conocido, nos encontramos con un pensador mucho más cercano al idealismo alemán. Específicamente hablando, según lo veremos, notamos a un Walter Benjamin ligado al kantianismo y al neokantianismo. La lectura cruzada y cuidadosa de los tres siguientes textos nos han permitido sustentar tal afirmación: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916); *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918); y *La tarea del traductor* (1923).

Como la lectura de este texto lo demostrará, en estos tres escritos escogidos hemos podido encontrar una constelación entorno a una crítica hacia la epistemología de Immanuel Kant. Particularmente a su noción de experiencia, que, como ya se puede inferir, es el punto nodal de la misma. Y es entonces descifrar y desentrañar en qué consiste esta crítica particular lo que fue nuestro objetivo. De esta manera hemos decidido excluir, por no responder tan directamente a nuestro hilo conductor (y por no poder escribir una obra que agote exhaustivamente el pensamiento juvenil de Walter Benjamin), algunos escritos de este periodo como *La vida de los estudiantes* (1915); *Fragmento teológico-político* (1920-1921); o *El capitalismo como religión* (1921). No son menos valiosos y, de hecho, sobre algunos de ellos haremos mención superficial en estas líneas.

Pues bien, a título introductorio, tendríamos que indicar que la crítica benjaminiana a Immanuel Kant aún si sutil, es, por una parte, contundente y conecta con muchos de los problemas transversales a la filosofía de Walter Benjamin, por otra. Es contundente porque, por los motivos que serán expuestos, la experiencia kantiana (y también neokantiana), que Benjamin asocia también a la Ilustración, se le antoja «precaria». Niega, en su sentir, la enorme diversidad que puede albergar el

género humano; le resulta exclusivamente científicista y, por tal motivo, reductor, pobre y hasta – como él lo dice– sin dignidad. Encontrar la manera de sublimarla es para él la tarea de la filosofía venidera.

Para tal empresa, acaso tan ambiciosa, la religión, la «doctrina» y la tradición deben ser incluidas y su rol en el conocimiento, por lo demás, considerado fundamental. Tanto o más fundamental que el de la ciencia misma. Adicionalmente, el lenguaje será para Walter Benjamin la puerta de acceso a un punto «neutral» y superior del saber; allí, en ese estadio, este pensador nos narra la posibilidad de ascender en sobrevuelo a un escenario del conocimiento donde las dicotomías del sujeto y objeto, tan rígidas en el kantianismo, son disueltas. Valga aclarar, la noción de «neutralidad» debe entenderse de la manera en que será descrita en el cuerpo de este texto (de lo que ya ofrecemos algunas luces) y no debería asociarse con tesis positivistas –o por el estilo– que pretendan eliminar los rastros de subjetividad frente al estudio de los objetos. Como lo analizaremos, está lejos de tener tal connotación; es más, el positivismo será indirectamente uno de los puntos de la crítica de Walter Benjamin.

Por otra parte, como se mencionaba, esta crítica conecta con muchos problemas transversales a la filosofía de este pensador. Y estos problemas, de hecho, tomarán fuerza y constituirán puntos centrales en una edad más madura de Benjamin. Podríamos a título enunciativo citar algunos ejemplos. De un lado, encontramos ya en ciernes en estos textos el problema de la esencia, lo estable, *versus* lo cambiante o mutable. Ambos comportan, sin embargo, dos polos distintos. Mientras lo estable está ligado con las esencias y la pureza, lo cambiante o mutable normalmente es asociado a elementos vacíos, precarios y hasta decadentes. Pensemos, por ejemplo, en el caso de la que es probable su obra más difundida: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936).

Esta dualidad aparece en la obra de arte y, parece ser incluso un criterio para reconocerla. Es decir, es probablemente un elemento que nos permite reconocer cuándo y cuándo no estamos en presencia de una obra de arte. Por un lado, las obras de arte, que son productos culturales autónomos, tienen, dijéramos, unos elementos que les dotan de identidad impercedera. La historia y su proceso de desarrollo interno en su producción las convierte en algo así como una cápsula que permite contener un universo infinito en su interior; como una suerte de mónada leibniziana. Y es a esto particularmente estable en el tiempo que Benjamin llamaría «aura»; que en nuestro escrito, según lo veremos, lo podemos rastrear en elementos como el «lenguaje puro» o la «neutralidad» de la que ya hacíamos alusión.

A contrario, lo mutable en la obra de arte sería aquello que se reproduce técnicamente y se pone al servicio del consumo. Aunque Benjamin en este caso no condene que una reproducción de la obra de arte esté al servicio de las clases menos favorecidas (y de hecho, opine que esto les puede emancipar), ciertamente denota que estas reproducciones no tienen el «aura» que sólo le pertenecería a la obra original. Son, de hecho, algo así como objetos «profanos» que imitan en la materia una obra original, pero la desligan por completo de un contenido metafísico que les hace originales e irrepetibles. En igual sentido, según será expuesto, las lenguas mundanas o cotidianas que solemos hablar han perdido el «aura» que originalmente tuvieron en una única lengua divina. Y es

desde entonces que sólo entre ires y venires de la sobred denominación infructuosamente tratamos de nombrar los objetos del mundo.

Asimismo, es posible hilar esta constelación de un joven Benjamin con la que sería otras de sus fundamentales preocupaciones ulteriores: la filosofía de la historia. Desde sus críticas al neokantianismo de Hermann Cohen notamos sus tempranas reticencias contra la noción del progreso. Si bien esta preocupación tendría una eclosión más clara en las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) y su célebre asociación con el *Angelus Novus* (1921) de Paul Klee, ya lo hemos encontrado acá en ciernes. El fondo de sus reservas permanece: una noción de progreso ha ignorado por dogmatismo o por razones incluso de fuerza otras infinitas alternativas de entender el mundo. Y de estas múltiples alternativas no quedan sino las ruinas sobre las que a través de sus rendijas se asoman otras formas de verdad que, como ya lo hemos sugerido, están asociadas a lo religioso, lo espiritual y a la tradición.

En sus críticas sobre el progreso puede divisarse, también desde esta constelación de su juventud, otra de las particularidades de su filosofía: el rol de lo singular. Pero, no de cualquier singular, si se quiere, sino de aquel que contrasta fuertemente con el sistema de valores imperantes. El caso clásico que suele traerse a colación es el del *flâneur*, pero también podrían mencionarse la amalgama de personajes que inspiraban a Baudelaire en la París del Segundo Imperio. A título enunciativo podríamos citar los casos de los miserables, de las prostitutas, de los simples tenderos o del *dandy*. Para Walter Benjamin, según lo veremos, cuando ascendemos a un punto superior del lenguaje y nombramos, asignamos, con el nombre, la identidad y, valga la redundancia, singularidad de lo nombrado. Luego con este acto aseguramos que las diferencias se mantengan armónicamente relacionadas entre ellas en una unidad que no niega ni absorbe sus contradicciones. Tal como sucede en la obra de Benjamin (según fue dicho) o en la poesía de Baudelaire.

Hablando del París del Segundo Imperio y la instauración gradual del capitalismo, que es fundamental para entender *El libro de los pasajes* (1927-1940) —que ya hemos mencionado—, ya desde su juventud podemos notar las que serían las críticas de Walter Benjamin a este sistema económico. Por un lado, podemos remarcar la relación de tal sistema con la Ilustración y, como consecuencia, con los malestares de la modernidad. Durante este espectro juvenil de Benjamin ya para él la Ilustración evocaba un punto donde ciertamente hay elementos plausibles, pero también muchas de sus más grandes reservas. Este pensador, aún si podría no hacerle la suficiente justicia, consideraba a esta etapa de luces como un punto donde se instalaron los dogmas que comenzarían por opacar otras maneras de abordar el mundo hasta el punto de negarlas aplastantemente.

Como lo veremos, la Ilustración es, para Benjamin, la encargada de rechazar el contenido revelatorio de la «doctrina», de la tradición y de lo espiritual. Su apuesta ciega por el cientificismo sería el punto que sometería al ser humano a un lenguaje precario y a la creación de dicotomías filosóficas contestables como las del sujeto y objeto. Estas deficiencias de la Ilustración después pasarían a ser un puente para explicar la decadencia de la era moderna; los valores de este periodo de tiempo, para Benjamin, cumplirían su esplendor con el capitalismo. De esta manera, podríamos pensar, la Ilustración compartiría, tal vez con leves diferencias de grado, sus defectos. Adorno y Horkheimer, que eran más bien pensadores dialécticos, materializaron muchas de estas ideas benjaminianas en su famoso libro *Dialéctica de la Ilustración* (1944).

Ahora bien, una de las relaciones más estrechas que podemos notar entre este Walter Benjamin juvenil y aquel ya más maduro radica en la experiencia. Como ya lo hemos dicho, la experiencia kantiana le resulta estrecha, limitada y «precaria». Immanuel Kant, que es para Benjamin el exponente germano de la Ilustración, propone una experiencia fuertemente positivista que se reduce a un comercio entre sujeto y objeto con ulteriores procesos universalizables al interior ya no de un sujeto empírico, sino trascendental. Sin embargo, tal manera de abordar la experiencia sólo se limita a los parámetros de las ciencias naturales de aquel periodo y particularmente a la física newtoniana, la geometría euclidiana y la lógica aristotélica. Para Walter Benjamin, como ya lo hemos sugerido, este escenario reductor niega una infinitud de aspectos imputables al género humano y sus complejidades.

De una manera similar sucede ciertamente durante la modernidad y el capitalismo. Podemos remarcarlo a partir de textos (también juveniles que hemos citado) como *Fragmento teológico-político* (1920-1922), *El capitalismo como religión* (1921) o de un texto ya posterior como *Panorama Imperial* (1928). En efecto, allí podríamos encontrar que la relación de los individuos con su entorno está reducida a un contexto de producción y consumo con una vida individual y de las masas sometidas a una velocidad inflexible. Walter Benjamin también denota elementos como el culto permanente a lo fungible o, dijéramos, «desechable»; la sensación de culpa frente al reposo y el ocio así como el agotamiento del cuerpo; la relación con los objetos fundada en un constante *shock* que sólo estimula el sistema nervioso; el fetichismo de la mercancía (o la «fantasmagoría», como él le llama) y la ideología que adormecen y hacen pasivas a las masas frente a sus condiciones miserables de existencia; el poder de la razón y el lenguaje puestos al servicio de fines ligados a la barbarie; etc.

Ahora bien, conociendo cómo se encuentra en (parte de) la obra de un joven Benjamin una pluralidad de tópicos que después se consolidarían, quisiéramos hacer un alto y tratar de ser justos en medio del paisaje melancólico de la crítica benjaminiana. En primer lugar habría que aclarar que Immanuel Kant sí tuvo en cuenta dentro de su sistema filosófico las cuestiones religiosas, por ejemplo. Lo hizo hondamente de manera directa en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1792) e indirectamente, *e.g.*, abordó el rol de lo singular en su tercera crítica: *Crítica del juicio* (1790).

En igual sentido, si somos estrictos con la historia, resulta difícil imputar una suerte de «culpa» o responsabilidad de la precarización de la experiencia tan libremente a la Ilustración. Si estudiamos este periodo con una textura más abierta que muchas de sus caricaturas científicas, podemos encontrar una gran riqueza donde seguramente las cuestiones metafísicas no pasaron desapercibidas. Aún con las legítimas reticencias que puedan presentarse, este periodo nos heredó textos jurídicos de la envergadura de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano o la constitución norteamericana. No dudamos que hubo muchas cuestiones metafísicas que se plasmaron en estos documentos paradigmáticos.

Adicionalmente, no sobra olvidar que este periodo, que se explaya sobretudo en el siglo XVIII, conecta con muchas de las ideas del siglo precedente. En efecto, muchas de las ideas políticas spinozistas, así como de otro tipo de ideas provenientes de Leibniz, Descartes o Pascal surtieron

efectos prácticos en muchos niveles durante la Ilustración. Sin embargo, no decimos nada polémico al afirmar que las preocupaciones metafísicas de muchos de estos modernos eran fundamentales en sus filosofías.

En todo caso, en defensa ahora de Walter Benjamin, debemos decir que la crítica de él se limita a sólo un aspecto de la obra de Immanuel Kant: la epistemología sobretodo presente en la *Crítica de la razón pura* (1781) (en adelante, también «*Crítica*»). Benjamin, como lo veremos, de hecho admira y ubica a Kant a la misma altura de un filósofo como Platón. Es más, su filosofía venidera no busca deshacerse del kantianismo, sino, podríamos decir, «mejorarlo» en orden de cubrir sus deficiencias. De esta manera, este pensador está consciente de la envergadura del sistema kantiano y sólo se centra en detallar sus falencias (que le son profundas, aunque locales) y lo hace particularmente desde una faceta de la obra kantiana. Sin más, su gran preocupación es qué podríamos considerar, desde este sistema, un conocimiento legítimo, y cómo el que propone este filósofo ilustrado le resulta (como ya lo hemos dicho) el fruto de una experiencia «precaria».

Además, como será expuesto, todo indica que Walter Benjamin penetra el kantianismo y elabora su crítica no tanto a partir de la obra de Immanuel Kant, sino del neokantianismo. Y dentro de este universo lo haría no a partir de sus diferentes escuelas, sino desde las particularidades de una obra en concreto de Hermann Cohen: *Kants Theorie Der Erfahrung* (1871). Luego realmente Benjamin lanza sus críticas al sistema de Immanuel Kant bajo el prisma de una lectura del neokantianismo que, podríamos pensar acaso, expone una experiencia mucho más científicista.

Esta resistencia a una experiencia científica además se acentuaría por las relaciones sociales de Walter Benjamin en la época. Como lo veremos, este fue un periodo de una nutritiva amistad con Gershom Scholem quien tendría, incluso más que Benjamin, un interés particular por la teología, lo religioso, la tradición y la cuestión judía. Sin embargo, según será mencionado, la constante correspondencia y los encuentros personales de estos dos pensadores arrojaron conjuntamente una primera crítica al neokantianismo que sería fundamental para la construcción del escrito *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918). De hecho, basándonos en muchos de los manuscritos y textos compilados por Julia Ng (2012), no es claro en realidad en qué momento Walter Benjamin elaboró tal escrito: si durante las conversaciones con Gershom Scholem, antes de su encuentro personal en el verano de 1918 o después de él. Empero, dadas las correspondencias y el hecho mismo de que Scholem haya publicado este texto póstumamente, creemos que por lo menos las críticas al neokantianismo fueron conjuntas. Y obrando en consecuencia nos permitimos tratar, durante tales críticas, a los autores de manera unida y en la misma jerarquía.

Por cierto, en el contexto de esta amistad, el texto que resume la misma *Historia de una amistad* (2014) y el análisis de las correspondencias Walter Benjamin - Gershom Scholem fueron fundamentales para desentrañar el fondo de la crítica benjaminiana. Podríamos decir que, tal como sucede con tantos otros pensadores, abordar aspectos personales de Benjamin nos permitió iluminar la profundidad de sus ideas. Al igual que sucede con filósofos como Spinoza, Wittgenstein o Heidegger, hay en este pensador toda una filosofía epistolar paralela que complementa la obra publicada.

Ya para cerrar esta introducción quisiéramos mencionar que la estructura de este texto está compuesta por dos secciones. Y, dentro de ellas, por dos subtítulos conexos. También antes de comenzar estos subtítulos dentro de las secciones habrá un breve resumen de los objetivos de su contenido que permitirá al lector facilitar su lectura y tener, siempre desde el comienzo, un hilo conductor. De igual manera, al finalizar cada subtítulo, el último párrafo se encargará de construir una síntesis de su contenido en aras de capturar lo esencial de lo presentado y resumir la información expuesta. De esta forma, un cierto aroma de repetición se producirá espontáneamente en estos últimos pasajes de cada subtítulo. Se ha hecho empero deliberadamente por los argumentos que vienen de mencionarse, pero por además considerarlo oportuno: antes de que el lector avance a otro apartado de la obra puede recordar todo lo que ha sido importante del que viene de leerse. Asunto, que, sin más, facilita la coherencia del escrito y las transiciones de un cuerpo de él hacia otro. De otro lado, en lo que concierne a las citas en lengua inglesa, se ha decidido no traducir su contenido con la finalidad de respetar en lo mayor posible el contenido de sus ideas. No se hizo lo mismo con las citas en lengua francesa por considerar que el acceso a la misma es mucho más restringido.

Así entonces, en la primera sección de este escrito hemos querido reconstruir la causa primaria y la teleología general de la crítica benjaminiana; en ese contexto, consideramos, se ha podido descifrar en qué consiste concretamente lo «precario» de la experiencia kantiana y su contrapropuesta sobre una noción de «rango superior» de la misma (§I). En la segunda sección, por su parte, nos hemos focalizado en identificar aquello que de «neutral» tiene tal contrapropuesta y cómo esta conecta con su filosofía del lenguaje de este periodo (§II).

§I. La causa y teleología de la crítica benjaminiana: un «rango superior» de la experiencia frente a su «precaria» noción kantiana

Esta sección tiene como objetivo exponer los elementos fundamentales de la crítica de Walter Benjamin a la noción de experiencia kantiana, así como la propuesta que aquel elabora para «corregir» aquella. Para cumplir con este objetivo, en los siguientes párrafos se busca, por un lado, reconstruir el origen de tal crítica, fuertemente ligado al neokantianismo, y los fines generales de la misma (A). Y, por el otro, exponer en qué consiste lo «precario» de la noción de experiencia kantiana y la propuesta de Benjamin hacia una noción de «rango superior» de la misma (B).

A. La causa primaria y los fines generales de la crítica benjaminiana

1. Gershom Scholem, en 1915, relató la difícil relación del joven Walter Benjamin con la primera *Crítica* (1781) del sistema kantiano. A propósito de una conversación que sostuvo con aquel, el primero comentaba lo siguiente: «[m]uy pronto nos pusimos a hablar largamente acerca de Kant, cuya *Crítica de la razón pura* estaba yo entonces leyendo con Max Dessoir. Benjamin declaró que debía confesar humildemente no haber pasado jamás de la «deducción trascendental», que no había comprendido» (Scholem, 2014, p. 27). Y es sin embargo con gran sorpresa que no pocos años después, en 1918, el último pretendiese reformar tal sistema.

En efecto, en tal año se puede rastrear explícitamente su intención de, cuando menos, cuestionar profundamente esta *Crítica* (1781). E, indirectamente también, por su estrecha relación, a los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783). Un breve ensayo de Walter Benjamin, póstumamente publicado por Scholem, lleva un título revelador frente a este aspecto: *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918) (en adelante, sólo «*El programa*»).

2. Es en este escrito juvenil donde Benjamin demarca la no poco ambiciosa tarea de constituir una filosofía «verdaderamente consciente de su tiempo y de la eternidad» (Jarque, 1992, p. 40). Inscrito entre tales fines, fijó como norte el de «(...) extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad y los presentimientos del gran futuro que sea capaz de crear, en relación al sistema kantiano. La continuidad (...) asegurada por la integración del sistema kantiano es la única de decisivo alcance sistemático» (Benjamin, 1991, p. 75). Podemos de entrada pensar que Benjamin, sin desechar la epistemología propuesta por Immanuel Kant, buscaba aparentemente amplificarla en orden de capturar aquello que no tenía. Notamos desde ahora una breve sensación de ausencia o insuficiencia de su sistema que este pensador no vacila en denunciar.

3. Aún con aquello en mente, hace huelga añadir que el «alcance sistemático», al que se refiere Walter Benjamin en esta cita, es un ángulo de gran admiración de aquel hacia Kant¹. Se le antojaba que aquella era una filosofía cuya coherencia interna podía absorber cuestiones de todo orden y arrojar una respuesta posible. Luego, Benjamin, como se intuía, no buscaba en manera alguna sustituir la epistemología de Immanuel Kant y hacer «Tábula rasa». Señala Florencia Abadi que, en realidad, aquel (Benjamin) «(...) afirma la necesidad de conservar “lo esencial” [de la epistemología kantiana] –aunque dice no saber exactamente en que consiste eso esencial–, y reivindica repetidamente la consolidación y perfeccionamiento de las bases del pensamiento kantiano como camino que debe seguir la filosofía» (Abadi, 2013, pp. 160-161).

Algo así le resultaba una herramienta de un vigor epistemológico comparable sólo con los niveles del sistema platónico. Para Walter Benjamin, la epistemología kantiana, al igual que la de Platón, contaba con la virtud de profundizar en la cuestión de la justificación del conocimiento sin centrarse, de manera inmediata, «en cuestiones de perímetro y profundidad» (Benjamin, 1991, p. 75). No en vano con elogiosas palabras mencionaba que «[a]mbos comparten el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura, es también el más profundo. No desterraron [como ha sido mencionado,] la exigencia de profundidad fuera de la filosofía, sino que le hicieron justicia de un modo especial al identificarla con la exigencia de justificación» (Benjamin, 1991, p. 75).

4. Estas frases apologéticas no nos deben sin embargo persuadir hacia una lectura «moderada» de la crítica benjaminiana. Esto es así si rastreamos la, por así llamarlo, «profundidad» de la propuesta de Walter Benjamin desde la que parece ser su causa primaria. En efecto, esta crítica atraviesa en primer lugar el umbral del neokantianismo.

Conocemos que este pensador ciertamente había leído con asidua frecuencia cuando menos la primera parte de la Analítica trascendental de la *Crítica a la razón Pura* (1781). Sin embargo, lo haría también bajo el prisma de tal escuela de pensamiento. Este no es tampoco un hecho gratuito. Estaba en la Alemania de su juventud en boga la lectura del libro *Kants Theorie der Erfahrung* publicado por Hermann Cohen en 1871. Tanto fue así que desde 1912 había tomado, junto con Gershom Scholem, clases personales con este autor en Berlín y, ya a la sazón, podríamos pensar, venían sembrándose las primeras semillas de *El Programa* (1918). De acuerdo con la profesora Julia Ng:

As the leading figure of the Marburg school of neo-Kantianism, Cohen had long been important for both Benjamin and Scholem: in Berlin, both had attended lectures by Cohen, who according to Scholem had left a deep impression on them (...). Benjamin had engaged with Cohen's writings to varying degrees since 1912 and tentatively planned to write his dissertation on the "infinite task in Kant" as he was working on his "Program" essay, which itself explicitly refers to the Marburg school (Ng, 2012, pp. 436-437).

¹ También lo será al sistema platónico a quien Benjamin rinde culto en sus escritos juveniles, incluyendo su malograda tesis de habilitación *El origen del Trauerspiel alemán* (1925). Por razones metodológicas, hemos decidido cubrir con este escrito su relación estrictamente con el sistema kantiano, advirtiendo en todo caso que su vínculo con la filosofía platónica es también estrecha en este periodo.

Aunque por estos argumentos biográficos más otros que se entregarán podemos pensar que Cohen es el interlocutor escogido por Walter Benjamin y Scholem, valga agregar que tenían también la influencia de otros neokantianos. El primero (Benjamin), por ejemplo, había también tenido como maestros a, *inter alia*, Heinrich Rickert y Ernst Cassirer a quienes conocía personalmente más de cerca (Hammer, 2018, p. 427). En palabras de Julia Ng «(...) Benjamin had spent several years studying under neo-Kantian philosophers including Ernst Cassirer and Benno Erdmann in Berlin and Heinrich Rickert in Freiburg» (Ng, 2012, p. 434).

5. Gershom Scholem y Walter Benjamin habrían de hecho pasado el verano de 1918 no sólo en debates y conversaciones teológicas a la luz del programa que Benjamin estaba planteando, sino también en lectura del precitado texto *Kants Theorie der Erfahrung* (1871). Anson Robinbach, en su introducción sobre las correspondencias entre estos dos amigos (1989), mencionaba que «[i]n the summer of 1918, which they spent together in Berne. Scholem and Benjamin read and discussed the great Jewish neo-Kantian philosopher Hermann Cohen's influential work Kant's Theory of Experience (1871)» (Robinbach, 1989, p. XII). En igual sentido la profesora Julia Ng afirmaría que «Scholem arrived in Bern on May 4, 1918; soon after, he and Benjamin decided to study philosophical work together. The work they selected was Hermann Cohen's book, *Kants Theorie der Erfahrung* (...)» (Ng, 2012, p. 436). La crítica de Benjamin a Kant, por contra intuitivo que parezca, parte no del puerto del kantianismo, sino propiamente del neokantianismo. Como lo veremos, curiosamente sería la corriente que le introduciría a Immanuel Kant la que lo haría también separarse de él.
6. Para desentrañar este desencuentro de Walter Benjamin con el neokantianismo, hemos considerado necesario conocer aquel que profesaba Hermann Cohen. Para tales fines, si tomamos la división que realiza el profesor Ernesto Castro (2019), podemos escindir esta corriente de pensamiento alemán en dos escuelas ubicadas en dos puntos geográficos distintos: en Baden y en Marburgo, siendo la de Cohen aquella relativa a esta última ciudad (Castro, 2019). Así, para desarrollar una argumentación que va desde lo más general hasta lo particular, partamos en primer lugar de las líneas que unifican ambas subdivisiones y, luego de aquello, las características propias del neokantianismo de Cohen.
7. Pues bien, sea en primer lugar importante mencionar que las dos subdivisiones demarcan como objetivo, en un sentido emparentado a la epistemología kantiana², no descifrar en sí mismo los hechos y los objetos del mundo (como una ciencia natural), sino las condiciones de posibilidad que permiten tener un conocimiento seguro sobre aquellos. Luego el neokantianismo en general fija como una de sus metas ser una filosofía trascendental. Esto es, como lo veremos más adelante³, una filosofía que busca desentrañar las condiciones que nos avalan a, por derecho (y no de hecho), tener un grado de conocimiento posible (Castro, 2019).

² *Infra* párrafo veintitrés y siguientes.

³ *Ibid.*

En ese sentido, la preocupación del neokantianismo no consiste en una evaluación de la *psique* humana. Es decir, no convierte a esta última en su objeto de estudio e intenta descubrir, acaso como sucede en psicología o en la psiquiatría, cuáles pueden ser las causas biológicas o de otro tipo que conduzcan a que la misma se comporte de una forma o de la otra. De nuevo: se trata de una corriente que pretende dar explicaciones trascendentales del conocimiento posible. Así, esta corriente no sugiere investigar cómo una experiencia es distinta de la otra dentro de un sujeto en particular o de un sujeto *versus* el otro. El profesor Nick Stang, haciendo alusión específicamente a Cohen, afirma lo que viene de argumentarse de la forma siguiente:

(...) [I]n [*Kants Theorie der Erfahrung*] it is abundantly clear that Cohen is opposed to any conception of *Erfahrung* that takes it to be what I will call a 'psychological' notion: *Erfahrung* does not refer, according to Cohen, to conscious mental or perceptual episodes in individual subjects' minds. On any such 'psychological' conception of experience, 'experience' is a count noun: my experience is a different experience than yours, and my experience now is a different experience than my experience ten minutes ago. Cohen's rejection of this notion of experience is part and parcel of his rejection of the idea that Kant is giving a theory of cognitive processes or a psychological theory of any kind (Stang, 2018, p. 34).

8. De otro lado, podemos denotar que, para ambas escuelas del neokantianismo, el foco central de su investigación no son los objetos de las ciencias naturales, sino su método. Según el profesor Ernesto Castro (2019), aquello que para esta corriente permanece (en el tiempo) estable en la ciencia no son sus investigaciones locales y divididas conforme a cada una de las especialidades. Se trata del método que utilizan para sus diversos descubrimientos (Castro, 2019). Y es bien este último punto el de su análisis filosófico: qué tan válido es este método y cómo se ha presentado su evolución (Castro, 2019). En ese sentido la filosofía del neokantianismo, cuando menos en su epistemología, fue desde luego una filosofía muy anclada en la ciencia; la profesora Julia Ng refiriéndose a esta corriente de pensamiento explícitamente lo manifiesta al afirmar que «(...) Kant's critical philosophy is for them a "theory of science" that is continuous with the positive science (...)» (Ng, 2012, p. 464).

En relación con esto, según lo habíamos ya sugerido⁴, uno de los intereses particulares de esta corriente estaba ligado a la búsqueda del conocimiento posible de los objetos del mundo. Podemos desligar que una de sus principales preguntas consistía en determinar cómo, independientemente del sujeto, se podría dar cuenta de la existencia o no de tales objetos (Castro, 2019). Precisamente esta búsqueda de las razones de derecho para asegurar el conocimiento de los objetos del mundo es lo que nos conduce ya a las particularidades de Hermann Cohen y la escuela de Marburgo.

9. Para reconstruir mejor tal propuesta, valdría la pena detenerse brevemente en la epistemología kantiana propiamente hablando. Aunque esto será explicado en detalle en el subtítulo siguiente⁵, por lo pronto valdría la pena recordar que Kant divide la producción de conocimiento posible, *grasso modo*, en tres momentos.

⁴ *Supra* párrafo siete.

⁵ *Infra* párrafo veintitrés y siguientes.

El primero de ellos, que parte del encuentro del sujeto con los objetos del mundo, está ligado a nuestra percepción y es sobretodo empirista. Allí pasivamente recibimos un cúmulo de datos sensoriales de nuestra experiencia (valga la redundancia) sensible. En este proceso, descrito en la Estética trascendental de la *Crítica* (1781), yacen como intuiciones *a priori* de toda percepción posible el tiempo y el espacio. Es decir, antes de toda percepción, el sujeto empírico kantiano cuenta de ante mano (por eso es precisamente *a priori*) con estas dos categorías que condicionan la posibilidad de toda percepción.

En un segundo momento, como lo veremos⁶, ya más bien ligado a la Análítica trascendental y situado en el terreno del entendimiento, los conceptos reúnen esta rapsodia de datos sensoriales. La dispersión de estos últimos es entonces organizada y acumulada en, valga (nuevamente) la redundancia, un concepto universalizable. Para este caso aquello que *a priori* permite tal empresa son las categorías kantianas inspiradas en la lógica clásica aristotélica. *E.g.* el caso de las categorías de cantidad, cualidad o relación.

Por último, el tercer lugar corresponde a la Deducción trascendental. En esta, que evoluciona de una etapa de aprehensión, a una de reproducción y reconocimiento, aparece el célebre sujeto trascendental kantiano. En este caso entonces, como será expuesto⁷, Kant logra desentrañar cómo, a través justamente de estas categorías, hay una identidad de la consciencia del sujeto a través de la multiplicidad de las diversas representaciones producto de las intuiciones o de los conceptos. Luego, según será reconstruido⁸, tales categorías son, en última instancia, las condiciones de posibilidad del conocimiento posible.

10. Ahora bien, de acuerdo con la profesora Julia Ng, Cohen, haciendo acaso alusión a la Deducción trascendental kantiana, consideraba que finalmente aquello que subyacía en la consciencia que acompaña a cada representación debe tener un fundamento científico; sería este último la clave que le daría certeza al hecho de que nuestros conceptos guarden relación con los objetos del mundo (recordemos que la preocupación de Cohen es sobre la certeza de los objetos). La experiencia kantiana, que como veremos resplandece en este punto, entonces se «naturaliza» y se busca extrapolar por Cohen a un producto acaso de las disciplinas científicas. En palabras de la autora:

For as Cohen argues, the fundamental elements of cognition are each inevitably accompanied by a “general expression of consciousness”: we cannot conceive of consciousness without remainder (...). (...) “The word experience” sets the “general” expression of consciousness” that must accompany any thought as the limit to (psychological) analysis in scientific cognition, what we take to be a “final element of consciousness” must be a function of how we take it to be, an assumption of its scientific groundedness –“Every *ens* must be a *quale*” (...) (Ng, 2012, p. 468).

⁶ *Infra* párrafo veinticinco y siguientes.

⁷ *Infra* párrafo veintiséis y siguientes.

⁸ *Ibid.*

¿Cómo podríamos acaso descifrar científicamente estos elementos de nuestra consciencia que, según Cohen, debemos presuponer? ¿Cómo podemos afirmar, por razones de derecho, la existencia de los objetos con independencia de los sujetos que los perciben? La propuesta que arroja este pensador es que las respuestas que se pueden ofrecer desde la ciencia son, constitutivamente hablando, llamadas a ser siempre incompletas. Es decir, si bien es una tarea científica descifrar la condición de posibilidad de una consciencia que acompaña a nuestras representaciones y la existencia objetiva de nuestras percepciones, esta tarea no podrá realizarse completamente.

En ese sentido, para este autor, sería sólo la historia la que validaría cómo los siempre incompletos hallazgos de la ciencia irían arrojando la veracidad de la correspondencia entre los conceptos y los objetos. Como bien lo aclara Ernesto Castro (2019), podríamos suponer que Cohen reemplaza el *a priori* kantiano: no lo ubicaría en el sujeto, sino en el cúmulo de resultados que la ciencia, sobre la marcha del tiempo, fuese realizando (Castro, 2019). La profesora Julia Ng resume estas afirmaciones de la siguiente manera:

By extension, the task of determining the elements of the human consciousness must be regarded as constitutively incomplete in order to ensure that the concepts used in theory of cognition correspond without prejudice to the elements of consciousness are given *a priori*, since only the metaphysical exposition's general orientation towards them is unconditionally necessary: which fundamental concepts they are is a matter of the history of science (...). Cohen thus methodologically ensures that history as such validates science, since it is precisely in conceiving itself in and as the history of science that science can bracket off overestimations of the power of logic or analysis and ensure that the scientific concept corresponds to its object (...) (Ng, 2012, p. 468).

11. Si revisamos con mayor detenimiento lo que venimos de exponer, podemos denotar dos aspectos de la propuesta filosófica de Cohen. Por un lado, que, según este autor, la ciencia, en cuanto a la experiencia se refiere, juega sólo un rol asintótico. Es decir, como lo hemos visto, busca sobre la marcha del tiempo hacer un análisis sólo aproximativo de los elementos que permitirían, por derecho, generar las correspondencias entre los conceptos y objetos; dado que la existencia de los objetos independientemente de los sujetos son su centro de preocupación, el objeto en sí correspondería a un límite al que siempre intentaríamos, por la vía de la ciencia, penetrar sin nunca lograr enteramente el resultado. El profesor Nick Stang asegura lo que viene de esgrimirse al afirmar que «(...) one of Cohen's most notorious doctrines, his claim that things in themselves are the asymptotic limit of science (...)» (Stang, 2018, p. 15).
12. Por el otro lado, es posible afirmar que, en estos aspectos de la obra de este autor, en ciernes aparece la noción de progreso como ley que guiaría una suerte de voluntad inmanente a la historia. Si estudiamos detenidamente lo que se está proponiendo podemos remarcar que la ciencia, así nunca logre su fin demarcado, ciertamente *avanzaría* progresivamente hasta acercarse sin éxito a él. Luego, puede concluirse, caería en una lógica de etapas donde la siguiente superarse en su misión a la anterior. En palabras de la profesora Julia Ng:

As a result, the content of our experience (...) is regulated by a principle of history (...) [that] takes the form of a succession of discoveries, each one anticipating the next; each progressively less of one than the one prior to it, each a link in a chain of succession that progressively becomes construed as “fact” at the same time as these “facts” are nothing other than the form of experience becoming progressively inflated as a will to history – and deflated into a sort of prophetic anticipation (Ng, 2012, p. 484).

13. Por último, como ya se puede inferir, la filosofía de Cohen busca hacer de la experiencia ciertamente una labor infinita. Ya habíamos subrayado que el objetivo científico para descifrar un conocimiento seguro de los objetos del mundo es asintótico⁹ y exployado en el tiempo bajo un principio de «progreso»¹⁰. De esta manera, sólo es, como fue advertido, aproximativo y su éxito, de haberlo, siempre sería incompleto hasta que –valga la redundancia– una aproximación científica novedosa lo reemplazase. Sólo entonces la historia científica, contada acaso en retrospectiva, permitiría la afirmación de un «hecho» u objeto del que podamos tener conocimiento certero.

Dicho de otra forma, al, según Cohen, la epistemología sólo poder acercarse sin realmente conocer el objeto en sí mismo, los resultados de la ciencia y su método podrán exclusivamente dar pasos buscando siempre, por llamarlo así, «rozar» sin éxito aquel. Empero, estos pasos científicos se darían, se supone, cada vez de una mejor manera de forma que cada uno de ellos se vaya superando sucesivamente *ad infinitum*. Como lo asegura la *scholar* Julia Ng «(...) Cohen does away with his constitutive remainder by defining the infinity of the task as the infinite number or “relative” results whose sum total must be calculable in order that it grounds the fact of science» (Ng, 2012, p. 472).

14. Pues bien, las diversas afirmaciones de Hermann Cohen (que, recordemos, son reconstruidas del libro *Kants Theorie der Erfahrung*) serían objeto de reservas de los jóvenes Gershom Scholem y Walter Benjamin. Y esto es, como fue advertido¹¹, la que consideramos la causa primaria de las críticas de Benjamin a Immanuel Kant, particularmente en lo concerniente a *El Programa* (1918). Valga remarcar de nuevo, como lo hemos hecho en la introducción, que durante los siguientes pasajes serán reconstruidas las críticas tanto de Gershom Scholem como de Walter Benjamin que consideramos más valiosas para este escrito. El hecho de reconstruir la de ambos autores, aún si este escrito no trata sobre el pensamiento de Scholem, se debe a que, como se puede ya inferir, las primeras reservas de Benjamin son fruto también de discusiones y debates que sostuvo con él. De esta manera, ambas posturas se retroalimentan y el producto de las mismas, al menos durante estos años, pueden leerse conjuntamente. Estos dos autores, en lo que concierne a este verano de 1918, son tomados como dos coautores.

Y justamente haciendo referencia a esta afirmación, podemos denotar que, de este periodo, la profesora Julia Ng pudo traducir y comentar, entre otros, un escrito de Gershom Scholem intitulado (en el inglés) como *Against the Metaphysical Exposition of Space* (2012). El mismo, aún si se trata de unas anotaciones breves, permite dilucidar con mayor claridad de

⁹ *Supra* párrafo once.

¹⁰ *Supra* párrafo doce.

¹¹ *Supra* párrafo cuatro.

qué iban las ideas entre este y Walter Benjamin. Tendremos en cuenta durante las siguientes líneas este escrito que la *scholar* mencionada trae a colación.

15. Dicho todo lo anterior, tomemos entonces la primera crítica que podemos remarcar. Gershom Scholem sugiere que ciertamente existe una especie de rara contradicción en la validez del *a priori* que propone Cohen. Recordemos que para este último, lo que irá conformando tal *a priori* será la historia misma de la ciencia y sus descubrimientos en un curso «guiado» por la noción de progreso. Aunque puntualmente hablando, cada uno de ellos (de los descubrimientos) no esté llamado a lograr su cometido.

En ese sentido Scholem tendría dos motivos para alejarse de la obra de Cohen. Por un lado, para él no resultaría del todo convincente dado que la veracidad del conocimiento no sería otorgado por cuenta de los principios o categorías internas que lo hacen posible, sino por la inercia misma del tiempo que en su curso llegaría a un final donde la certeza se fuese descubriendo (Ng, 2012). Por otro lado, para este autor resulta «ininteligible» que todos los descubrimientos locales de la ciencia, aún si resultan incompletos, sean en todo caso correctos sólo sobre la base de corresponder a una suma total que se irá produciendo gradualmente (Ng, 2012); según Scholem, «[t]he conceivability of such an evolution, if it is to have serious meaning at all, is unintelligible» (Scholem, 2012, p. 458).

16. Walter Benjamin, a su manera, se adheriría a la posición de su amigo. En su parecer, esta apuesta por una tarea infinita de la ciencia en Cohen haría de su condición de posibilidad de todo conocimiento posible, de su *a priori*, sólo un elemento de contenido meramente formal. Al no ser capaz la ciencia de arrojar conocimientos certeros localmente hablando, la veracidad de su cúmulo histórico no podría, por su propio peso, tener contenido. La profesora Julia Ng interpretando a Benjamin, menciona que él afirmaba que «(...) science is an “infinite task” that can be unconditional only in its “form”, not in its “material” or “content”» (Ng, 2012, p. 471).

En coherencia con esta tesis, Gershom Scholem afirmaría que aquella infinitud a la que Cohen hacía referencia era, en sí misma, también cuestionable. Si en efecto lo que, por así decirlo, «empujaba» hacia la misma son los fracasos de las respuestas a preguntas válidas, en últimas lo que configura el conocimiento posible no serían tales respuestas. Serían más bien las preguntas que se irían formulando; de manera que, para este autor, el conocimiento certero sobre los objetos del mundo, la realidad y hasta el ser sería reducido a la propuesta progresiva de una pregunta válida (Ng, 2012). Por este motivo incluso Scholem y Benjamin se atreven a proponer una definición alternativa a la de Cohen del concepto de ciencia. Según la profesora Ng: «[s]cience does not correspond to an infinitely numerous analysis [*unendlich zahlreiche analysis*], but rather is an infinite, absolute (not relative) synthesis [*unendliche absolute (nicht relative) Synthesis*] (...)» (Ng, 2012, p. 472).

17. Globalmente Walter Benjamin y Gershom Scholem mostrarían como reticencia última el hecho de que la experiencia de Cohen tuviese internamente un misticismo inexplicable. Su propuesta por una filosofía trascendental fundada en la ciencia empírica y su fe ciega en el positivismo, desde su metodología, no tendría otros fundamentos que la veneración de

Hermann Cohen por las ciencias naturales. La *scholar* Julia Ng, citando a Scholem, menciona que «Cohen’s method methodologically undermines the possibility of its own task. And in Scholem’s words, Cohen has erroneously produced a “mystical obscurity” out of the metaphysical foundation of the transcendental method by “granting” a “critical right [...] to positivism” (...)» (Ng, 2012, p. 472).

Y Precisamente alrededor de estos pasajes es que comienza a emerger la contrapropuesta a Cohen de Benjamin entorno al lenguaje. Será este tema el objeto de discusión que comprenderá la segunda mitad de este escrito¹², pero que ya comenzamos a detectar en esta temprana crítica. Tomemos, por ejemplo, el caso del infinito. Desde la perspectiva de Cohen es el producto de las operaciones matemáticas que se repiten indefinidamente y de manera ensimismada. Pues bien, en la interpretación de Walter Benjamin de Cohen, es precisamente de esta manera como el último entiende la ciencia. Tendríamos de hecho todo el tiempo cronológico del mundo para hacer uso de la observación y lograr progresivamente resultados hasta solidificar el conocimiento posible. De tal forma, nada más debería agregarse y los conceptos fundamentales que deben ser investigados deberían reducirse a estas afirmaciones de Cohen. Empero, como lo veremos más adelante¹³, es realmente el lenguaje el que para Benjamin puede fundamentar una nueva teoría del conocimiento y de hecho dar lugar a enriquecerlo; es allí donde residen los conceptos que deben ser investigados. La profesora Julia Ng lo describe de la siguiente forma:

[W]e assume that its infinity is the product of certain mathematical operations generating the infinite repetition of the same, and that mathematical truths can be intuited from observing an infinite number of objects falling. In actuality, this “ill fated” confusion, which has led to a “bogus facticity” in Kant’s successors (...), is the product of the assumption that “(perhaps) nothing is added to the fundamental concepts” in assimilating science to the image of quantitative infinity, to the assumption that we have enough time, indeed all the time in the world, to observe an object falling an infinite number of times. Benjamin marks the assumption with a “(perhaps)”, and notes that it results from the fact that neither Kant nor his successors recognize that it is “language”, not science, which “gives the concepts to be investigated” (Ng, 2012, p. 473).

Valga agregar en este contexto que las preocupaciones de Walter Benjamin y Gershom Scholem entorno al lenguaje son, como ya lo veremos en el caso del primero¹⁴, precedentes a la lectura del texto de Hermann Cohen y a *El Programa* (1918). Sin embargo, como también será expuesto, conecta con este contexto de crítica al neokantianismo (y al kantianismo, según será abordado¹⁵) e incluso toma fuerza con él al punto que eclosiona en el momento en que Scholem se encuentra con Benjamin para la lectura de la *Kants Theorie der Erfahrung* (1871).

18. De otro lado, es relevante mencionar que es en esta crítica de Gershom Scholem y Walter Benjamin a Cohen donde nace lo que más adelante desarrollaremos como el corazón de la crítica benjaminiana a Immanuel Kant. Como ya se podrá deducir, Benjamin en efecto

¹² Ver *infra* párrafo cincuenta y seis y siguientes.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Infra* párrafo veintitrés y siguientes.

descubre que este neokantianismo fundamenta la experiencia en sólo lo científicamente verificable. En ese sentido, la relación de un sujeto con el objeto sólo podrá desarrollarse bajo los mandatos del vínculo entre las matemáticas y las ciencias naturales; los juicios sintéticos *a priori* (que son aquellos que producen conocimiento adicional sin empero provenir de la experiencia) entonces realmente sólo serían producto de un razonamiento que explica los fenómenos del mundo al mejor estilo de la física newtoniana (Ng, 2012).

Para los amigos Benjamin-Scholem, los conceptos fundamentales de nuestra experiencia son, como ya he mencionado¹⁶, dados por el lenguaje. Si los neokantianos hubiesen optado por esta visión, seguramente hubiesen descubierto que la experiencia no corresponde en todos los casos con las matemáticas, aún si estas últimas tienen la calidad de ofrecer respuestas con un importante grado de certeza. En palabras de Ng, «[i]f the fundamental concepts of our experience are given in facts of language, then Kant and his epigones are presented with the problem that mathematics does not necessarily correspond to experience (...)» (Ng, 2012, p. 473).

Como bien lo apunta Gershom Scholem, si siguiésemos con cuidado el razonamiento de Hermann Cohen, este último llegaría al punto de sustituir el giro copernicano kantiano por la ciencia; de manera que es a partir de esta que se produce la experiencia. Así, para el primero (aunque, como después lo veremos, también para Walter Benjamin), en la filosofía de Cohen el pensamiento precede al ser. Sólo que tal pensamiento se desenvuelve exclusivamente como un desarrollo de las matemáticas aplicadas a las ciencias naturales en oposición a cualquier atisbo de metafísica. La experiencia, es, en esa medida, sólo una cuestión de hechos científicos en detrimento de elementos alternativos que ofrezcan también un conocimiento posible (Ng, 2012).

No en vano el profesor Vicente Jarque narra el «decepcionante» encuentro de Benjamin con Cohen de la siguiente forma:

Un (...) intento de aproximación al universo kantiano [de parte de Walter Benjamin] lo fue [la] exploración de la *Kants Theorie der Esfabrung*, de Hermann Cohen, que (...) se saldó con una decepción. Según el testimonio de Scholem, Benjamin se lamentaba de la “confusión trascendental” de las interpretaciones de Cohen, cuyo supuesto racionalismo le llevaría a permitirse violentar cualquier texto, y en particular los de Kant: “con semejantes ideas —decía—, yo podría incluso hacerme católico” (Jarque, 1992, p. 39).

19. Si seguimos con suficiencia las reservas de Walter Benjamin y Gershom Scholem frente al escrito de Cohen, podemos ya descrifrar que el *Programa* (1918) ancla sus críticas en un tópico específico: la experiencia. Frente a este concepto, que será detenidamente desarrollado en el siguiente subtítulo¹⁷, baste por ahora decir que es el punto desde donde parte Benjamin a fin de encontrar su ya mencionada filosofía «(...) consciente del tiempo y la eternidad» (Jarque, 1992, p. 40). Sin embargo, por lo expuesto hasta ahora, ya resulta claro que para aquel tal experiencia es realmente «precaria». Y es esta, en fin, la teleología perseguida por aquel que ilustra el norte de las siguientes líneas.

¹⁶ *Supra* párrafo diecisiete.

¹⁷ *Infra* página veinticuatro y siguientes.

Aquello conduce a una serie de consecuencias cuyas breves menciones introductorias pueden irse demarcando. Precisamente, por lo «precario» de tal experiencia —por denominarlo, pues, de esta forma—, ya veremos que Benjamin no le restaría adjetivos. Como lo señala la profesora Florencia Abadi, para aquel, «[e]l concepto kantiano de experiencia recibe diversas caracterizaciones —todas negativas— (...): experiencia “de grado inferior” o “de grado cero”, experiencia “desnuda”, “primitiva”, “de peso metafísico bajo”, con un “mínimo de significado”, “superficial”» (Abadi, 2013, p. 174).

¿Qué podría comprender su «precariedad»? Aunque será también desarrollado con mayor detenimiento¹⁸, el lector puede desde ahora retener que se trata de una experiencia que difícilmente podría comprender la rica variedad del género humano. Aunque detallada y profusamente expuesta por Immanuel Kant, esta es sólo una minúscula expresión dentro de un universo de elementos que la superan.

20. Pensemos en que el joven Benjamin fue un hombre influenciado no sólo por el idealismo kantiano, sino también por el romanticismo. Particularmente, como lo apunta Vicente Jarque, se trataría del romanticismo temprano (Jarque, 1992). Sus lecturas de juventud estuvieron imbuidas por la variedad de las ideas del calado de Friedrich Schlegel —a quien admiró en demasía— y Novalis, como también de Johann Gottlieb Fichte.

Hacia el escape a Suiza durante la Primera Guerra Mundial del que ya hemos hablado, las correspondencias entre Scholem y Benjamin habían permanecido con vigorosa constancia. En este periodo, entre 1918 y 1919, dice sobre este particular el primero que «[Benjamin] [e]studiaba en aquella época los escritos en prosa de Friedrich Schlegel, que desde siempre ejercieron una fuerte atracción sobre él, incluso en sus creaciones poéticas. Esto le había conducido hacia Fichte. Fichte, Kierkegaard y Freud se encontraban entre los «hombres socráticos» (Scholem, 2014, p. 77). Andrew E. Benjamin y Beatrice Hanssen confirman aún más esta tesis al declarar que «(...) it becomes clear just how exceptional Walter Benjamin's early research on Schlegel and Novalis really was (...)» (Benjamin and Hanssen, 2002, p. 1).

Teniendo en cuenta esta poco debatida influencia, sería adecuado pensar que algunas expresiones artísticas de este periodo están en ciernes en lo que Benjamin tenía en mente con *El Programa* (1918). Así, para tener una aproximación que explique porqué la experiencia kantiana resulta «precaria», podríamos reconstruir la interpretación de Íñigo Pirfano sobre la Novena Sinfonía de Ludwig Van Beethoven. Aquel, que es un director de orquesta sinfónica, en un breve documental hace una exégesis de tal pieza. Ilumina para los propósitos de este escrito la descripción que él hace de la evolución de sus movimientos sobre la marcha de la obra. Dice Pirfano que, con el primer movimiento, Beethoven describía que «(...) en la vida de cualquier persona se dan la mano (...) dos realidades insoslayables. El dolor; el fracaso; la soledad; incluso la muerte. Y, también, esos momentos transfigurados de felicidad; de compartir. De vivir la vida y de descubrir el lado amable que tiene todo.

¹⁸ *Ibid.*

Pienso [comenta Pirfano,] que el primer movimiento habla de estas dos cuestiones. Es la vida de cualquier persona y de la experiencia del dolor y del gozo» (Pirfano, 2016).

Con este pasaje en mente, se puede suponer que, para Benjamin, la experiencia, yendo más lejos que la kantiana, tendría relación con lo que intenta transmitir Beethoven. Una experiencia rica que debe por lo menos indicar, como sucede con esta pieza, las complejidades, contradicciones y los plurales e infinitos elementos encontrados del género humano. Luego, una experiencia que no cumpliera con estos elementos, acaso del romanticismo, podría ser un objeto de cuestión. Nicolás Tarnawiecki aclara sobre este punto lo siguiente:

(...) [E]l reclamo que le hace Benjamin a Kant es que el recuento que hace Kant de la experiencia sólo es uno dentro de un infinito de posibles experiencias. Para Howard Caygill, Benjamin le está reclamando que su noción de experiencia sólo describe una capa de la misma. (...) [N]o sólo puede haber una infinitud de configuraciones en cualquier capa o superficie de la experiencia, sino que también cada capa de configuración es solo una superficie dentro de un infinito número de superficies (Tarnawiecki, 2007, p. 57).

21. En síntesis, pese a las dificultades y admiración que el mismo Walter Benjamin confesó tener frente a la epistemología kantiana, ciertamente decidió emprender una crítica a su sistema de pensamiento; concretamente en lo atinente a la *Crítica* (1781) e indirectamente a los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783). Lo haría a través de un texto de título revelador: *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918).

Fue empero importante remarcar que, curiosamente, esta crítica tendría su causa primaria en el desencuentro durante el verano de 1918 de aquel y Gershom Scholem no con el kantianismo en rigor, sino con el neokantianismo. Particularmente con el profesado por Hermann Cohen, miembro de la escuela de Marburgo, a través del libro *Kants Theorie der Erfahrung* (1871).

El neokantianismo de este último autor tendría sus particularidades. En primer lugar Cohen señalaba que la consciencia que acompaña cada representación debía tener una fundamentación científica detrás. Luego esta filosofía, de entrada, por llamarlo así, «naturalizó» este debate. Sin embargo, llamó la atención que esta fundamentación científica que este pensador ofrecía estaba constitutivamente llamada a no prosperar. Para Hermann Cohen los descubrimientos locales de la ciencia siempre arrojaban sólo respuestas aproximativas a propósito de la relación entre los conceptos y los objetos. Cada uno de ellos (de los descubrimientos) estaba, de suyo, incompleto al tener sólo una función asintótica.

De esta manera, según este autor, aquello que terminaba por arrojar una respuesta sería la historia misma de las ciencias naturales. Para este pensador, con el paso del tiempo esta historia se iba cerrando y arrojaba un conocimiento cada vez más seguro acerca de la objetividad de las representaciones. El *a priori* kantiano no estaba entonces ubicado en el sujeto, sino en el cúmulo de los resultados que la ciencia fuese desarrollando sobre la marcha de los años.

En ese sentido, la propuesta de Cohen se componía de tres elementos: 1) por una noción asintótica de conocimiento. La ciencia sólo estaba en capacidad de hilar, de forma aproximativa, las correspondencias entre los objetos y los conceptos; 2) por una noción de progreso que guiaría a la ciencia a acercarse cada vez al más certero de los conocimientos posibles. Cada uno de sus descubrimientos irían superando gradualmente al anterior; 3) y en último lugar, ligado del anterior, se puede extraer que su filosofía hacía de la experiencia una labor infinita. Naturalmente, si la ciencia puede producir conocimiento sólo de forma asintótica, necesariamente el correr del tiempo sólo solidificaría la calidad de sus hallazgos, pero nunca pondría límites a lograr su cometido.

El neokantianismo de Cohen fue entonces objeto de críticas de Walter Benjamin y Gershom Scholem. De entrada, para estos pensadores la filosofía de Cohen sufría de contradicciones internas. Por una parte, el conocimiento posible no se producía en razón de unos principios o categorías que le eran inmanentes; sólo lo hacía por cuenta de la inercia misma del tiempo. Por la otra, para estos autores resultaba «ininteligible» suponer que los descubrimientos, aún si son incompletos localmente, pasaban a serlo sólo por adherirse a una suma total que se iba produciendo con el correr de los años. En ese sentido, encontraban la propuesta epistemológica de Cohen desprovista de todo contenido. Les era una filosofía, desde esta perspectiva, sólo formal.

De otro lado, Scholem y Benjamin no dudaron tampoco en cuestionar la noción de infinito subyacente en la filosofía de este neokantiano. Para los dos primeros, el conocimiento posible sobre los objetos del mundo, al ser infinitamente inasible, no nacía en realidad por cuenta de los descubrimientos que se producían bajo el método científico. Al contrario, según estos autores si tal infinito habría de producirse sería en razón de la validez de las preguntas que se fuesen formulando a través de la historia.

Pues bien, aunque será desarrollado sobretodo en la segunda mitad de este escrito, es en este contexto en el que emergió la contrapropuesta (ya exclusivamente hablando) de Walter Benjamin basada en el lenguaje. En efecto, para este pensador, los conceptos fundamentales que investiga la filosofía debían rastrearse en el entramado del mismo. Una apuesta tan devota por las ciencias naturales como la de Hermann Cohen eliminaba la riqueza de la experiencia al punto de «precarizarla».

Y esta es, pues, la finalidad general perseguida por Benjamin en esta etapa de su filosofía y la que tendrá nuestra atención a lo largo de este escrito: cómo la experiencia kantiana (aunque ya se puede rastrear desde el neokantianismo, según lo expuesto) es «precaria» y qué alternativas para enriquecerla aquel expone. Walter Benjamin lo haría reformando, pero no sustituyendo plenamente el sistema de Immanuel Kant. En qué consiste en detalle la experiencia kantiana y cuáles son, en rigor, las particularidades de la crítica benjaminiana serán entonces el objeto del siguiente subtítulo.

B. La «precaria» noción de experiencia kantiana y la propuesta de un «rango superior» de la misma

22. **D**ado que ya hemos presentado la teleología general en la que se inscribe la crítica benjaminiana, valdría la pena precisar sus particularidades e ir al detalle de este eje central. En orden de generar mayor claridad, además de lo dicho (aún si superficialmente) en la reconstrucción de la crítica hacia Cohen, comenzaremos por desarrollar el concepto de experiencia de la *Crítica* (1781). Esto nos permitirá elucidar con mayor precisión lo «precario» de aquella. Por lo tanto, es apenas prudente tocar los aspectos fundamentales de esta obra hasta llegar a la Deducción trascendental. Con el desarrollo de esta última podremos encontrar el meollo que origina el, por así decirlo, «cisma» entre Immanuel Kant y Walter Benjamin.
23. Pues bien, si nos remitimos al texto original kantiano, podemos notar en primera medida la encrucijada en la que Kant se encontraba. Había aquel heredado una suerte de antítesis entre las posturas epistemológicas de los racionalistas y empiristas que se había exployado durante el siglo XVII y XVIII. Con una postura conciliadora, este pensador propuso una teoría del conocimiento que usara elementos de ambas concepciones, además de otros, por supuesto, propios de su época. A saber, *inter alia*, la física newtoniana, pero también las categorías del lenguaje de la *Lógica* de Aristóteles y la geometría euclidiana.

En este horizonte, Kant, en medio de su célebre giro copernicano y la inserción de los juicios sintéticos *a priori*, puso al sujeto como centro del conocimiento posible. Un sujeto que, como veremos, comparte una serie de categorías comunes al género humano. Aquellas traducen, de hecho, los medios o condiciones que nos permiten tal conocimiento posible. Famoso es el prólogo de la segunda edición (1787) de la *Crítica* que resume aquel giro:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que se ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento (...). Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de *Copérnico*, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que tendría mejor resultado si hiciera girar en torno al espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo las estrellas (BXVI).

24. Es ya en el encuentro con el fenómeno donde empieza a aparecer la experiencia propuesta por Kant, que es, en últimas, lo que le interesa a Walter Benjamin. Esto es, cuando nace una relación singular entre un objeto del mundo (por ejemplo, una pared o una silla) y el sujeto (el objeto, entonces, *para sí*). En este contexto podemos remarcar en primer lugar las intuiciones *a priori*, descritas en su *Estética trascendental* de esta obra. Esto es, como lo indica su nombre, aquellas anteriores a toda percepción empírica en la que nos relacionamos con un objeto y partir de la cual recogemos nuestras masas sensoriales. De acuerdo

con Immanuel Kant, estas intuiciones corresponden concretamente a dos: la del espacio y la del tiempo.

Ahora bien, tales intuiciones pertenecen a dos dominios distintos (aún si hacen parte, las dos, de la Estética trascendental) del sujeto. La del espacio, por una parte, al sentido externo: si bien es una intuición de tal sujeto, es utilizada como marco para la percepción de los objetos del mundo. No es, ciertamente, una propiedad propia de la naturaleza o de tales objetos; es, si se quiere, un medio necesario para que tales percepciones se produzcan. Por ser precisamente una intuición *a priori* hace posible cualquier percepción. Es en ese sentido una intuición pura, universal y necesaria que contiene la infinitud de representaciones. A título de ejemplo, podríamos retirar todos los datos sensibles que ha recogido un individuo; después de retirarlos todos, si seguimos bien los planteamientos de Kant, no podríamos dejar de inscribirlos en una noción de espacio.

Por otra parte, el tiempo, que pertenece al sentido interno, comparte muchas de las características del espacio. Ciertamente, por ser también una intuición *a priori*, al igual que sucede con el espacio, conforma todo paso previo para hacer una percepción posible. En cuanto tal, entonces, se trataría de una intuición pura (previa a todo elemento empírico) y necesaria (B46-B48). Sin embargo, precisamente por ese carácter interno, cuenta naturalmente con elementos que lo diferencia del espacio. En primer lugar, según Immanuel Kant, el tiempo es sólo sucesivo y no puede ser simultáneo. A la inversa sucede con el espacio. En sus palabras: «(...) diferentes tiempos no son simultáneos, sino sucesivos (así como diferentes espacios no son sucesivos, sino simultáneos)» (B47).

En segundo lugar, la asociación entre tiempo e infinitud (entendida como la ausencia de limitación), que también es una propiedad del espacio, es empero una característica muy particular del tiempo. En efecto, de acuerdo con Kant, todos los extractos limitados del tiempo son realmente elementos que integran la totalidad de una noción matriz que les rebasa. Y esta, que es una suerte de noción «globalizante» de tiempo, es desde luego ilimitada. En palabras de Kant: «(...) toda cantidad determinada del tiempo es posible sólo mediante limitaciones de un tiempo único que sirve de fundamento. Por eso, la representación originaria *tiempo* debe ser dada como ilimitada» (B48).

La categoría de tiempo, en un sentido acaso más práctico, a diferencia del espacio puede identificarse cuando se detecta la sucesión de un evento tras otro. Es en esta capacidad de denotar una evolución breve o un ligero cambio de un punto tras otro que subyace allí, para Kant, esta categoría en particular. Tan es así que, según este autor, no sería a través de otra categoría que podríamos desenlazar el principio de no contradicción. Si no dispusiéramos de esta intuición pura difícilmente podríamos identificar cómo el ser de un objeto no se encuentra al mismo tiempo y en un mismo lugar de su no-ser. En palabras de este pensador:

(...) [E]l concepto de mudanza, y con él, el concepto de movimiento (como mudanza del lugar) sólo es posible mediante la representación del tiempo, y en ella; que, si esta representación no fuera intuición (interna) *a priori*, ningún concepto, sea el que fuere, podría

hacer comprensible la posibilidad de una mudanza, es decir, de un enlace de predicados opuestos contradictoriamente (p. ej. El ser [de una cosa] en un lugar, y el no-ser de la misma cosa en ese mismo lugar) en uno y el mismo objeto. Sólo en el tiempo pueden ambas determinaciones contradictoriamente opuestas encontrarse en una cosa, a saber, *una después de otra* (B48-B49).

25. Si avanzamos ahora hacia la Analítica trascendental, en el terreno del entendimiento, podemos remarcar que ante la multiplicidad de los datos sensoriales, las categorías de tal entendimiento entran a presentar su rol en la construcción del conocimiento. Estas — distintas, pues, a las de lo sensible—, conformadas por las doce categorías aristotélicas de su (ya mencionada) *Lógica*, tienen una vocación unificadora a través del concepto. Gracias a la facultad de juzgar surten una especie de actividad que busca recoger la multiplicidad y unificar dichos datos sensoriales de las intuiciones. Así, en un rol ahora más bien activo, los conceptos organizan la diversidad que viene desde la percepción y le da una unidad; un monolito activamente constituido cuyas materias primas están en el conjunto de la información sensorial pasivamente recibida.

Podemos ver así con claridad el *dictum* clásico de la epistemología kantiana: «pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas» (A51). Naturalmente, si la rapsodia de datos sensibles que percibimos no es unificada bajo un concepto, tendríamos una amalgama desorganizada de representaciones sin articulación alguna. Estaríamos entonces a la deriva de nuestras percepciones sin que pudiésemos universalizarlas y diferenciarlas las unas de las otras. La imagen de ceguera que utiliza Kant en un sentido metafórico es bastante dicente: como un invidente no podríamos dilucidar coherencia alguna de las percepciones, sino sólo navegar perdidamente en ellas.

De igual manera, no podríamos tener conceptos sin las percepciones sensibles dado que aquellas juegan un rol previo y fundamental en estos. Son estas percepciones las que constituyen la ante sala y una suerte de componente básico sobre el que aquellos se estructuran. Recordemos que estamos en el marco de un encuentro entre el sujeto y un objeto singular (como una silla o una pared), de manera tal que la experiencia kantiana se refiere, en lo que venimos de exponer, a tal objeto. Es en ese sentido que debemos entender lo «vacío» del pensamiento sin los datos sensoriales que el mismo le ofrece: si los retiramos sencillamente la experiencia no referiría en realidad a algo, digamos, «real». A un objeto, pues, que estamos efectivamente experimentando.

26. Esta suerte de síntesis que realizan los conceptos sobre los datos sensoriales entra a ser detallada por Immanuel Kant en su célebre Deducción trascendental que es donde, sin más, podemos ver con mayor detalle su noción de experiencia. Para introducir esta Kant hace una analogía con el Derecho que nos es igualmente útil para nuestro escrito. En efecto, en esta disciplina, en cuanto a los juicios (jurídicos) se refiere, ciertamente suelen evaluarse cuando menos dos tipos de cuestiones: las cuestiones de hechos y las de Derecho propiamente. Por un lado entonces tenemos las *quid facti*. Y, por el otro, las *quid juris*. En cuanto a la segunda, que es la que interesa a este pensador, la pregunta que se hace el juez es si la persona que reclama un derecho, cualquiera que este sea, en realidad está entitulado

a tenerlo. En otras palabras, por tautológico que parezca, la cuestión que eleva el magistrado es si quien solicita tener un derecho cuenta con la justificación jurídica –la prueba del derecho– para tenerlo; y es bien eso que se denomina *deducción*. A título de ejemplo, si quien reclama una plena propiedad sobre un bien inmueble, cuenta, por ejemplo, con todos los requisitos para que la tradición surta efectos en Derecho; tratándose de un contrato civil podría ser, *e.g.*, que pueda probar que el contrató cumplió con todas las solemnidades así como con la capacidad, el consentimiento y la licitud del objeto y su causa.

Esta misma pregunta Immanuel Kant la traslada al terreno de la epistemología. Comienza su deducción precisamente cuestionando si estamos entitulados a aceptar como certero ciertos conocimientos independientemente de los hechos. Dicho de otra manera, este pensador se cuestiona si tenemos realmente el derecho (el *quid juris*) de aceptar como ciertos conceptos, más allá de que nuestros sentidos o sólo nuestro entorno así nos lo afirmen. Kant describe lo que viene de explicarse de la siguiente manera:

Los juristas cuando hablan de derechos y de pretensiones, distinguen, en un proceso jurídico, la cuestión acerca de lo que es de derecho (*quid juris*) de la [cuestión] que se refiere al hecho (*quid facti*); y exigiendo prueba de ambas, llaman a la primera [prueba], que tiene que mostrar el derecho o también la pretensión legítima, *la deducción*. Nos servimos de una multitud de conceptos empíricos sin oposición de nadie, y nos consideramos autorizados, aun sin deducción, a asignarles un sentido y una significación imaginaria, porque siempre tenemos a mano la experiencia, para demostrar la realidad objetiva de ellos. Pero hay también conceptos usurpados, como los de *suerte, destino*, que circulan con casi universal indulgencia, pero que a veces son interpelados con la pregunta *quid juris*, y entonces cae uno en no pequeña perplejidad con respecto a la deducción de ellos, al no poder aducir ningún fundamento preciso, ni a partir de la experiencia, ni [a partir] de la razón, que torne nítido el derecho al uso de ellos (A84-A85).

27. Por lo tanto, la duda que se plantea Immanuel Kant durante estos pasajes está ligada a saber si realmente las condiciones subjetivas del pensar tienen validez objetiva y pueden así proveer un conocimiento posible. Es decir, si lo que podemos llegar a conocer como sujetos, dadas nuestras categorías, no es una mera elaboración personal, sino que realmente tiene una relación que es validada objetivamente por los objetos del mundo; recordemos que se trata de encontrar el derecho a decir que los conceptos del entendimiento pueden contribuir a tener un conocimiento objetivo, es decir, verdadero del mundo. Las categorías del entendimiento son entonces puestas en tela de juicio y este filósofo se empeña por descubrir sus condiciones de posibilidad. En sus palabras:

(...) [S]e presenta (...) una dificultad que no encontramos en el terreno de la sensibilidad, a saber cómo *condiciones subjetivas del pensar* han de tener *validez objetiva*, es decir, [han de] suministrar condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos pues sin las funciones del entendimiento pueden, por cierto, ser dados fenómenos en la intuición (A89-A90).

El propio Kant para ilustrar esta idea acude como ejemplo al concepto de causa. Desde luego que en los casos en que algo A produce algo B (donde este último es diferente al primero) no pondríamos en duda la existencia de A y de B. No si aceptamos los argumentos de la Estética trascendental que ya han sido expuestos. Sin embargo, dado que buscamos descifrar si podemos aceptar que el concepto de causa cuenta con validez objetiva (si

estamos entitulados a ello), debemos tratar de hallar las condiciones de posibilidad de este elemento *a priori*. Si tal empresa resulta infructuosa, para este autor, acaso haciendo alusión a David Hume, la noción de causa sólo sería un elemento puramente subjetivo al que le hemos dotado de calidades objetivas por cuenta del hábito o de la costumbre; sería un concepto, para él, «vacío, nulo y sin significado». Bajo los términos de Kant:

Tomo p. ej. el concepto de causa, que significa una especie particular de síntesis, en la cual a continuación de algo A es puesto algo enteramente diferente B, según la regla. No está claro *a priori* por qué los fenómenos habrían de contener algo semejante (pues no se puede aducir experiencias como prueba, porque la validez objetiva de este concepto debe poder ser expuesta *a priori*) y por esto es dudoso *a priori* si un concepto tal no será quizá enteramente vacío y [si acaso] no encontrará en ninguna parte, entre los fenómenos, un objeto. Pues el que los objetos de la intuición sensible deban ser conformes a las condiciones formales de la sensibilidad que residen *a priori* en la mente resulta claro porque de otro modo no serían objetos para nosotros, pero que además deban ser conformes también a las condiciones que requiere el entendimiento para la unidad sintética del pensar, eso no es una interferencia tan fácil de entender. Pues los fenómenos bien podrían estar, acaso, constituidos de tal manera, que el entendimiento no los encontrara conformes a las condiciones de su unidad, y [de tal manera] que todo estuviera en tal confusión, que p. ej. En la serie de los fenómenos no se ofreciese nada que suministrase una regla de la síntesis, y que correspondiese, por tanto, al concepto de causa y efecto, de manera que este concepto sería, entonces, enteramente vacío, nulo y sin significado (A90).

28. En este contexto Kant anuncia una de sus tesis centrales: que se puede establecer, con derecho, que las categorías tienen una validez objetiva. Dar cuenta de tal afirmación es finalmente el corazón de la Deducción trascendental. Su argumentación se estructura así en tres momentos diferentes, pero ligados¹⁹: la síntesis de la aprehensión, la síntesis de reproducción; y, en último lugar, la síntesis del reconocimiento. Por ser la última de ellas aquella que nos interesa para la descripción de la experiencia kantiana –asunto, pues, que nos resulta realmente el único importante para este escrito–, nos focalizaremos sólo en la exposición de esta última.
29. Valga así en primer lugar decir que esta correspondería a la piedra angular de la *Crítica* (1781). Dado que esta síntesis se desarrolla en el terreno del entendimiento, es aquí donde entraremos a revisar si las categorías de la lógica aristotélica, al aplicarse a las intuiciones, pueden, por derecho, asegurar el conocimiento. En ese sentido, son estos los pasajes que ilustran, tal vez con la mayor claridad del caso, los argumentos detrás de la existencia de un sujeto ya no empírico, sino trascendental.

¿Cómo podemos asegurar que las categorías que tenemos se aplican siempre a un mismo objeto y por un único sujeto? Es decir: ¿cómo sabemos que el objeto no es siempre un nuevo objeto en cada una de nuestras representaciones del mismo o, también, cómo podemos conocer que el sujeto es siempre el mismo y no un nuevo sujeto por cada una de aquellas? Desde nuestra perspectiva, podemos exponer metodológicamente la respuesta a

¹⁹ Es importante advertir que las formulaciones sobre la Deducción trascendental a partir de este punto están sobre todo plegadas hacia la primera edición. La decisión ha sido deliberada porque en esta edición la imaginación juega un rol más fundamental en lo que concierne a la experiencia.

partir de dos líneas diferentes, pero conexas entre sí (McNabb, 2015). Una por el lado del objeto y otra por el lado del sujeto.

30. Para responder a la incógnita desde la perspectiva del objeto, Immanuel Kant nota en primera medida la insuficiencia de la síntesis de la reproducción. A la luz de esta última podemos sucesivamente hilar en un orden coherente cada una de nuestras representaciones. Sin embargo, ciertamente no nos permite determinar con seguridad cómo los objetos que vamos hilando corresponden a una unidad y no a multiplicidad puramente arbitraria. Necesitaríamos, por lo tanto, tener presente que aquello que vamos encadenando en orden de sucesión se trata de lo mismo en cada una de las etapas de reproducción. Indica Kant lo siguiente:

Sin conciencia de que lo que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones. Pues sería una representación nueva, en el estado actual, [representación] que no correspondería al acto mediante el cual ha tenido que ser generada poco a poco; y lo múltiple de ella nunca constituiría un todo, porque le faltaría la unidad (...) (A103).

Precisamente para tener la certeza de que siempre nos referimos al mismo objeto es que la noción de concepto, de la que hemos hablado²⁰, es fundamental (McNabb, 2015). Como ya lo sabemos de pasajes preliminares de este subtítulo, el concepto permite la espontánea unificación de las intuiciones (de los datos sensoriales) que percibe el sujeto. Y es, podríamos pensar, ese el enclave que permite unir la multiplicidad de las representaciones que se van reproduciendo; tal unidad nos permite identificar aquella multiplicidad con un único objeto. Luego, por cada intuición, gracias a la función del concepto, no estaríamos siempre recreando un objeto nuevo, sino realmente refiriéndonos al mismo. Kant, citando el ejemplo de un triángulo, elabora lo que viene de describirse de la siguiente forma:

(...) [C]onocemos el objeto cuando hemos efectuado la unidad sintética en el múltiple de la intuición. Pero esta [unidad] es imposible, si la intuición no ha podido ser producida, según una regla, por una función de síntesis tal, que haga necesaria *a priori* la reproducción del múltiple y haga posible *un concepto* en el cual este [múltiple] se unifique. Así, pensamos un triángulo como objeto, al ser conscientes de la composición de tres líneas rectas según una regla de acuerdo con la cual una intuición tal puede ser representada en cualquier momento. Ahora bien, esta *unidad de la regla* determina todo lo múltiple, y lo limita a condiciones que hacen posible la unidad de la apercepción, y el *concepto de esta unidad* es la representación del objeto (...) que pienso mediante los mencionados predicados de un triángulo (A105) (Itálicas por fuera del texto original).

Y son esos motivos los que llevan a este pensador a concluir lo que hemos expuesto: que todo conocimiento requiere de los conceptos para unificar la multiplicidad de las intuiciones; y esta unificación, a su turno, nos permite referir (tal conocimiento) como producto sólo de un único objeto. En palabras de este autor: «[t]odo conocimiento requiere un concepto, por muy imperfecto u obscuro que éste sea; pero éste es, según su forma, algo universal, y que sirve de regla» (A106).

²⁰ Ver *supra* párrafo veinticinco y siguientes.

31. Dentro de los mismos argumentos para sustentar la identidad en torno al objeto podemos comenzar a detectar en ciernes aquellos correspondientes a respaldar la también identidad del sujeto. En estos pasajes, a propósito del objeto, Kant sin embargo entra a aclarar que la unidad de la multiplicidad de nuestras intuiciones es atribuible igualmente a la identidad de nuestra consciencia (McNabb, 2015). Y que, de esta manera, es tarea de su *Crítica* (1781) hallar cómo es posible establecer el fundamento transcendental que justifique tal identidad. En palabras de este pensador: «(...) debe hallarse un fundamento transcendental de la unidad de la consciencia en la síntesis de lo múltiple de todas nuestras intuiciones (...)» (A106). Naturalmente que la búsqueda se enmarca, como es normal cuando hablamos de aspectos transcendentales en la filosofía de este autor, en descubrir la condición de posibilidad de esta unidad. En palabras menos sofisticadas: Kant demarca en el horizonte descubrir la condición por la que podemos, por derecho, afirmar la unidad de la consciencia del sujeto sobre la marcha de cada una de sus representaciones.

De entrada esta condición pasa a ser denominada por este autor de manera específica. Según Kant «[e]sta condición originaria y trascendental no es otra cosa que la *apercepción trascendental*» (A106). Esta se trataría de una condición «(...) que precede a toda experiencia y que la hace posible a esta misma, lo que pone en vigencia tal presuposición trascendental» (A107). En ese sentido, por un lado, esta condición es anterior a cualquier dato sensorial producto de la experiencia. Y, por el otro, tal vez de manera más importante, sólo a través de ella nuestros saberes son posibles, pero además conexos y coherentes. En palabras del autor: «(...) en nosotros no pueden tener lugar conocimientos, ni ninguna unidad de ellos, ni conexión de ellos entre sí, sin aquella unidad de la consciencia, [unidad] que precede a todos los *datis* de las intuiciones, y sólo con referencia a la cual es posible cualquier representación de objetos» (A107).

Para ser más explícitos, esta unidad trascendental de la consciencia es la que finalmente, según Kant, nos conduce a que podamos concatenar con éxito los distintos fenómenos que se pliegan en el sujeto. Dice este pensador que «(...) [p]recisamente esta unidad trascendental de la *apercepción* hace, de todos los fenómenos posibles que pudieran estar juntos en una experiencia, una concatenación de todas esas representaciones (...)» (A108). Si afirmásemos lo contrario, según Immanuel Kant, «(...) sería imposible que la mente pudiera pensar, *a priori*, la identidad de sí misma en la multiplicidad de sus representaciones (...)» (A108).

Según el profesor McNabb (2015), Kant ulteriormente en su obra aclararía más aún este punto. A partir ciertamente de la sección dieciséis (§ 16) comienza por mencionar que la unidad de la consciencia (lo que él ahora llama el «*Yo pienso*») debe ser necesaria y acompañar cada una de las representaciones; luego, ciertamente su sujeto es idéntico e incluso a la multiplicidad de aquellas. De lo contrario, en su parecer, tales representaciones –normalmente producto de una intuición– no podrían si quiera efectuarse. O, de producirse, no significarían nada para este sujeto. En palabras del autor:

El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la

representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición*. Por consiguiente, todo lo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra (B131-B132).

Esta unidad de nuestra consciencia sobre la multiplicidad, esta síntesis particular, ciertamente, como parte de una *deducción*, no podría ser un producto de la experiencia. Este pensador es claro al establecer que, al contrario, debemos presuponer su posibilidad. A lo que entonces Kant ofrece dos argumentos para sustentarlo: de un lado, porque es esto lo que nos conduce espontáneamente a justamente llamar la diversidad de las representaciones *mis* representaciones; nos permite reunir las en una única consciencia de *mí mismo*. Y, del otro, porque de aceptar lo contrario, acaso haciendo nuevamente alusión a Hume, tendríamos una consciencia (un «yo») abigarrada. Es decir, una consciencia por cada una de nuestras diferentes representaciones que se escindiera de forma diferente ante el encuentro con los objetos. De acuerdo con Immanuel Kant:

(...) [E]stas representaciones dadas en la intuición me pertenecen, todas ellas, *a mí*, quiere decir, según eso, tanto como: que las reúno en una consciencia de mí mismo, o al menos, puedo reunir las en ella; y aunque él mismo no sea todavía la consciencia de la *síntesis* de las representaciones, él presupone, sin embargo, la posibilidad de esta última; es decir, sólo porque puedo comprender en una consciencia lo múltiple de ellas, las llamo a todas ellas *mis* representaciones; pues de otro modo yo tendría un yo tan abigarrado y diverso, como representaciones tuviese de las que fuese consciente (B134).

De esta manera, concluye este pensador, es una obra del entendimiento el hecho de que la consciencia sea idéntica y, esta unidad, permita enlazar lo múltiple de las intuiciones. Además, esta afirmación, que ya es mucho decir, corresponde, para Kant, al principio «supremo» que subyacería detrás de todo conocimiento posible. En sus propias palabras: «[la identidad de la consciencia es] (...) una obra del entendimiento, que no es, él mismo, nada más que la facultad de enlazar *a priori* y de llevar bajo la unidad de la apercepción lo múltiple de representaciones dadas; *principio que es el supremo en todo conocimiento humano*» (B135) (Itálica por fuera del texto original).

32. Por último, de acuerdo con el profesor McNabb (2015), queda entonces abierta la breve (pero, importante) duda siguiente: ¿qué es lo que específicamente permite que esta unidad en la consciencia se haga posible y podamos asegurar, por derecho, tener conocimiento? Kant ciertamente lo indicaría ulteriormente. Según tal profesor, en la sección veinte (§ 20) de su *Crítica* (1781) Immanuel Kant hace claramente alusión a que, en último lugar, aquello que permitiría la unidad de la multiplicidad (tanto de intuiciones como incluso de conceptos) sería la función lógica de los juicios. A saber, las categorías de la *Lógica* de Aristóteles que antes habíamos mencionado. En otras palabras, tenemos en primer lugar que ciertamente, del lado del sujeto, existe una identidad en cada una de las representaciones por los argumentos que ya hemos reconstruido. Sin embargo, yendo un paso más lejos, justamente esta identidad es a su turno posible dado que previamente los juicios lógicos permiten organizar en una unidad la multiplicidad tanto de los conceptos como de las intuiciones. Kant concluye de la siguiente forma:

Lo múltiple dado en una intuición sensible debe estar necesariamente bajo la originaria unidad sintética de la apercepción, porque sólo por medio de ésta es posible la *unidad* de la intuición (§ 17). Pero aquella acción del entendimiento por la cual lo múltiple de representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) es llevado bajo una apercepción en general, es la función lógica de los juicios (§ 19). Por consiguiente, todo múltiple, en la medida en que es dado en una [única] intuición empírica, está *determinado* con respecto a una de las funciones lógicas para juzgar, aquéllas, a saber, por medio de las cuales es llevado a una conciencia en general (B143).

33. Si recapitulamos la experiencia que nos invita a considerar Immanuel Kant, debemos partir, de entrada, que la misma se enmarca en dos polos muy rígidamente divisibles: aquel del sujeto y aquel del objeto. En este encuentro de tales polos, que es donde se produce el fenómeno, tres diferentes instancias pueden dividirse para configurar lo que vendría siendo el conocimiento posible.

En una primera instancia, ligada a la Estética trascendental, las intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo conforman las condiciones de posibilidad para, en un rol pasivo, percibir los datos sensoriales de un objeto singular (una pared o una silla). En una segunda instancia, en la Analítica trascendental, ahora en el terreno del entendimiento las doce categorías del mismo (del entendimiento) permiten recoger la multiplicidad de estos datos sensoriales. En ese sentido, mediante la facultad de juzgar, en un rol más bien activo, los unifica bajo un, dijéramos, «techo común» que vendría siendo el concepto.

En tercera instancia, en lo concerniente a la Deducción trascendental, podríamos pensar que la manera descifrada por Kant para saber si este conocimiento obtenido lo es por derecho radica en dos puntos diferenciales, pero conexos. Por un lado, porque cada una de nuestras representaciones se refiere siempre al mismo objeto (en lugar, pues, de que por cada una de ellas haya un nuevo objeto). Del otro, porque sobre todas las representaciones subyace una unidad trascendental de la consciencia que configura, para Kant, el «principio supremo» en todo conocimiento humano. O sea, sintéticamente, la condición de posibilidad de aquel. Sin embargo, en últimas, lo que hace posible esta unidad trascendental son los juicios lógicos. Los mismos permiten organizar en una unidad la diversidad tanto de los conceptos como de las intuiciones del sujeto. Y es, pues, en estas tres instancias en lo que consiste y se resume la experiencia kantiana.

34. Ahora que hemos reconstruido exhaustivamente tal experiencia, podemos comenzar a desentrañar detalladamente la crítica de Walter Benjamin. Dentro de este contexto, a este autor le preocupa el hecho mayúsculo que la filosofía kantiana se contenta con ofrecer la verdad sin que la experiencia tenga, empero, suficiente dignidad. Más explícitamente aún, la profesora Florencia Abadi, citando al *Programa* (1918), expresa lo dicho en los siguientes términos:

Al comienzo de su exposición [del ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918)], Benjamin establece que el problema de toda teoría del conocimiento supone dos cuestiones: a) la certeza del conocimiento, que es lo permanente, ya que hace referencia a su validez intemporal; b) la dignidad de la experiencia, que es pasajera, temporal. La primera se

desarrolla exitosamente en la obra de Kant, mientras que la segunda fracasa (Abadi, 2013, p. 173).

Parece ser evidente que Benjamin buscaba suplir la segunda deficiencia que aparece patente en la obra kantiana; luego demarca como su objetivo inmediato encontrar los elementos que le releven de su carácter puramente pasajero y temporal (Abadi, 2013). Para corregir sin embargo estas insuficiencias y abrirse hacia una experiencia más rica, Walter Benjamin apuntó en primera medida ser justo con Immanuel Kant. Y es en medio de este fortalecimiento de la filosofía kantiana que comienzan a aparecer progresivamente las contrapropuestas del primero.

35. Es así que Benjamin en *El Programa* (1918) comienza por admitir que la «precariedad» de la experiencia en la obra de Kant (aunque rastreable desde su crítica a Cohen), debe ser imputada en primer lugar al contexto histórico del pensador de Königsberg. En efecto, para Walter Benjamin, Immanuel Kant cayó en su momento en una suerte de «dogma» de la Ilustración. Según el primero, este último consideraba que la experiencia era certera sólo en el campo científico, de manera que, como lo vimos en el caso de Cohen²¹, se limitaba a ser sólo una (experiencia) empírica. Espen Hammer señala frente a este aspecto que Benjamin «(...) came to see as intellectually confining Enlightenment prejudice, Kant's first Critique, he [Benjamin] complains, construes experience as capable of objectivity exclusively in the domain of scientifically cognizable nature» (Hammer, 2018, p. 427).

La falta de influencia de corrientes metafísicas y hasta espirituales de la época, para Benjamin, explican esta falencia. Para aquel, la ausencia de las mismas —corrientes— habrían producido una suerte de colusión cuyo desenlace era la miopía de la experiencia tal y como la relataba la epistemología kantiana. Dice Jesús López Salas a propósito de este punto que, en efecto, «[n]o tuvo la Ilustración potencias espirituales que otorgaran un gran contenido a la experiencia» (López, 2022, p. 85). En coherencia con lo que viene de exponerse, sobre este punto Walter Benjamin se expresa en los siguientes términos:

La Ilustración careció de autoridades, no en el sentido de algo a lo cual hay que someterse sin derecho a la crítica, sino en el de potencias espirituales que otorguen un gran contenido a la experiencia. La consecuencia de la pobre experiencia de esa época, la razón del sorprendentemente ínfimo peso específico metafísico, sólo se deja entrever al comprobar cómo este ruin concepto de experiencia llegó a pesar en un sentido reducido sobre el propio pensamiento kantiano. Se trata de ese estado de cosas frecuentemente recalado como de ceguera histórica (...) de la Ilustración (...) (Benjamin, 1991, pp. 76-77).

36. Esta experiencia, tan falta entonces de las citadas autoridades²², era, concretamente, una que se le antojaba a este pensador apoyada en demasía sobre la física newtoniana. Con

²¹ *Supra* párrafo ocho y siguientes.

²² La noción de «autoridades» ciertamente no es lo suficientemente clara durante este periodo del pensamiento de Walter Benjamin; además, creemos que no se trata de un concepto con una connotación propiamente benjaminiana. Por la cita que hemos traído a colación de *El Programa* (1918), sin embargo, podemos de entrada tener una certeza: no

razón López Salas menciona que, para Benjamin, «[s]electivamente Kant eligió (...) los esquemas mecánico-matemáticos de la física de Newton» (López, 2022, p. 87). En palabras concretas de este autor (Walter Benjamin): «(...) Kant quiso extraer el principio de la experiencia de las ciencias, y en especial de la física matemática (...)» (Benjamin, 1991, p. 76).

37. Conociendo ya el lector la tesis que persigue Benjamin y la concepción reduccionista que ofrece Kant (y sus causas), valdría la pena avanzar, ya no en su crítica, que ha sido reconstruida, sino su propuesta ante tal panorama. Se trata, como se puede ya intuir, de la «(...) constitución de un concepto de experiencia más elevado, con una fundamentación teórico-epistemológica, dentro del marco del pensamiento kantiano» (Benjamin, 1991, p. 77).
38. Este pensador no esclarece muy nítidamente de qué se trataría *in concreto* y cómo se desplegaría lo que él mismo intitula como un concepto de experiencia «más elevada». Y, sin embargo, son suficientemente claras las orientaciones que arroja. Afirma, en síntesis, que la experiencia kantiana debe proyectarse a absorber otros elementos metafísicos que aquella cientificista de su tiempo ha pretendido excluir. No tarda en reparos Walter Benjamin al exponer de esta forma que «[L]a teoría kantiana del conocimiento no explora el campo de la metafísica estéril que excluyen a todos los otros. En la teoría del conocimiento, cada elemento metafísico es un germen de enfermedad que se declara con toda libertad y profundidad a causa de la exclusión del conocimiento del ámbito de la experiencia» (Benjamin, 1991, p. 78). Así, por ejemplo, en lo concerniente a la tabla de categorías de Immanuel Kant, de herencia aristotélica, Benjamin no tiene reserva arguye lo siguiente:

(...) [L]a tabla de categorías, todos lo exigen hoy, debe ser completamente revisada. Justo aquí se anuncia la transformación del concepto de conocimiento con la adquisición de un nuevo concepto de experiencia, ya que las categorías aristotélicas fueron, por una parte, establecidas de forma arbitraria, y por otra, explotadas unilateralmente por Kant desde la perspectiva de una experiencia mecánica (Benjamin, 1991, p. 83).

39. La solución parece así abrirse, por sí sola, para Walter Benjamin. La inclusión de la metafísica, dogmáticamente dejada de lado por una experiencia ante todo empírica, arroja las luces de lo que sería una filosofía venidera; una filosofía, digamos, «pos-neokantiana». Dice entonces lo siguiente: «(...) es de esperar que toda aniquilación de estos elementos metafísicos de la teoría del conocimiento, simultáneamente reorienta hacia una experiencia más llena de profundidad metafísica» (Benjamin, 1991, p. 78).
40. Por ello, precisamente, el programa epistemológico de Immanuel Kant persigue dilatarse o ampliarse para absorber lo no previsto en él y reconocer la metafísica que el mismo se

se trata de una relación vertical puramente dogmática y de obediencia. La cita también aclara que (tales autoridades) son «(...) potencias espirituales que [otorgan] un gran contenido a la experiencia» (Benjamin, 1991, pp. 76-77). Es posible pensar que Benjamin se refiere a pensadores influyentes que por fuera o dentro de la esfera científica hubiesen desarrollado una noción más rica de experiencia. Empero, por argumentos que ya fueron presentados durante la introducción de este texto, estas afirmaciones que escrutamos se encuentran en *El Programa* (1918) son ciertamente cuestionables.

encarga de arbitrariamente desechar. Benjamin lo confirma al señalar que «[e]l germen histórico de la filosofía venidera radica en el reconocimiento de la íntima relación entre esa experiencia, a partir de la cual resultó imposible acceder a las verdades de la metafísica, y aquella teoría del conocimiento que aún no logró establecer suficientemente el lugar lógico de la investigación metafísica» (Benjamin, 1991, p. 78). Estas otras experiencias, ligadas a la metafísica, tendrían así las virtudes de las que adolecen los notables defectos de la experiencia kantiana. Serían experiencias más consistentes en el tiempo, sino eternas: florecen, para Walter Benjamin, los argumentos para hacer prosperar su propósito, ya citado, de una filosofía con «consciencia del tiempo y eternidad» (Benjamin, 1991, p. 75).

41. Dentro de este marco, podríamos pensar que el objetivo concreto de Benjamin, en la *praxis*, consiste en vincular las experiencias religiosas y otorgarles también el legítimo título de conocimiento seguro. Una experiencia que cubra entonces la envergadura de una metafísica al exigente grado de la religión. El mismo pensador no tarda en afirmarlo explícitamente; para aquel, «(...) la tarea de la filosofía venidera es concebible como hallazgo o creación de un concepto de conocimiento que se remita simultáneamente a un concepto de experiencia *exclusivamente* derivado de la consciencia trascendental, y que permita no sólo una experiencia lógica sino también una religiosa» (Benjamin, 1991, pp. 80-81).
42. Florencia Abadi interpreta los comentarios de Gershom Scholem sobre los propósitos de Benjamin en este aspecto en particular. Al respecto la primera, citando al segundo, señala que la intención de Walter Benjamin yace sobre la búsqueda de la «doctrina» y su gestación dentro de la tradición (Abadi, 2013). Debemos sin embargo tomar la palabra entre comillas con cuidado y someterla a análisis. Aquella, en lo que nos concierne, tiene de entrada una connotación lo suficientemente distante de la usada en el lenguaje común. Para Benjamin, podría argüirse, la «doctrina» comprende un punto donde lo religioso no riñe ni resiste necesariamente lo científico; puede ser un punto fundamental de conocimiento análogo a la ciencia y es encargado de ofrecer propuestas distintas sobre la verdad o el conocimiento posible.

En efecto, según este pensador, la doctrina integra aquella (la ciencia), y además lo hace tranquilamente, en el género mayor de lo que podríamos considerar como verdad. No es por lo tanto a la luz de aquella esfera —de nuevo, de la científica— que exclusivamente, en términos epistemológicos, una experiencia puede ser certera. Es claro entonces que, a través de este elemento, la «precaria» experiencia kantiana se enriquece; se eleva. Vicente Jarque, refiriéndose a Benjamin, afirma que «(...) el sistema kantiano (...) “[debiese] ser fundament[ado] de nuevo” sobre la base que procura la noción de “doctrina”» (Jarque, 1992, p. 39).

43. La tradición, como puede inferirse, juega por lo tanto un rol fundamental en este punto. Es más, podría acaso afirmarse que tal «doctrina» es inescindible de la idea de aquella. La una se configura a la par de la creación de la otra. Como fue expuesto en la introducción

de este escrito, pensemos definitivamente que este es un periodo de inquietudes intelectuales de Benjamin en lo concerniente a la teología y la tradición judía a la que él se adscribía. Dentro de esta religión el rol de la unión entre doctrina y la tradición es fundamental. La lectura de la *Torah* y sus interpretaciones (su hermenéutica) en el Talmud configuran, sobre el paso del tiempo y la herencia intergeneracional, las interpretaciones que se convierten progresivamente en doctrinarias, es decir, en interpretaciones más aceptadas en el seno de esta comunidad. El profesor Jarque, citando a Scholem, trae a colación un testimonio de este último que corrobora lo que viene de exponerse. Veamos:

A lo largo de aquellos años [señala Gershom Scholem], entre 1915 y, cuando menos, 1927, la esfera religiosa adquirió para Benjamin una importancia central, totalmente al margen de una cierta duda fundamental; en su núcleo se hallaba el concepto de “doctrina” que para él incluía, en efecto, el dominio de la filosofía, pero trascendiéndolo enteramente”. Tal concepto, continúa [Scholem], lo entendía “en el sentido de la originaria aceptación de la “Torah” hebrea, como “enseñanza”, no solamente acerca del verdadero estado del hombre y su camino en el mundo, sino sobre el conjunto transcausal de todas las cosas y religación en Dios (Jarque, 1992, p. 37).

Como bien lo apunta Jarque, la persistencia de la «doctrina», al interior del judaísmo, produce una tradición que apunta a la revelación. Dijéramos, para usar un lenguaje jurídico, que estas son interpretaciones de un texto oficial. Y, sobre su reiteración dilatada sobre la marcha del tiempo, devienen en las más apropiadas para las partes intervinientes. Aparece, pues, un conocimiento que podría entenderse como *cierto*. Sin embargo, no es cierto por estar basado en la experiencia científica. Precisamente este tipo de conocimientos que arroja la «doctrina» (o, también, lo que se convierte en tradición) escapan a la epistemología kantiana. Su retorno sin embargo al salón de los conocimientos posibles y permitidos es, para Benjamin, un deber de la filosofía venidera. Un deber para él latente en la época y aún por consumarse.

44. Jarque nos puede ilustrar aún más en lo concerniente al rol de la religión en el proyecto de la epistemología benjaminiana. Hace huelga empero aclarar que el fruto de sus reflexiones, al menos en este punto, no sólo es atinente a la obra de Walter Benjamin. Como sucedió en el caso de Cohen que vimos en el subtítulo anterior²³, el fruto de tales reflexiones es también correspondiente, *inter alia*, a las correspondencias entre este y Gershom Scholem. Así, en lo concerniente al papel de la «doctrina» en la obra de Walter Benjamin, Vicente Jarque sostiene que para este autor la «doctrina» se comporta como olas de un lago. Allí las interpretaciones se heredan de generación en generación, como las olas se suceden las unas a las otras. El conocimiento así producido, que eclosiona en la cresta y se precipita en la espuma de tales olas, desciende y asciende entre tales generaciones en infinitos espectros de tiempo. En palabras de este *scholar*:

En efecto, la “tradición” es el “desarrollo de la doctrina” (...). La “tradición” (...) aparece como fundamento de la experiencia religiosa. Benjamin recuerda cierto pasaje talmúdico acerca de la “doctrina”, en el que se la compara a un lago donde las olas se sucederían

²³ Ver *supra* párrafo cuatro y siguientes.

como las generaciones humanas, cuyo movimiento “crece hasta la cresta de la ola y se precipita en la espuma” (...). En el “orden religioso de la tradición” se hace patente igualmente la relación de “dependencia” que de tal modo se establece entre nosotros y nuestros sucesores (...): educar es “enriquecer la doctrina”; los “hombres del porvenir” proceden “del espíritu de Dios (del hombre), descienden del movimiento del espíritu de las olas. La instrucción es el único punto de libre reunión de la más antigua generación con la más reciente, como las olas se arrojan en el ir y venir de la cresta y la espuma” (Jarque, 1992, p. 37).

45. Podemos observar cómo, en la filosofía del joven Benjamin, se empieza a elevar el llamado «rango inferior» de la experiencia epistemológica de estirpe kantiana. Como ya lo sabemos, las enseñanzas de una comunidad alrededor de una religión se transmite como olas a través de la historia humana; se constituyen con el movimiento del tiempo en una certeza. Esta última es, por sus características, más, si se quiere, «plena» que la puramente empirista; deja en claro, además, entre otras cosas, la importancia que Walter Benjamin entregaba a una epistemología no sólo intersubjetiva, sino además constructivista.

Explicuemos con más detalle esta última afirmación. En efecto, la hermenéutica que da cuenta de la tradición no sólo tiene el rol de mantener una suerte de misticismo²⁴ en distantes espectros temporales, como ha sido dicho, sino que es el producto del encuentro de varios individuos alrededor de una fe común. Las olas que usábamos como metáfora no son el producto de individuos aislados que subyacen en el centro de todo conocimiento posible. Al contrario, pareciese ser el caso de que, en lo referente al conocimiento atribuible a lo religioso, su fruto sólo puede ser comunitario. La epistemología kantiana entonces no sólo expulsa otras formas de conocimiento, sino además el medio donde los mismos se gestan. Podrían ser estas las razones por las que Scholem, refiriéndose a Benjamin, afirmaría tajantemente que «la religión, y en absoluto únicamente la teología (...), representaba para él un orden supremo (...)» (Jarque, 1992, p. 37).

46. Frente a la epistemología kantiana, esta importancia que el propio Benjamin otorga al rol de la «doctrina» y su connatural tradición podría generar la sensación de que la regla comienza a invertirse. Como ya se ha expuesto, hasta este punto de este trabajo pareciese que lo que busca el proyecto de Walter Benjamin es abrir el espectro de la Lógica trascendental y cubrir una serie de elementos dogmáticamente desechados, *inter alia*, por el periodo histórico de su producción. Sin embargo, por el rol que el filósofo berlinés aparentemente le otorga a la «doctrina», pareciese más bien que la epistemología kantiana deviniese una parte integral de aquella y no al contrario. Luego, si se quiere, la epistemología de Immanuel Kant y de Benjamin, lejos de una suerte de dilatación u absorción de la una por la otra, consagran una nueva unidad en un sentido completo de experiencia.

²⁴ En esta frase hemos utilizado la palabra «misticismo» de una manera libre y plegada hacia un lenguaje común: como aquello que incorpora un elemento teológico profundo y ligado a aspectos espirituales. La primera definición de la Real Academia Española aclara lo suficiente el uso que hacemos, en estas líneas, de esta locución: «Estado de la persona que se dedica mucho a Dios o a las cosas espirituales». En lo que concierne propiamente a Benjamin, durante este periodo es posible establecer que la palabra «misticismo» está muy anclada a su filosofía del lenguaje (como lo veremos más adelante). En ese sentido, según será abordado, el uso de «misticismo» estará ligado a aquello que subyace oculto o aquello cuya develación buscamos descifrar (Mendoza Solis, 2013).

47. Podríamos decir que se trataría de una vuelta de tuerca donde la experiencia kantiana se transforma en una experiencia, al fin, de «rango superior». Sería una «experiencia absoluta» omniabarcadora que procure, al fin, integrar el complejo universo de contrariedades del género humano. Sobre este particular Jarque señala que, para Benjamin, «(...) filosofía y religión quedarían ambas integradas como partes, no del todo diferenciadas, de un sistema desplegado a partir de una “doctrina” cuyo contenido de verdad se haría manifiesto en la forma de una “experiencia absoluta”» (Jarque, 1992, 38).

Esto que llamamos como «vuelta de tuerca», podría pensarse, es una especie de giro copernicano *à la* Benjamin: un giro copernicano del giro copernicano original²⁵. Recordemos el célebre prólogo de la segunda edición de la primera *Crítica* (1781) kantiana. Este último anunciaba, entre otras cosas, que la metafísica, pese a ser el más antiguo de los conocimientos, no seguía el seguro camino de la ciencia. Kant lo expresó en los siguientes términos:

La metafísica, un conocimiento racional especulativo enteramente aislado que se eleva por completo por encima de las enseñanzas de la experiencia, y que lo hace mediante meros conceptos (no como la matemática, por aplicación de ellos a la intuición), [conocimiento] en el cual, pues, la razón misma tiene que ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora un destino tan favorable que haya podido tomar la marcha segura de una ciencia (BXV).

48. En este pasaje, Immanuel Kant señala que la metafísica hasta su época ha sido un hacer y deshacer en un infinito espiral. Como era también el caso con Cohen²⁶, para este pensador una dinámica científicista del progreso, ofrece en cambio, pasos de avanzada siempre sobre el certero conocimiento de las ciencias naturales a través del tiempo. Walter Benjamin, si seguimos correctamente sus argumentos, parece hacer una propuesta abiertamente antitética a la kantiana: es la ciencia la que debe seguir el seguro camino seguro de la «doctrina». Podríamos decir, usando neologismos, que Benjamin propone, en lugar de «cientifizar» la metafísica, lo contrario: «metafisizar» la ciencia. Vicente Jarque, citando a este pensador, sostiene de alguna forma también esta tesis bajo los siguientes términos:

No en vano el mismo Benjamin apunta que esta nueva fase correspondería a un nuevo conocimiento. Un conocimiento metafísico (Jarque, 1992, 38). Esto es, “aquel conocimiento que aspira a priori a contemplar la ciencia como una esfera del conjunto del orden divino, cuya más alta esfera es la doctrina (...) y que considera, además, que sólo en este contexto es posible y adquiere la “autonomía” de la ciencia en su pleno sentido” (...) (Jarque, 1992, p. 38).

49. Precisamente esta «metafización» de la ciencia que propone entre líneas Benjamin podría ilustrarse también con otra crítica que él hace a la epistemología kantiana. Esta se refiere a la centralidad que Immanuel Kant le otorga al sujeto. En efecto, para Walter Benjamin, el sujeto kantiano, piedra angular de su sistema desde su mencionado giro copernicano²⁷, puede disolverse. Eliminar entonces la inquebrantable distancia entre el sujeto y el objeto

²⁵ Ver *supra* párrafo veintitrés.

²⁶ Ver *supra* párrafo doce.

²⁷ Ver *supra* párrafo veintitrés.

parece ser uno de los objetivos demarcados por el pensador berlinés (Benjamin, 1991). Como bien lo señala Jesús López Salas: «(...) Benjamín rechaza al sujeto como ente cognoscente y piensa que es la fortaleza de la filosofía (...) ilustrada, por ello, la superación de ello es la tarea más importante para la filosofía (...)» (López, 2022, p. 100).

Para ilustrar mejor este punto valdría la pena traer de nuevo a colación una serie de distinciones presentes al interior de la filosofía de Kant. En ciernes habíamos visto que hay una diferencia entre, si se quiere, el «yo empírico» y el «yo trascendental»²⁸. Este autor se refiere con un «yo empírico» a un «yo psicológico» constituido simplemente como un tipo de realidad puramente fenoménica y concreta. Así, es finalmente este «yo» el que utiliza Immanuel Kant para describir cómo son recibidas las percepciones de los objetos del mundo que son fruto de una experiencia en específico. *A contrario*, el «yo trascendental», que es el centro de preocupaciones filosóficas de Kant, es justamente el que habíamos visto en la deducción trascendental²⁹. Esto es, la presupuesta unidad de la consciencia de un «*Yo pienso*» que subyace siempre tras la multiplicidad de representaciones por las que atravesamos. La construcción de este sujeto a través de esta deducción, como ya lo hemos visto³⁰, es la que sienta las bases de todo conocimiento posible; conforma entonces una especie de primerísima condición de posibilidad para que aquel (conocimiento) se produzca de derecho y no sólo de hecho. Luego, naturalmente, el «yo trascendental», así no lo conocemos sino que lo presupongamos, es incluso una condición de posibilidad de todo conocimiento empírico más bien atribuible justamente al «yo empírico».

Pues bien, Walter Benjamin opinaría que, pese a la presencia e importancia en el kantianismo del «yo trascendental», la experiencia seguiría siendo predominantemente aquella correspondiente a la del «yo empírico». Y, de esta forma, el segundo («yo») subsiste y hasta opaca al primero, haciendo de tal experiencia ante todo un producto de sensaciones; como ya lo hemos reconstruido desde las tempranas críticas a Cohen³¹, la experiencia kantiana, para Benjamin, seguiría siendo una experiencia muy «naturalizada» y científica. En ese sentido, difícilmente podría pensarse, desde la filosofía kantiana, una experiencia en la que la dicotomía sujeto-objeto fuese superada. En palabras de Florencia Abadi:

Aquello que aún resta como tarea [en la filosofía kantiana] consiste en eliminar el carácter subjetivo de la conciencia concedora. (...). El sujeto empírico ha subsistido como un “fragmento de la experiencia inferior”. En la teoría del conocimiento de Kant operaría “aun sublimada” la idea de un “yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base” (...); y esto a pesar del carácter trascendental del sujeto (Abadi, 2013, p. 175).

50. El «dogma» de la Ilustración, antes mencionado³², evitó para Benjamin, en su momento, la disolución de la mencionada dicotomía entre sujeto y objeto. De esta manera, según Walter

²⁸ Ver *supra* párrafo veintidós y siguientes.

²⁹ Ver *supra* párrafo veintiséis y siguientes.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ver *supra* párrafo cuatro y siguientes.

³² Ver *supra* párrafo treinta y cinco.

Benjamin, por este tipo de razones la filosofía de Immanuel Kant no comparte menos elementos mitológicos o metafísicos que otros saberes desechados, por las mismas razones, por su epistemología. Dicho de una manera más sencilla: la estructura de una epistemología cuya raíz profunda corresponda a un preponderante sujeto empírico (sin que haya disolución entre el sujeto y el objeto), tiene, para Benjamin, tanto de mito como los que tienen, *inter alia*, los pueblos originarios o incluso los que desarrollan personas con deficiencias cognoscitivas. No tendría entonces reparo alguno en señalar lo siguiente:

No puede ponerse en duda que en el concepto kantiano de conocimiento, un Yo corpóreo e individual que recibe las impresiones mediante los sentidos y que, en base a ellas forma sus representaciones, tiene el papel preponderante (...). Pero esta concepción es mitología, y en lo que respecta a su contenido de verdad, no es más valiosa que toda otra mitología del conocimiento. Sabemos de la existencia de pueblos primitivos (...) que se identificaban con animales y plantas sagradas y se adjudicaban sus nombres. Sabemos de locos que también se identifican con los objetos de sus percepciones, dejando éstos de ser entes objetales y estar a ellos enfrentados. Sabemos de enfermos que no se atribuyen las sensaciones de sus cuerpos a sí mismos, sino que los proyectan sobre otros seres o criaturas, y sabemos de videntes que como mínimo, se consideran capaces de hacer suyas las percepciones de otros. La representación colectiva de conocimiento sensible y espiritual, tanto en la época kantiana, de la pre-kantiana o de la nuestra misma, no deja de ser una mitología como las ejemplificadas arriba. Desde *esta* perspectiva, (...) la «experiencia» kantiana es metafísica o mitología (...) (Benjamin, 1991, pp. 78-79).

51. Para este autor, la otrora fortaleza del sujeto kantiano y el rígido dualismo entre aquel y los objetos del mundo se sostienen sobre argumentos filosóficos que riñen —si no es que, para él, en efecto no lo son— con lo místico³³. La propuesta de solución benjaminiana, como ya ha sido expuesto, se puede hallar en su sublimación acaso de la «doctrina», tradición y religión. Y, sin embargo, esta que es su solución, podría no ser sino un elemento instrumental. Ello por cuanto, con esta apelación, se estaría tratando de construir un concepto de una experiencia de «rango superior» que permita llegar a un conocimiento «neutral» (Benjamin, 1991). Walter Benjamin menciona sobre este particular lo siguiente:

³³ Como bien lo reseñó en su momento el profesor Winfried Menninghaus con su obra *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito* (2013) el mito es uno de los elementos fundamentales y transversales en la obra de este pensador. Para Menninghaus el tratamiento de este concepto en la obra de Benjamin florece sobretodo en el *Das Passagen-Werk*. Sin embargo, puede ciertamente rastrearse desde sus tempranos escritos sobre Goethe y explayarse hasta textos más maduros como sus comentarios a la obra de Kafka. Más aún, el mito, en lo concerniente a la materia de este escrito, representa un lugar importante al Benjamin referirse a él normalmente como un elemento extraído de la experiencia científica por cuenta, además, de la fuerza de un dogma. Como ha sido abordado en la introducción, estas descripciones sobre lo excluido por razones ligadas a la fuerza o la barbarie son piezas fundamentales de su obra madura: pensemos en muchos de los personajes que él recoge en sus estudios sobre Charles Baudelaire. Son el caso del *flâneur*, la prostituta o los miserables.

Empero, ciertamente la palabra «mitología» de la cita traída a colación, en el rigor de la exegesis, puede que no tenga esta carga que venimos de describir. Sino que Benjamin, si lo seguimos con atención, se refiere a «mitología» en este caso en un sentido más ordinario acaso. Como quien se refiere a algo cuyas bases argumentales son frágiles, galimatías e incluso risibles. Si estamos en presencia de una apelación a la epistemología kantiana, pareciese más bien ser que Benjamin utilizara esta palabra en un sentido si no peyorativo o provocador, al menos satírico. También lo hace, podríamos pensar, para sugerir que la epistemología kantiana adolece de los mismos malestares que denuncia. En efecto, aunque se jacte (esta epistemología) de estar libre de los errores a los que conduce la metafísica u otros saberes menos formales que los científicos, en realidad, hondamente, comparte muchos rasgos de ellos.

Encontrar la esfera de neutralidad total del conocimiento respecto de los conceptos de objeto y sujeto será el cometido de la futura teoría del conocimiento. En otras palabras, habrá que hallar la esfera primordialmente propia del conocimiento, de manera que este concepto ya no señale para nada la relación entre dos entes metafísicos [el sujeto y el objeto] (Benjamin, 1991, p. 80).

52. En resumen, además de haber descubierto la teleología general en la que se inscribe la crítica de Walter Benjamin, quisimos comenzar por indagar detalladamente el concepto de experiencia de la *Crítica* (1781) y desarrollarlo exhaustivamente. Demarcamos entonces como objetivo primero de este subtítulo dilucidar lo «precaria» de aquella y el «cisma» entre Benjamin e Immanuel Kant.

Así, según lo hemos reconstruido³⁴, la experiencia kantiana está constituida por tres instancias distintas, aunque conexas. A través de aquellas pudimos interpretar que la misma se resume en el paso de las percepciones al concepto y de este a la identidad de la consciencia en cada una de las representaciones. Tras esta recapitulación, pudimos comenzar a desentrañar en detalle la crítica de Walter Benjamin. De esta manera, en primera medida hemos remarcado que este pensador veía con preocupación que la epistemología de Immanuel Kant, por razones imputables a su contexto ilustrado, se limitó a ofrecer una experiencia certera sin que tuviese la suficiente dignidad. En este sentido, buscó Benjamin relevar a tal experiencia kantiana de, si se quiere, su carácter pasajero y temporal.

Es ante este panorama que emergió, según lo vimos, su propuesta: la «(...) construcción de un concepto de experiencia más elevado, con una fundamentación teórico-epistemológica, dentro del marco del pensamiento kantiano» (Benjamin, 1991, p. 77). Ahora bien, aunque la definición de una experiencia de un grado «más elevado» no nos ha resultado lo suficientemente clara, las orientaciones de Walter Benjamin en *El Programa* (1918) arrojaron luces suficientes para hacernos a una idea más concreta. En pocas palabras, este pensador propuso que la experiencia kantiana debía proyectarse a abarcar también otros elementos metafísicos que aquella cientificista de su tiempo excluía. .

Naturalmente que la solución de Benjamin en este contexto buscó cubrir esta deficiencia: la inclusión de la metafísica dogmáticamente ignorada por una experiencia ante todo empírica. Sería este aspecto el que impulsaría, justamente, su propuesta de una filosofía verdadera. Encontramos así patente el objetivo bejaminiano de crear una filosofía «consciente de tiempo y eternidad» (Benjamin, 1991, p. 75). En la *praxis*, lo que en realidad se pudo rastrear es que este autor buscó en su programa vincular a la epistemología las experiencias religiosas y otorgarles también el título de conocimiento seguro.

Sobre este particular, según Gershom Scholem, la intención de Benjamin yacía sobre la búsqueda de la «doctrina» y su gestación dentro de la tradición. Tal «doctrina», en este

³⁴ Ver *supra* párrafo treinta y tres.

aspecto de la obra de este autor (Benjamin), tuvo una connotación particular: comprendió un punto donde lo religioso no resistía lo científico; era un conocimiento análogo a estas disciplinas y ofertaba propuestas distintas sobre la verdad o el conocimiento posible.

Esta «doctrina», conforme a lo expuesto, es inescindible de la idea de tradición. La una se configura a la par de la creación de la otra. En efecto, recordando la importancia para Walter Benjamin del judaísmo y de la lectura de la *Torah* pudimos entrever que en esta religión se heredaba intergeneracionalmente las interpretaciones de su texto sagrado. Y era en tal proceso que se producía, sobre la marcha del tiempo, una «doctrina» en su interior. Esta última consustancialmente se tradujo en una tradición hasta apuntar a un grado importante de revelación en los textos sagrados. Sin embargo, esta certeza que ofrecían los elementos de la «doctrina» y tradición no era el fruto del conocimiento científico y de su método. De esta forma, podríamos pensar, la famosa propuesta kantiana de que la metafísica deba seguir el camino seguro de la ciencia fue invertida por este pensador: es la ciencia la que debe seguir el camino seguro de la metafísica.

Esta suerte de «metafización» de la ciencia se podría ilustrar a través de la crítica que Benjamin esgrimió particularmente contra el sujeto de Imanuel Kantiano. Desde el giro copernicano, para el primero se solidificó la dicotomía entre el sujeto y el objeto. Tal dicotomía, tan anclada en el sujeto empírico kantiano, era una distinción que le resultaba «mística»; la manera en que la misma podría ser superada, según Walter Benjamin, se conjugaba con sus argumentos ligados a la «doctrina», a la tradición y a la religión. Esto fue así dado que a través de estos elementos podríamos construir un concepto de «rango superior» que nos permitiese llegar a un conocimiento «neutral».

Este concepto de «neutralidad» del conocimiento es entonces el que será objeto de nuestro estudio en la siguiente sección. Por lo pronto, a título preliminar, baste por decir que con la misma sucede una suerte de sobrevuelo que nos deja percibir, a su vez, un punto más «puro» y sublime de experiencia frente a la kantiana. Como lo veremos, permitiría este estadio de pureza superar las dogmáticas distinciones entre el sujeto y el objeto.

§II. La experiencia «neutral» benjaminiana: una propuesta coherente con su filosofía del lenguaje

Como fue anunciado³⁵, entre los propósitos de esta sección está la profundización del aspecto «neutral» de la noción de experiencia que propone Walter Benjamin. Acto seguido, se dilucidará cómo aquella propuesta en realidad se expone con suficiencia y conecta, en una relación complementaria, con dos obras de la filosofía del lenguaje de este pensador: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) y *La tarea del traductor* (1923). Dicha relación conseguirá iluminar aún más lo que el mismo buscaba con su crítica a Immanuel Kant. En ese sentido, en los párrafos venideros, en un costado, se expondrá el mencionado aspecto «neutral» de la experiencia y su relación con el escrito *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) (A). Y, en el otro, siempre dentro de su filosofía del lenguaje, se presentarán los posibles vasos comunicantes entre este texto y lo que para Benjamin debe ser, como lo indica el título de su escrito, *La tarea del traductor* (1923). Así, se persigue elaborar particular, pero no exclusivamente, los parecidos de familia entre la «neutralidad» benjaminiana y el concepto de «lenguaje puro» previsto en este último artículo (B).

A. La experiencia «neutral»: un concepto desarrollado en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916)

53. Acudiendo a fuentes auxiliares, además de ir a los detalles del *Programa* (1918), podríamos ir descifrando gradualmente el peso de la propuesta benjaminiana. Así, empezamos por aclarar lo que en ciernes se mencionaba hace pocas líneas: la propuesta de Walter Benjamin no se centra en una experiencia, por así llamarlo, «científica» que excluye las religiones, la «doctrina» e, incluso, lo divino. Por el contrario, cuando aquel habla de la misma —de la experiencia, pues, que él propone—, si vamos al detalle, notamos que aquella es sublimada por tratarse de una experiencia «neutral». Parece ser que con este adjetivo Benjamin busca enfatizar que la experiencia divina constituye un momento del conocimiento, ciertamente *a priori* (como acaso un juicio sintético *a priori* kantiano), pero, de hecho, incondicionado. Es «neutral» porque el sujeto y el objeto desaparecen dado que, al momento de atravesar esta particular experiencia, surge una suerte excepcional y absoluta de verdad; esta es, de cierta manera, separable de quien la experimenta, de una parte, y de los objetos del mundo, de la otra.

Dicho de manera más sencilla, por ser «incondicionado» este conocimiento, la barrera de las representaciones del sujeto se desvanecen y el contacto con lo divino se realiza irrestrictamente. En lugar de generar entonces una teoría del conocimiento donde la dicotomía del sujeto y el objeto *necesariamente* provoque un comercio entre ambos polos, en el caso de la experiencia divina tal ir y venir desaparece para ser reemplazado por su absoluta e inmediata presencia. Jarque, refiriéndose a la experiencia religiosa de Benjamin, señala que «[la misma] (...) se aproxima así a una cierta experiencia metafísica independiente respecto de todo posible contenido: la religión aparece como formalidad incondicionada, escenario

³⁵ *Supra* párrafo cincuenta y dos.

vacío sin otra determinación que la de abrir un espacio al desvelamiento de un contenido tan absoluto como indefinido más allá de la inmediatez de la existencia singular» (Jarque, 1992, p. 40).

54. Indirectamente notamos también que la «neutralidad» de esta experiencia, al lograr el contacto inmediato con lo experimentado y disolver la dicotomía antedicha, lograría resolver una dificultad que particularmente interpelaba a Walter Benjamin. Se trata de conseguir la conciliación de lo que ha sido falsa y hasta dogmáticamente dividido, incluyendo esta división local del sujeto-objeto. En efecto, para este pensador, esta división provoca, epistemológicamente hablando, fragmentos que eran originalmente miembros de una misma realidad. La experiencia divina, si lo vemos desde el prisma de su influencia judía, unifica lo desmembrado y la sistematiza alrededor de una (valga la redundancia) experiencia que sobrepasa tales divisiones.
55. Refiriéndose al rol unitario de lo divino en la obra de Benjamin, Abadi interpreta desde distintas fuentes que la «neutralidad» de la experiencia religiosa supondría una nueva «esfera» de la misma. Bajo esta égida, por sus influencias cabalísticas, aquella busca, como fue expuesto, la restitución de lo fragmentado; el retorno de lo alguna vez descompuesto — en este caso, en un periodo de tiempo en particular: la Ilustración—. A este respecto, esta autora afirma:

Es infrecuente que Benjamin se refiera a lo divino; generalmente, permanece en sus escritos un halo de oscuridad al respecto. En ese sentido, resulta relevante este señalamiento del pensamiento divino como una “esfera” capaz de responder a una exigencia. Tal como ocurre en la cábala luriánica, que interesó especialmente a Benjamin, la exigencia consiste en la restitución de una unidad que se ha fragmentado (Abadi, 2013, p. 171).

(...)

[E]l dualismo [entre sujeto y objeto] se encuentra profundamente conectado con otro elemento que solo en apariencia entra en conflicto con aquel: la unidad. Tal vínculo queda expresado en las siguientes palabras: “la religión tiene en su base un dualismo [*Dualismus*], una intensa aspiración a la unificación con Dios” (...). Como explica Stephane Moses, en la tradición judía el dualismo y la unidad son dos caras de una misma concepción: Aquello que *el dualismo expresa* en este esquema es la esencia misma de la multiplicidad, la exteriorización fuera del mundo de la unidad primordial, pero a un mismo tiempo la forma más elevada, es decir, la forma más general que pueda adquirir la experiencia de lo múltiple y, por consiguiente, *la proximidad más estrecha que nos sea dado tener con la unidad* (Abadi, 2013, p. 166).

Si seguimos bien las citas de Abadi, notamos que, en efecto, la «neutralidad» de la experiencia, asociado a lo divino, tiene en la tradición judía un rol fundamental. Según lo podemos interpretar, el mismo (el rol) consiste en una suerte de dar unidad que no niega ni lacera la multiplicidad. Como bien lo explica la mencionada profesora, citando a Moses: «la tradición judía el dualismo y la unidad son dos caras de una misma concepción» (Abadi, 2013, p. 166). Sin embargo, esta multiplicidad seguiría teniendo la «“(…) aspiración a la unificación con Dios”». Una interpretación que redondee lo dicho podría arrojar que esta es una una multiplicidad con vocación a integrarse sin eliminar sus elementos constitutivos.

56. ¿Cómo es posible, acaso en la práctica, identificar una unidad de estas características? ¿Cómo podría la misma expresarse y hacerse reconocible? La respuesta, aunque discretamente, aparece al final de su *Programa* (1918). Para Benjamin, el profundo conocimiento que puede ofertar la filosofía, la más certera de las epistemologías, a diferencia de Kant, no puede, como lo sabemos, depender de la experiencia matemático-mecánica. *A contrario*, un conocimiento superior subyace, según este autor, como expresión *en* el lenguaje. Y es esta, dijéramos, la «corrección» de este autor hacia aquel (Kant); es esto, de hecho, lo que precisamente nos deja entrever que su filosofía del lenguaje es el camino alternativo que propone. En efecto, cerrando su ensayo, a propósito de este punto, dice Walter Benjamin lo siguiente:

La gran corrección a emprender sobre la experiencia unilateral matemático-mecánica, sólo puede realizarse mediante la referencia del conocimiento al lenguaje (...). Por encima de la conciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente determinado y apriorístico, por encima de la conciencia de los sectores de la filosofía de igual extracción que las matemáticas, está para Kant el hecho de que el conocimiento filosófico encuentra su única expresión en el lenguaje y no en fórmulas o números, Y este hecho viene a ser decisivo para afirmar en última instancia la supremacía de la filosofía por sobre todas las ciencias, incluidas las matemáticas. El concepto resultante de la reflexión sobre la entidad lingüística del conocimiento creará un correspondiente concepto de experiencia, que convocará además ámbitos cuyo verdadero ordenamiento sistemático Kant no logró establecer (Benjamin, 1991, p. 84).

57. Esta sugerencia que hace aquí Benjamin sobre el lenguaje no es gratuita. Como lo mencionamos en la primera sección de este escrito³⁶, tampoco se trata de una idea, en ese momento (en 1918), particularmente novedosa en su pensamiento. Aunque publicado póstumamente —por, Gershom Scholem— hacia 1916³⁷ ya Walter Benjamin había escrito un ensayo que desarrolla estas afirmaciones³⁸. En este texto se puede dilucidar el camino que este pensador quería zanzar con las mismas. Se trata de un escrito intitulado como *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916).

58. A la luz de este texto, tenemos que, para Benjamin, en primera medida la «vida mental y espiritual» del ser humano, pero también de la naturaleza, hacen parte de la arquitectura superior del lenguaje. Son inmanentes a aquel. Diría el autor que «[n]o existe evento o cosa, tanto de la naturaleza viva como en la inanimada, que no goce, de alguna forma, de su participación en el lenguaje (...)» (Benjamin, 2020, p. 23). Por lo tanto, toda expresión humana, incluyendo la de la técnica, el arte o la religión, aunque tengan, por así decirlo, sus propias formas de expresión, se desarrollan en todo caso *en* aquel; este vendría siendo, como se mencionó, una especie de género superior. Su contenido, para el ser humano, le es, como consecuencia, comunicable; aún si no es exclusivamente a través de palabras. Para Walter Benjamin, sin más, el lenguaje *es* un principio de la comunicación de los contenidos intelectuales y espirituales. En sus palabras:

³⁶ Ver *supra* párrafo diecisiete.

³⁷ Es decir, dos años antes de *El Programa* (1918).

³⁸ Es decir, las afirmaciones previstas en la cita traída a colación en el párrafo inmediatamente anterior. *I.e.* las del párrafo cincuenta y seis.

(...) [E]l «lenguaje» significa un principio dedicado a la comunicación de contenidos espirituales e intelectuales relativos a los objetos tratados: la técnica, el arte, la justicia o la religión. En pocas palabras, cada comunicación de contenidos espirituales e intelectuales es lenguaje y la comunicación por medio de la palabra constituye solo un caso particular de lenguaje humano, de su fundamento o de aquello que sobre él se funda (como la justicia o la poesía) (Benjamin, 2020, p. 23).

59. Precisamente aquello nos conduce a pensar que Benjamin realiza una equiparación entre el lenguaje y el contenido espiritual o intelectual de lo animado e incluso inanimado —sea del hombre o de la naturaleza—. Y es aquí donde brilla entonces su disolución entre sujeto y objeto y emerge su buscada experiencia «neutral»; el lenguaje dicta directamente, sin mediaciones o intermediarios de ningún orden (o sea, sin comercio alguno) tal contenido espiritual e intelectual. Con mucha razón indica Abadi que «[e]n el ámbito del lenguaje, Benjamin encuentra la ansiada neutralidad [*Neutralität*] respecto de esa dicotomía entre sujeto y objeto (...)» (Abadi, 2013, p. 176).

Bien apunta al respecto Walter Benjamin que, en la labor de comunicación, los objetos del mundo no se comunican a través (de lo que en alemán se denominaría con el verbo *Mittel*) del lenguaje. Sino que, como se mencionó, al asumir un contacto inmediato entre ambos bandos (el del sujeto y el objeto), tales objetos se comunican *en* el lenguaje. Este último es un *medium* de gestación; acaso el ambiente donde se produce. No es un filtro adicional al, *e.g.*, espíritu de los objetos del mundo. Por ello, para complementar lo anterior, al responder la pregunta «¿[q]ué comunica el lenguaje?» (Benjamin, 2020, pp. 24-25) este pensador no tiene reparos en esgrimir lo siguiente:

[El lenguaje] [c]omunica su correspondiente entidad espiritual o mental. Es fundamental entender que dicha entidad espiritual o mental se comunica *en* el lenguaje y no *por medio del* lenguaje. No hay, por tanto, un portavoz de los lenguajes, es decir, alguien que se comunique a través de ellos. La entidad espiritual o mental se comunica en un lenguaje y no a través de él —no es, por tanto, considerado desde fuera, idéntica a la entidad lingüística— (Benjamin, 2020, p. 25).

El lenguaje no es un mero medio o instrumento. Al contrario, como ya fue dicho, el mismo sería un tipo de ambiente de gestación que comprende también lo espiritual e intelectual; de esta manera, en última instancia lo que comunica no es otra cosa que a sí mismo. Podemos denotar que, en realidad, caemos en una, digamos, «circularidad». La disolución del sujeto-objeto en la que aparentemente está pensando Benjamin convoca a que el lenguaje recaiga en un ensimismamiento o, lo que es lo mismo, en un recogimiento sobre sí mismo. Este filósofo dice tajantemente lo siguiente:

Lo comunicable de una entidad espiritual es en lo que esta se comunica; esto es, cada lenguaje se comunica a sí mismo. Para ser más precisos, cada lenguaje se comunica a sí mismo *en* sí mismo; es, en el sentido más estricto, el medio (*Medium*) de la comunicación. Lo «mediab» (*das Mediale*) refleja la *inmediatez* de toda comunicación espiritual (...) (Benjamin, 2020, p. 25).

60. Podríamos pensar hasta este punto que la propuesta benjaminiana de lenguaje es un galimatías. Sin embargo, visto con mayor detenimiento, no podemos ignorar que con la misma logra, a su manera, el fin sublime desarrollado por muchos filósofos pos-kantianos: disolver la dicotomía sujeto-objeto. Tan es así que el lenguaje comporta, en su característica inmediatez, una suerte de «magia» (Benjamin, 2020, p. 30). No en vano acude este autor al irracionalista Johann Georg Hammann al mencionar que el lenguaje es «(...) *madre* de la raza y revelación, su *alfa y omega*» (Benjamin, 2020, p. 30). Y es que no podría ser de otra manera; el propio Hammann no sólo fue una fuente de influencia para el joven Benjamin (Jordi Ibañez, 2020, pp. 357-358), sino que él mismo fue, en vida del mismo Kant, un fuerte crítico de su epistemología. De hecho, Walter Benjamin, con su filosofía del lenguaje, como lo señala Gary Smith, «(...) revive el desacuerdo de Hammann con la epistemología de Kant y lo emplea, *mutatis mutandis*, contra la crítica del conocimiento [kantiana y] neokantiana» (Smith, 1989, p.17).

Pues bien, por lo que deja entrever la cita traída a colación, para este pensador, basándose acaso en Hammann, el lenguaje así concebido involucra la «revelación». Concepto que, como fue mencionado atrás³⁹, estuvo también ligado al de «doctrina» y su coetánea tradición. Es decir, el uno y el otro caso, tanto el lenguaje como la antedicha «doctrina», para Benjamin, ilustran dos ejemplos que confirman no sólo la insuficiencia de la epistemología kantiana, sino un criterio alternativo y hasta más profundo de verdad. Así, frente a la equiparación entre el lenguaje y la espiritualidad de los objetos y su relación con la «revelación», este autor afirmó lo siguiente:

(...) [S]i la equiparación de la entidad espiritual y de la lingüística tiene tanto alcance metafísico en el contexto de la teoría del lenguaje, ello es porque conduce a aquel concepto que siempre vuelve a erigirse, como por designio propio, en el centro de la teoría del lenguaje y que establece su íntima relación con la filosofía de la religión. Este concepto es el de la «revelación» (Benjamin, 2020, p. 29).

61. En este pasaje Walter Benjamin claramente señala que la capacidad de equiparación entre lo espiritual y lo lingüístico permite que el espíritu de las cosas sea absolutamente capturado por el lenguaje. Aquello conduce entonces a que tal espíritu no sólo sea pronunciado, sino que también, dentro del lenguaje, se ofrezca su pronunciabilidad. Y es en este sentido que se logra crear una propuesta de un conocimiento más honda. Al estrecharse y volverse inmediato el contacto con los objetos, no sólo tendríamos la consecuencia de que el lenguaje se comunica a sí mismo, como ya fue descrito, sino que, para efectos de nuestro escrito, podemos comprender más llanamente la experiencia que Benjamin tiene en mente. El verdadero contenido acaso de la «experiencia absoluta» radicaría en el hecho de que abarca el ambiente donde no sólo se pueden pronunciar los objetos del mundo, sino el único donde tal acto es en potencia posible.
62. Subyace sin embargo la cuestión sobre lo impronunciado y lo impronunciable: de si es posible o no su captura por medio del lenguaje (Benjamin, 2020). Frente a esta duda, este pensador señala que el contenido divino o religioso de las palabras tiene la majestad de

³⁹ Ver *supra* párrafo cuarenta y tres.

lograr tal objetivo. Y es entonces de esta forma que, en concreto, el lenguaje comporta un conocimiento que nos es «revelador». Dicho de otra forma, el lenguaje nos es «revelador» no tanto por lo que en acto o en potencia pueda pronunciar, sino porque, precisamente, nos permite reconocer lo divino (religioso) de las palabras. Esto último (lo divino de las palabras), ignora lo impronunciado y lo impronunciable. Y es esto último lo que nos permite descifrar su contenido revelador. En palabras de Benjamin:

(...) [C]uanto más profundo, es decir, cuanto más existente y real es el espíritu, tanto más pronunciable y pronunciado resultará, tal como se deduce del sentido de la equiparación que busca hacer unívoca la relación entre espíritu y lenguaje de modo que la expresión lingüísticamente más existente, más fijada, la lingüísticamente más marcada y la más irrevocable, en una palabra, la más pronunciada (...), es, al mismo tiempo, lo puramente espiritual. Eso es precisamente lo que significa el concepto de «revelación» cuando toma la intangibilidad de la palabra como condición única y suficiente para distinguir la divinidad en la entidad que se manifiesta en él. El más elevado dominio espiritual de la religión (en el sentido de la revelación) es también el único que ignora lo impronunciable (Benjamin, 2020, pp. 29-30).

Al justamente tener el lenguaje el poder de ignorar lo impronunciable, podemos pensar, es que este autor lo equipara a lo «(...) puramente espiritual» (Benjamin, 2020, pp. 29-30). También podríamos remarcar en estas líneas una cierta gradualidad en esta equiparación. De acuerdo con Benjamin, entre «(...) más existente y real es el espíritu (...)» (Benjamin, 2020, pp. 29-30) «(...) más pronunciable y pronunciado resultará (...)» (Benjamin, 2020, pp. 29-30). De esta manera, intuimos, habrían distintas magnitudes de «revelación». Si bien la palabra, equivalente a la espiritualidad, es condición única y suficiente que permite distinguir «(...) la divinidad en la entidad que se manifiesta (...)» (Benjamin, 2020, pp. 29-30), no todas las revelaciones tendrían la misma intensidad. Ciertamente, si hacemos una rigurosa exégesis de esta cita, habrían palabras de un mayor contenido espiritual que otras conforme a lo existente y real del espíritu que (justamente) pronuncian. Luego habrían, por contera acaso, revelaciones más, por llamarlo así, «informativas» que otras y un aroma de jerarquía interna entre las mismas.

63. Aún con todo, podríamos hacernos la pregunta de porqué nuestro lenguaje ilustrado en todo caso, no cumple con las elogiosas facultades que Benjamin le otorga al mismo. En la lectura cruzada de su *Programa* (1918) con este escrito de 1916, nos gustaría aventurarnos a especular en una respuesta: al parecer este pensador expone que el «dogma» de la Ilustración conlleva a una precarización de la experiencia que es análoga a los estragos que sufrió el lenguaje de Adán tras su expulsión de El Paraíso.

Benjamin se basa en la segunda versión del Libro de *El Génesis* de la *Torah* para elucidar con un ejemplo este «vejamen» que sufrió el lenguaje⁴⁰. Al respecto señala este autor que Dios, durante el proceso de creación del primer humano (Adán), insuflaría en él el don de la palabra; la forma de lenguaje, pues, particularmente atribuible a nuestra especie. En efecto, si es bien sabido que Dios, en este libro de la *Torah*, ostenta una palabra creadora

⁴⁰ Los fines de Benjamin con este ejemplo, hace huelga aclarar, no son justificar científicamente o históricamente la «decadencia» del lenguaje ilustrado a partir de *El Génesis*. El comentario sobre este libro de la *Torah* busca, tal vez, servir de metáfora que aclare lo que Benjamin denuncia con su filosofía del lenguaje.

—Dios habla y se hace, según estos pasajes—, para Benjamin ocurrió en este punto germinal algo diferente con el ser humano. En este caso Dios no *pronunció* a Adán para dar lugar a su creación; lo creó de la tierra. De manera que, en su proceso creador, en lugar de privar a este del don de la palabra, optó por entregárselo. Veamos:

La segunda versión de la historia de la Creación, que relata cómo se insufla el aliento, también cuenta que el hombre fue hecho de tierra. En toda la historia de la Creación, este es el único pasaje en el cual se habla de un material empleado por el creador para expresar su voluntad, pues en todos los demás casos esta es directamente creadora. En esta segunda versión de la Creación la formación del hombre no se produce por medio de la palabra —Dios habló y se hizo—, sino que a este hombre no nacido de la palabra se le otorga el *don* del lenguaje y, de este modo, queda elevado por encima de la naturaleza (Benjamin, 2020, p. 31).

Podemos entonces denotar que Dios hizo un alto con la creación del ser humano. Sin embargo, precisamente por haberle transmitido a este último tal gesto, transmitió su igualmente poder creador. El hombre, por ser el portador de tal poderío, pero sin en todo caso alcanzar lo divino, pudo penetrar en una experiencia más elevada de conocimiento; aquella que no cuenta con intermediarios. En palabras de Walter Benjamin:

Dios no creó al hombre de la palabra ni lo nombró. No quiso someterlo al lenguaje, sino que, por el contrario, se desprendió libremente de ese mismo lenguaje que *le* había servido como medio (*Medium*) de la creación y lo dispuso al hombre. Dios descansó cuando hubo confiado al hombre lo creativo. Y eso creativo, una vez abandonada su actualidad divina, se convirtió en conocimiento. El ser humano es conocedor en el mismo lenguaje en que Dios es creador. Dios lo formó a su imagen y semejanza, creó al conocedor a imagen y semejanza del hacedor (Benjamin, 2020, p. 32).

Instalada en el ser humano la fuerza creadora de Dios, él solo y sin ayuda de terceros pasó a estar en capacidad de nombrar directamente el ser de los objetos del mundo. En efecto, con el don de la palabra, que precede si se quiere a la especie humana misma, *en* el lenguaje nace en cabeza de aquella la facultad de imponer un nombre a todos los elementos del mundo circundante. La especie humana es entonces creadora, pero no en el sentido divino, propiamente. Lo es en el (sentido) de que no cabe duda alguna de que, en el acto de nombramiento, lo nombrado se liga inmediata y hasta indistintamente con el destino de su nombre; epistemológicamente se superaría la barrera entre el sujeto y el objeto.

Es así que Benjamin, refiriéndose al nombre propio afirma que «[con este] (...) se garantiza a cada ser humano su creación divina y, en este sentido, él mismo es creador, tal como la sabiduría mitológica lo afirma al identificar —lo que no sucede pocas veces— el nombre con el destino» (Benjamin, 2020, p. 33). De esta forma, podemos ver que aparece, en esta obra temprana de este pensador, lo singular. No sólo lo nombrado y el nombre disuelven las barreras del sujeto y el objeto y une sus destinos, sino que además le genera una especie de identidad independiente. Si con el nombre propio «(...) se garantiza a cada ser humano su creación divina (...)» (Benjamin, 2020, p. 33), podemos entender que ya desde esta etapa Walter Benjamin entiende las particularidades de cada parte de la creación y la imposibilidad de su asimilación, reducción y mucho menos de su negación.

64. Es esta la razón fundamental por la que el lenguaje de la epistemología kantiana, al que él también acusa de ser un lenguaje propio de la burguesía, sea tan «precario». Y que, en consecuencia, su experiencia también lo sea. En el seno de esta epistemología, de hecho, el lenguaje adolece de dos errores: por un lado, es adoptado como un medio en el que la identidad entre la palabra y el objeto no sea más que una coincidencia meramente convencional. Por el otro, el lenguaje es tomado en el sentido de un medio en el que la palabra es la esencia misma de las cosas. Sería esto, para Walter Benjamin, un flagrante error dado que los objetos del mundo no contienen en sí mismos palabra alguna. Esta última fue el instrumento de creación de Dios y los nombres humanos sólo reconocen en tales objetos su ser. En palabras de este autor:

Por medio de la palabra, el ser humano está ligado al lenguaje de las cosas. Consecuentemente, se hace ya imposible alegar, de acuerdo con el enfoque burgués del lenguaje, que la palabra esté sólo incidentalmente relacionada con la cosa o que sea un signo de la cosa (o de su conocimiento) propuesto por cualquier convención. (...). Errónea es también la refutación de la tesis burguesa por parte de la teoría mística del lenguaje. Según esta última, la palabra es la entidad o esencia misma de la cosa. Ello es incorrecto, porque la cosa no contiene en sí ninguna palabra; fue creada de la palabra de Dios y es reconocida por su nombre de acuerdo con la palabra humana (Benjamin, 2020, p. 33).

65. Durante una conferencia Francisco Reyes Mate señaló que estas afirmaciones, nuevamente, beben directamente de la influencia judía en el pensamiento de Benjamin. Al respecto apunta que «en la cultura judía el nombre es muy exigente; (...) una traducción lingüística de la esencia (...) de las cosas. (...) Adán nombra las cosas, no las violenta. El hombre no violenta la realidad, sino que la expresa» (Reyes Mate, 2012). Jesús López Salas secunda la tesis de Reyes Mate y afirma que para la tradición judía la función del nombre es radicalmente distinta a la occidental. En la primera, como se puede intuir sobre la marcha del escrito, no existe tal cosa como los nombres genéricos; la marcada diferencia entre el sujeto y objeto parece diluirse no sólo en la filosofía del joven Walter Benjamin, sino también en el seno del judaísmo mismo (López, 2022). En palabras de López Salas:

El lenguaje será el punto de toque del pensamiento de Benjamin, cuya perspectiva está determinada en el marco del pensamiento judío, específicamente en su concepción místico-cabalística (Habermas, 1984, p. 318). Hay una diferencia entre la concepción occidental y la judía respecto del funcionamiento de los nombres. En la cultura occidental los nombres se establecen de manera convencional, mientras que en la tradición judía establece la identidad del nombre y la cosa nombrada (...), es decir no hay ninguna diferencia entre el objeto y su nombre. (...) [A]sí cada objeto o cosa es su nombre que recibió, la sustancia que compone al ente es su propio nombre. No hay nombres genéricos o comunes, solo nombres propios y cada cosa está constituida por uno (López, 2022, p. 94).

Estas afirmaciones abren el umbral de duda sobre saber cómo funcionaría un lenguaje de sólo nombres singulares. O, lo que es lo mismo, (un lenguaje) donde la identidad de lo pronunciado y el ser de los objetos del mundo sea reconocible y permanente. Ciertamente Benjamin no ofrece una respuesta directa, concreta y fácilmente identificable. Sin embargo, de entrada, podríamos pensar, una probable explicación podría encontrarse con la exposición de lo que debe hacer un traductor desarrollada (justamente) en *La tarea del traductor*

(1923). Asunto que, como lo hemos anunciado ya, será desarrollado ulteriormente⁴¹ en el siguiente y último subtítulo.

Asimismo podríamos pensar que esta propuesta benjaminiana tiene una honda conexión con aquello que mencionábamos en la introducción: el problema de la esencia, lo estable, *versus* lo cambiante o mutable. En efecto, Benjamin persigue a lo largo de su obra, y acá de hecho se confirma, identificar los componentes esencialistas que disten de lo que, como lo mencionamos, es cambiante o mutable. En ese sentido, este lenguaje originario, que descifra la singularidad del ser de los objetos del mundo, se enmarcaría con las esencias de raigambre acaso platónicas a las que este pensador se suscribe. Como se puede inferir, en contraste el lenguaje que no logra ese cometido es uno más bien vacío con variaciones y cambios naturales, pero marcados por su propia insuficiencia.

Para ilustrar mejor este punto podríamos pensar en una obra que se produciría muchos años después, en un Walter Benjamin mucho más maduro: *Tesis sobre el concepto de historia* (1940). A título enunciativo, algunas de sus tesis, como es el caso por ejemplo de la décimo quinta, es posible identificar los contrastes entre el tiempo vacío, puramente cronológico y continuista, frente al tiempo de los días festivos. Los primeros, si seguimos el razonamiento, son los elementos cambiantes y los segundos los estables o esencialistas. En estos últimos el tiempo se libera de su componente puramente fungible, para ser un día con contenido. Allí, valga agregar superficialmente, a la diferencia del mencionado tiempo vacío, el ejercicio de la memoria lo conecta con elementos más profundos y dicentes producto de la tradición; estos, además, están cargados a la vez de una forma de verdad que puede arrojar nos luces hacia el horizonte y un porvenir donde la historia y sus infinitas posibilidades pueden volver a abrirse.

66. Pues bien, volviendo a nuestro hilo conductor ligado a *El Génesis*, ciertamente de lo descrito hasta este punto notamos que la caída en la «precaria» experiencia ilustrada no es sino equiparable con la salida de El Paraíso por cuenta del pecado original. Y, si se quiere — para seguir con los relatos de la *Torah*—, aquella salida tuvo su espectacular explosión con el posterior castigo de La Torre de Babel: la multiplicidad de las lenguas. Pasamos entonces a un estadio de «decadencia» profunda donde el nombre, cada vez más y gradualmente, fue alejándose de su función original.

El profesor Reyes Mate, citando a Giorgio Agamben, menciona lo siguiente sobre este particular: «[la lengua de El Paraíso era] (...) la única que no quiere decir sino que dice, en esa misma medida e[ra] también la única en la que acontece esa supresión cristalina de lo indecible del lenguaje» (Reyes Mate, 2006, p. 283). Estas afirmaciones tienen cierto aire de familia con las primeras líneas de *Cien años de soledad* (1967). Allí, al inicio de la obra, al igual que acaso sucedió con Adán, se dice que los primeros habitantes de Macondo podían sencillamente llamar a las cosas sólo con señalarlas con el dedo. Se cumplía así con la función que originalmente, según Benjamin, tenía el lenguaje. En palabras de García Márquez: «Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y cañabrava construidas a las orilla

⁴¹ Ver *infra* párrafo setenta y siguientes.

de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. *El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo*» (García Márquez, 2007, p. 09) (Itálica por fuera del texto original).

Benjamin confirmaría estas premisas indicando que el lenguaje paradisiaco era el que cumplía con la función de nombrar directamente los objetos del mundo, pero que gradualmente, tras la expulsión de Adán y Eva, fue perdiéndola (su función) hasta disiparla. En sus palabras: «[e]l lenguaje paradisiaco de los humanos tuvo que ser el conocimiento perfecto, mientras que, después, todo conocimiento se fue diferenciando de nuevo infinitamente en la pluralidad de las lenguas, y, en un plano más inferior (...)» (Benjamin, 2020, p. 35).

67. De hecho, Walter Benjamin relata detalladamente este pasaje de expulsión contenido en la *Torah*. Así, señala que en medio de El Paraíso se encontraba ubicado el Árbol del Conocimiento cuyos frutos ofrecían el —precisamente— conocimiento que hoy nos gustaría llamar metafísico: el del bien y el del mal. La célebre serpiente de *El Génesis* (que podríamos equipararla, de alguna manera, a la experiencia ilustrada), recordemos, cumple la función de tentar a los primeros pobladores. Para Benjamin, conforme a su filosofía del lenguaje, con la expulsión de Adán y de Eva de El Paraíso, la serpiente cumplió su cometido: inaugurar un conocimiento que no puede precisamente nombrar el bien y el mal al que otrora los humanos podían acceder. Haber aceptado las tentaciones de la misma conllevó entonces a que, al igual que sucedió con la Ilustración, los humanos no puedan nombrar y dediquen sus días a encontrar un reemplazo por medio de un lenguaje menos divino.

El conocimiento sale de sí mismo y la palabra humana gesta una ruptura con aquel. Nace, en este momento culmen, la dicotomía del sujeto y el objeto. Según López Salas: [la] (...) identidad entre nombre y ente se rompió cuando Adán introdujo nombres que no le fueron dados por Dios; al querer imitar la tarea de Dios, Adán cometió el pecado que ha marcado el devenir de los seres humanos. Desde ese momento nombre y cosa son diferentes y su relación arbitraria» (López, 2022, p. 94). En palabras de Walter Benjamin:

La figura del Árbol del Conocimiento tampoco esconde ese carácter de perfecto conocedor del lenguaje del Paraíso. Sus manzanas ofrecían el conocimiento de lo bueno y de lo malo. (...) El conocimiento con el que la serpiente tienta ese saber de lo bueno y de lo malo carece de nombre. Es nulo, una nada, en el sentido más profundo de la palabra; y ese saber es lo único malo que conoce el mundo paradisiaco. El saber del bien y del mal abandona al nombre, es un conocimiento desde fuera, una estéril imitación de la palabra creadora. Con este conocimiento, el nombre sale fuera de sí mismo: el pecado original es la hora del nacimiento de la *palabra humana*, en cuyo seno el nombre ya no habita indemne, la cual salió de este lenguaje de los nombres con capacidad (Benjamin, 2020, pp. 35-36).

68. El profesor Reyes Mate, comentando las célebres *Tesis sobre el concepto de historia* (1940), de las que ya veníamos hablando, ha especificado, sobre este punto, que podemos divisar tres etapas del lenguaje humano. En un primer momento, como ya lo podemos deducir, nos topamos con el lenguaje divino que es un lenguaje creador. En un segundo momento se

avanza hacia la capacidad de nombramiento que poseyó, en su momento, Adán sobre la marcha de *El Génesis* —y sobre lo que ya se ha expuesto con suficiencia—. Por último, y es acaso lo que nos importa en este momento del escrito, nos encontramos con el lenguaje post-adánico. En este último momento, según Reyes Mate, Adán, al caer en la tentación, no se contentó sólo con nombrar los objetos del mundo circundante. Al contrario, «(...) quiso ser como Dios (...) quiso imponer; quiso que su lenguaje fuera creador y se permitió entonces poner nombres para que las cosas fueran lo que él definiría que fueran y el resultado fue el caos» (Reyes Mate, 2012). En esta circunstancia, para Reyes Mate, el lenguaje «(...) se caracteriza por la incapacidad de poner el nombre a las cosas y lo que hacemos entonces es denominarlas de muchas maneras; hacemos aproximaciones torpes. Abusamos de la palabra; el lenguaje (...) [deviene], en el fondo, (...) charlatanería (...)» (Reyes Mate, 2012).

Esta crítica al lenguaje pos-adánico (que podríamos entender como un lenguaje ilustrado) busca caracterizar su entorpecimiento al momento de nombrar. El lenguaje es de esta manera vacío y aberrante; en lugar de capturar el ser de los objetos, los aparta y, como ya lo decía Reyes Mate, hasta violenta. Sus características nos parecen entonces familiares: es un lenguaje nutrido de expresiones, es sobredenominado, repetitivo y hasta mudo en el acto de nombrar. No en vano las grandes cuestiones de la metafísica le son insoportables e ignoradas. Lo que era nombrable es ahora sustituido por una sobred denominación incesante, pero, como se mencionó, vacía. O, lo que es el efecto de tal sobred denominación, por un aturdido silencio.

Ambos casos, o sea la sobred denominación y el silencio —como efecto de aquella—, reflejan la aflicción no tanto de los interlocutores, sino más bien del «decadente» lenguaje en el que hemos caído tras el pecado original. Por ello, frente a esta última caracterización del silencio y su aflicción Benjamin dice, en *El Programa* (1918), lo siguiente:

En todo duelo o tristeza, se da una profunda inclinación a perder el habla y esto es mucho más que una mera incapacidad o simple falta de ganas de comunicarse. Lo triste se siente así completamente reconocido por lo que no puede reconocerse. El ser nombrado —aun cuando el que nombra sea un bienaventurado o semejante a los dioses— acaso conserve siempre la huella de la aflicción. Y ello sucede con más motivo si no es nombrado en el lenguaje paradisiaco de los nombres bienaventurados, sino en cualquiera de los centenares de lenguajes humanos en los que el nombre ya se ha marchitado y que, aun así, conocen las cosas según lo dicho por Dios. (...) Pero en el lenguaje humano están sobred denominadas. En la relación de los lenguajes humanos con el lenguaje de las cosas se interpone algo que puede llamarse, tentativamente, «sobred denominación» y que puede ser entendido como el fundamento lingüístico más profundo de toda aflicción (desde el punto de vista de la cosa) de todo enmudecimiento (Benjamin, 2020, p. 39).

Para explicar mejor a qué nos referimos con la sobred denominación y el silencio como su efecto analicemos más en detalle la cita traída a colación. Tomemos por hecho algo que ya conocemos en este punto: que, según Walter Benjamin, en el lenguaje pos-adánico ya se ha perdido la capacidad de nombrar los objetos del mundo. Tal aspecto es una de las principales causas de que el nombrar esté siempre contaminado de una «aflicción» que es final-

mente la que produce el enmudecimiento de los individuos. Benjamin lo dice explícitamente: «[e]l ser nombrado —aun cuando el que nombra sea un bienaventurado o semejante a los dioses— acaso conserve siempre la huella de la aflicción. Y ello sucede con más motivo si no es nombrado en el lenguaje paradisiaco de los nombres bienaventurados, sino en cualquiera de los centenares de lenguajes humanos en los que el nombre ya se ha marchitado (...)» (Benjamin, 2020, p. 39).

Sin embargo, aclara el autor que esta aflicción se debe al hecho de que en este lenguaje pos-adánico, por la imposibilidad de nombrar el ser de las cosas, sólo las denominemos. Y que lo hagamos incesantemente en el centenar de los lenguajes humanos hasta, en consecuencia, sobredenominar los objetos del mundo. De manera que es esta sobredenominación la que, de forma más inmediata, conduce a la aflicción que acompaña todo enmudecimiento. Así pues, el enmudecimiento, podríamos concluir, curiosamente no es sino un efecto de la sobredenominación. En palabras de Benjamin: «(...) en el lenguaje humano [las cosas] están sobredenominadas. En la relación de los lenguajes humanos con el lenguaje de las cosas se interpone algo que puede llamarse, tentativamente, «sobredenominación» y que puede ser entendido como el fundamento lingüístico más profundo de toda aflicción (desde el punto de vista de la cosa) de todo enmudecimiento» (Benjamin, 2020, p. 39).

Y es bien la sobredenominación y su consecuente silencio—cuyos efectos son equiparables: no nombrar— un factor, sino *el* factor, que caracterizaría la «precaria» experiencia de la epistemología kantiana. No poder nombrar, como ya lo sabemos en este punto del escrito, desliga a la especie humana de una secuencia de conocimientos más íntimos, tal vez más humanos incluso, de los que el conocimiento científico-positivista nos priva por la fuerza de sus dogmas.

69. En suma, la propuesta de Benjamin, recordemos, no se ha centrado en una experiencia «científica», sino en una que incluye lo religioso, la «doctrina» e, incluso, lo divino. Tal experiencia fue desarrollada en su propuesta de una experiencia «neutral». En efecto, con este adjetivo entre comillas, hemos deducido, Benjamin hacía alusión a una experiencia cuyo conocimiento era *a priori*, pero, además, incondicionado. Era entonces «neutral» porque en ella el sujeto y el objeto se disuelven. En ese sentido el contacto con el conocimiento superior, divino, debería superar cualquier condicionamiento supuesto.

Así, la experiencia «neutral», teniendo en cuenta la influencia judía del Walter Benjamin de este periodo, podría unificar lo fragmentado; lo sintetiza en una sola (experiencia) que desborda cualquier tipo de división. Esta unidad, habría que aclarar, pasó a caracterizarse además por no negar ni lacerar la multiplicidad y la diferencia interna de cada uno de sus miembros.

Una experiencia de esas características, según lo expuesto, puede ser hallada no a través de lo científico y matemático, sino más concretamente *en* el lenguaje. Y es este realmente el camino alternativo que Benjamin quiso que tomásemos. Sin embargo, hizo huelga añadir que esta propuesta benjaminiana, que aparece al final de *El Programa* (1918), ya había sido

desarrollada en un texto anterior: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* de 1916. A la luz de este último, por la experiencia justamente desarrollarse *en* el lenguaje su contenido terminaba por ser siempre comunicable. Aún si no lo fuese exclusivamente a través de la palabra. Así, sin más, el lenguaje era, para Benjamin, un principio (sino *el* principio) de la comunicación de los contenidos intelectuales y espirituales.

Este autor, como lo pudimos notar, realizó entonces *una equiparación* entre el lenguaje, por un lado, y el contenido espiritual de lo animado (e incluso, según lo vimos, de lo inanimado), por el otro. Aquí brilló con más fuerza su búsqueda disolución entre el sujeto y el objeto: el lenguaje dicta directamente, sin intermediarios, tal contenido. Los objetos del mundo en efecto no se comunicarían a través (*mittel*) de él, sino que, como se ha dicho, las comunicaciones se debería gestar *en* él. El lenguaje, en síntesis, en realidad se comunicaría siempre a sí mismo cayendo en una, digamos, «circularidad» espontánea.

Esta inmediatez, para Walter Benjamin, comportaba que el lenguaje tuviese lo que él llamaba como «magia». Esto es así dado que el mismo (el lenguaje) involucraba de suyo un contenido de «revelación». En efecto, al poderse desarrollar esta equiparación (lo lingüístico con lo espiritual), tal lenguaje permitía que el ser de los objetos fuese capturado en acto y en potencia. En un sentido entonces emparentado a lo que sucedió con el caso de la «doctrina» y su coetánea la tradición, el lenguaje también demostraba para este autor la insuficiencia de la espiemología kantiana, al igual que configuraba un criterio alternativo y hasta más hondo de verdad.

Ante este panorama surgió la incógnita de porqué, pese a todo lo dicho, nuestro lenguaje cotidiano no logra tales cometidos y no cuenta con estas calidades. Benjamin explicó este fenómeno acudiendo a la segunda versión de *El Génesis*. Particularmente se refirió a los pasajes de la creación de los primeros individuos y su ulterior expulsión de El Paraíso. Así, este pensador aclaró que Dios les entregó el don de la palabra. Esta facultad nos permitía pronunciar directamente el ser de todo lo que nos rodea: lo nombrado se ligaba así inmediata y hasta indistintamente con los objetos sobre los que recaía. La barrera epistemológica entre sujeto y objeto resultaba inexistente en este estadio.

Empero, esta barrera, según Walter Benjamin, comenzó a gestarse con lo que sería la expulsión de Adán y Eva de El Paraíso (que sería, de hecho, lo análogo a la llegada de la Ilustración y sus dogmas). Después de este momento pasamos a un momento posterior donde el nombre, cada vez más, fue alejándose de su función original. De esta manera, la multiplicidad de lenguas que se producirían ulteriormente adolecerían en común de este defecto: no harían sino buscar infructuosamente, desde entonces, ese grado de elevación que antes compartieron.

Estas lenguas, que pertenecerían ya a un lenguaje pos-adánico, serían vacías y aberrantes. En lugar de capturar el ser de lo nombrado, lo ha apartado y hasta violentado. La impotencia de nombrar, como ya lo hemos visto en esta etapa del texto, imposibilitó a la especie humana acceder a conocimientos que le fuesen más íntimos que lo científico-

positivista. El eco sin embargo de la preocupación benjaminiana por la experiencia y su relación con el lenguaje se dilataría hasta alcanzar una publicación ulterior (de su periodo juvenil): *La tarea del traductor* (1923). Su abordaje será objeto de nuestro siguiente y último subtítulo.

B. La filosofía benjaminiana del lenguaje y *La tarea del traductor* (1923): la «neutralidad» del «lenguaje puro»

70. La búsqueda por la disolución del sujeto y el objeto así como la aparición de un escenario más elevado —siempre, sin embargo, ceñido al lenguaje— de experiencia se encuentra también en el texto *La tarea del traductor* (1923). En este escrito, Benjamin comienza por señalar lo distante que está el lenguaje del ser de los objetos circundantes. Esto lo hace sutilmente al exponer las características de lo que es una «mala traducción» (Benjamin, 1973). En este caso, comenta el pensador berlinés, la traducción no debe propender por la satisfacción del lector; tampoco así por el respeto irrestricto a la obra original.

En medio de ese escenario, que es uno caracterizado por el dilema entre la fidelidad y libertad del traductor, para este pensador en el uno o en el otro caso normalmente se traduce aquello que no es lo esencial. Esto último se debería, diría este autor, al hecho de pensar que una obra de arte busca comunicar algo. Por contraintuitivo que aquello parezca, pensar que alguien comunica o afirma algo, en servicio o no del lector, no corresponde a la tarea fundamental de un traductor. Este más bien debe propender por ascender acaso a la captura (y es algo que nos recuerda lo «mágico» del lenguaje) de lo que los traductores comúnmente entenderían como —en palabras del pensador— «(...) intangible, secreto, «poético» (...)» (Benjamin, 1971, p. 128). Walter Benjamin se expresa sobre este punto en los siguientes términos:

¿Qué «dice» una obra literaria? ¿Qué comunica? Muy poco a aquel que la comprende. Su razón de ser fundamental no es la comunicación ni la afirmación. Y sin embargo la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia. Y este es en definitiva el signo característico de una mala traducción. Ahora bien, lo que hay en una obra literaria— y hasta el mal traductor reconoce que es lo esencial— ¿no es lo que se considera en general como intangible, secreto, «poético»? (Benjamin, 1971, p. 128).

71. Quizá lo central de este pasaje es la cuestión de dónde podríamos reconocer ese espectro de lo «intangible, secreto, «poético»» (Benjamin, 1971, p. 128). Precisamente esto nos conduce, de nuevo, hacia la noción de «neutralidad» expuesta antes en este escrito⁴². En efecto, Walter Benjamin sostiene que la labor del verdadero traductor, en medio de sus ires y venires entre la libertad y la fidelidad, consiste en ascender a un «lenguaje puro»; en sus propias palabras: «[l]a misión del traductor es rescatar ese lenguaje puro confinado» (Benjamin, 1971, p. 141).

Pese a que ya lo entraremos a detallar⁴³, se trataría de un lenguaje que, aunque entrañado en el texto cuya traducción se persigue, es —justamente— neutro a las infinitas sobre-determinaciones y silencios. Es de esta manera que, para Benjamin, «[a través de la traducción] lo que se trata de representar o crear en el devenir de las lenguas es ese mismo núcleo

⁴² Ver sobretodo *supra* párrafo cincuenta y tres y siguientes.

⁴³ Ver el párrafo siguiente: párrafo setenta y dos.

del lenguaje puro. (...) En este lenguaje puro, que ya no significa ni expresa nada, sino que, como palabra creadora e inexpresiva, es lo que se piensa en todos los idiomas (...)» (Benjamin, 1971, p. 140). Dicho de otra manera: podríamos entender que existe para este pensador un «lenguaje puro» precisamente por ser «neutro» a las diferentes sobredeterminaciones; se trataría de una suerte de estadio superior o de ante sala a cualquier lenguaje humano. Y por tener tales características es que, sin más, es lo «(...) que se piensa en todos los idiomas (...)» (Benjamin, 1971, p. 141) y hasta lo que, podemos agregar, les precede.

Confrontar entonces un texto cuya maleabilidad busca transmutarse a otro no consiste sino en descifrar tal estadio superior del lenguaje. Desde allí, acaso en un lenguaje absoluto, las latentes diferencias lingüísticas, como se puede inferir, se zanan y la esencia de las palabras nos es identificable; la narración de la Torre de Babel, antes mencionada⁴⁴, parece así desdeñarse.

72. Benjamin nos invita a que, en nuestra búsqueda de la «neutralidad», sigamos una serie de pasos. Aunque no es lo suficientemente claro, en todo caso nos indica que tendríamos que distinguir entre «la intención, lo entendido y el modo de entender» (Benjamin, 1971, p. 133). La primera arroja el punto de identidad entre lo que se busca traducir entre una lengua y otra. Este punto, podríamos pensar, nos conduce a imaginarnos, ya más concretamente, de qué se trata ese «lenguaje puro» al que Benjamin hace referencia; en efecto, para este autor, conocer tal intención nos conduce a detectar el «sentido absoluto» de las palabras (Benjamin, 1971, p. 133). En sus términos:

(...) [H]ay que distinguir en la intención, lo entendido y el modo de entender. En las palabras «Brot» y «pain» lo entendido es sin duda idéntico pero el modo de entenderlo no lo es. Sólo por la forma de pensar constituyen estas palabras algo distinto para un alemán y para un francés; son inconfundibles y en último término hasta se esfuerzan por excluirse. Pero en su intención, tomadas en su sentido absoluto, son idénticas y significan lo mismo. De manera que la forma de entender estos dos vocablos es contradictoria, pero se complementa en las dos lenguas de las que proceden (Benjamin, 1971, p. 133).

73. En este punto podríamos pensar de nuevo que la religión (y la tradición y la «doctrina» alrededor de aquella) aparece de nuevo en escena. Reluce una vez más como un aspecto fundamental en la obra de este pensador. En efecto, al espectro «neutral» en el lenguaje, aquel donde podríamos suponer que la experiencia es plena, según Benjamin es donde se llega, precisamente, por medio de las religiones. La religión cumple de esta forma un rol mediador para elevar, si se quiere, unas lenguas mundanas hacia una lengua superior. A partir de ese momento los individuos pueden entender que los lenguajes y sus palabras, aunque necesarias, son, en cuanto a la traducción, nada más que instrumentos provisionales. Es dentro de las religiones que podemos acceder a una faceta más pura y «neutral» del lenguaje, de manera que las palabras comunes nos resultan casi que prescindibles. Por ello, en cuanto a la traducción se refiere, Walter Benjamin afirma lo siguiente:

(...) [E]l hombre no dispone más que de medios transitorios y provisionales, por no tener a su alcance una solución permanente y definitiva o, por lo menos, por no poder aspirar a

⁴⁴ Ver, por ejemplo, *supra* párrafo sesenta y seis.

ella inmediatamente. En cambio, el desarrollo de las religiones tiene un carácter mediato, porque hace madurar en los idiomas la semilla oculta de otro lenguaje más alto. Así resulta que la traducción, aun cuando no pueda aspirar a la permanencia de sus formas (...) no niega su orientación hacia una fase final, inapelable y decisiva de todas las disciplinas lingüísticas. En ella se exalta el original hasta una altura del lenguaje que, en cierto modo, podríamos calificar de superior y pura, en la que, como es natural, no se puede vivir eternamente, (...) pero la señalan por lo menos con una insistencia admirable, como si esa región fuese el ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas (Benjamin, 1971, pp. 134-135).

74. Francisco Reyes Mate frente a este aspecto brinda un ejemplo muy apropiado de en qué podría consistir ese ascenso a un «lenguaje puro». Aunque no se refiere a la religión, trae a colación una expresión artística en todo caso no muy distante: la de la poesía (Reyes Mate, 2012). Se trata del célebre poema *Retrato* (1912) de Antonio de Machado que nos disponemos a reconstruir (señalando, en *italica*, la palabra en la que se debería fijar la atención):

Mi infancia son recuerdos de un patio de Sevilla,
y un huerto claro donde madura el limonero;
mi juventud, veinte años en tierra de Castilla;
mi historia, algunas cosas que recordar no quiero.

Ni un seductor Mañara, ni un Bradomín he sido,
—ya conocéis mi torpe aliño indumentario—
mas recibí la flecha que me asignó Cupido,
y amé cuanto ellas pueden tener de hospitalario.

Hay en mis venas gotas de sangre jacobina;
pero mi verso brota de manantial sereno;
y, más que un hombre al uso que sabe su doctrina,
soy, en el buen sentido de la palabra, bueno.

Adoro la hermosura, y en la moderna estética
corté las viejas rosas del huerto de Ronsard;
mas no amo los afeites de la actual cosmética,
ni soy un ave de esas del nuevo gay-trinar.

Desdeño las romanzas de los tenores huecos
y el coro de los grillos que cantan a la luna.
A distinguir me paro las voces de los ecos,
y escucho solamente entre las voces, *una*.

¿Soy clásico o romántico? No sé. Dejar quisiera
mi verso, como deja el capitán su espada,
famosa por la mano viril que la blandiera,
no por el docto oficio del forjador preciada.

Converso con el hombre que siempre va conmigo;
—quien habla solo, espera hablar á Dios un día—
mi soliloquio es plática con este buen amigo
que me enseñó el secreto de la filantropía.

Y al cabo, nada os debo; debéisme cuanto he escrito.
A mi trabajo acudo, con mi dinero pago
el traje que me cubre y la mansión que habito,

el pan que me alimenta y el lecho en donde yago.

Y cuando llegue el día del último viaje
y esté al partir la nave que nunca ha de tornar,
me encontraréis a bordo, ligero de equipaje,
casi desnudo, como los hijos de la mar
(Machado, 2002, pp. 47-49) (Itálica por fuera del texto original).

Después de leer el poema podemos notar que Antonio Machado, pensando tal vez en la tarea del poeta —cuando no precisamente del traductor—, deja entender que aquel debe reconocer, entre las infinitas voces que distingue de los ecos, sólo *una*. La palabra, pues precisamente, que escribe en sus versos (Reyes Mate, 2012). Con tino entonces apunta Reyes Mate que, tal vez, Benjamin pensaría en algo similar a Machado en esta búsqueda del «lenguaje puro»; y es que, ciertamente, tanto en la poesía como en la religión, las palabras no buscan ser instrumentales: buscan nombrar (Reyes Mate, 2012). Por lo tanto, el sobrevuelo de sus sobredenominações y de sus silencios aparece apenas como necesario. En ambos casos (el de la poesía y la religión) se presenta la exigencia en sus intermediarios de superar las inmediatas particularidades del lenguaje ordinario y de ascender a escuchar y reproducir uno que supere las limitaciones y precariedades del que hablamos. En ambas esferas, podríamos pensar, hay una suerte de exigencia del don de la palabra; y, por tal don, intuimos, Walter Benjamin se refiere a la capacidad de detectar y capturar este «lenguaje puro». Como lo hemos dicho, de manera emparentada sugiere Machado que sucede con el poeta al saber identificar esa voz: *una*. La que le permite construir sus versos.

75. A propósito de la poesía y la traducción, llama la atención que *La tarea del traductor* (1923) haya sido publicado para introducir la traducción de Benjamin al alemán de los *Tableaux parisiens* (1857) de Charles Baudelaire. Max-Pol Fouchet (Chakib Benhizia, 2015), en una entrevista a propósito de este poeta, relata que, para aquel, la obra de arte, incluyendo la de la poesía, no era mimesis y mucho menos reproducción de la naturaleza. Era su traducción. En palabras del poeta Fouchet:

Sobretodo lo que interesa a Baudelaire es saber cuáles son las condiciones necesarias para que haya una obra de arte. La primera condición para él es que la obra de arte debe ser una traducción. Es decir, él proscribió toda reproducción exacta de la naturaleza. Condena eso que llama «el servilismo» (...) frente a la naturaleza. Un buen día, [comenta Fouchet], delante de los paisajes, de la naturaleza muerta, como Baudelaire se expresaba, él se gritaba a sí mismo «¡es tonto, tonto como la naturaleza!». Allí [señala Fouchet] había una reacción extremadamente interesante de un hombre que realmente pensaba que el arte (...) debe despegar de la naturaleza (...), pero debe devenir una traducción, e incluso, una creación; en el fondo, el artista, para Baudelaire, estaría preso entre dos mentiras. Tendría él que escoger entre dos mentiras: la mentira frente a la naturaleza y la mentira frente a sí mismo (el artista). La respuesta entonces es simple para Baudelaire: podemos mentir a la naturaleza, pero no podemos mentirnos a nosotros mismos⁴⁵.

⁴⁵ Libre traducción del siguiente extracto de la entrevista a Max-Pol Fouchet (2015):

« (...) surtout ce qu'intéresse Baudelaire c'est de savoir quelles sont les conditions nécessaires pour qu'il ait une oeuvre d'art (...) la première condition pour lui c'est que l'oeuvre d'art doit être une traduction. C'est-à-dire, qu'il proscribit toute reproduction exacte de la nature. Il condamne ce qu'il appelle « le servilisme » (...) devant la nature. Il y a un bon jour d'ailleurs devant des paysages, de nature morte, comme il montrait, qu'il

Walter Benjamin probablemente no estaría de acuerdo con el culto al artista que rinde Baudelaire. No creería, podemos imaginar, que sería en cabeza de aquel (del artista) donde, en traducción de la naturaleza, se pudiese llegar al estadio del «lenguaje puro». Es decir, un punto donde la dicotomía entre el sujeto y del objeto parece desvanecerse. Para Benjamin, como lo vimos en los pasajes anteriores, las herramientas más bien corresponderían al poder de la religión, la tradición y particularmente el concepto de «doctrina»; es allí donde reluce, si se quiere, la capacidad de nombrar el ser de los objetos. Y, sin embargo, si reemplazamos lo uno por lo otro, las declaraciones de Baudelaire, a quien Walter Benjamin le escribe un prefacio, nos aparecen como increíblemente coherentes.

La noción de una experiencia de «rango superior», aquella donde el lenguaje se «purifica», hace compartir con Benjamin la preocupación final del poeta francés: abandonar «el servilismo» a la naturaleza. Eliminar, junto con la disolución del sujeto y el objeto, la igualmente dicotomía —también de estirpe kantiana— entre la libertad y el determinismo de la naturaleza. Esto es, por un lado, una donde, en el plano, dijéramos, «moral» interno se desarrolla el libre albedrío y, por el otro, en su exterior, se despliegan las rígidas leyes causalistas que rigen el comportamiento de los objetos del mundo. En el fondo, si lo apreciamos con mayor detalle, podemos ver que la segunda dicotomía es una continuación, en el fondo, de la primera. Una barrera en apariencia infranqueable entre el interior del sujeto y el comportamiento de aquello que le es externo (sin más, el objeto).

Pues bien, en la traducción, el gesto de encontrar la antedicha «pureza» última del lenguaje involucra que la voluntad no sea objeto de sumisión. En este punto, donde se atraviesa un conocimiento alternativo al kantiano, Benjamin diría entonces que, precisamente, «[c]on un concepto nuevo de conocimiento experimentamos el replanteamiento decisivo, no sólo de la experiencia sino también de la libertad. [De esta manera, prosigue Benjamin,] podría entonces pensarse que una vez hallado el concepto de experiencia que facilite el lugar lógico de la metafísica, se superaría la distinción entre los ámbitos de naturaleza y libertad» (Benjamin, 1991, pp. 81-82). Así, la noción de una obra de arte, para Baudelaire, se encuentra emparentada con lo que es el «lenguaje puro» para Walter Benjamin. Un punto donde, nuevamente, la reiterada disolución del sujeto y objeto emerge y «el servilismo» del primero *versus* la naturaleza se difumina. Aquello entonces arroja, si se quiere, una noción benjaminiana de libertad: un estadio donde, la voluntad supera los mandatos de una coacción externa que le subyuga.

76. En síntesis, la búsqueda por la disolución del sujeto y el objeto y la (también) búsqueda de un escenario más sublime de la experiencia se han podido también rastrear en *La tarea del traductor* (1923). En este escrito Walter Benjamin, según lo vimos, comenzó por señalar lo

se cria « c'est bête, bête comme la nature ! » ; et là il y a une réaction extrêmement intéressant d'un homme qui véritablement pense que l'art (...) doit prendre son départ peut-être sur la nature (...) mais doit devenir une traduction, et même, une création ; au fond l'artiste, pour Baudelaire, serait pris entre deux mensonges. Il faudrait qu'il choisisse entre deux mensonges : la mensonge envers la nature et la mensonge envers lui-même (l'artiste). Alors la réponse pour Baudelaire est simple : on peut mentir à la nature, mais on ne peut pas se mentir à soi-même »

separado que se encuentra el lenguaje del ser de los objetos; aspecto que podría entreverse particularmente en lo que para este autor es una «mala traducción». Esta se produce cuando el traductor o bien buscaba la satisfacción del lector, o bien buscaba el respeto absoluto por la obra original. En este escenario, para este pensador, se suele traducir aquello que no es sustancial: en ambos casos usualmente se piensa que una obra debiese comunicar o afirmar algo. *A contrario*, para Benjamin, el traductor debería sólo capturar aquello que se entendiese como «(...) intangible, secreto, «poético» (...)» (Benjamin, 1971, p. 128). Más concretamente, desde nuestra interpretación, quiso decir que tal traductor debía ascender y encontrar, en medio de su tarea, el «lenguaje puro».

Y es con este norte demarcado que hemos hallado de nuevo la noción de «neutralidad». En efecto, este «lenguaje puro» se asemejaba a un lenguaje «neutro» a las infinitas sobrede-nominaciones y silencios de las distintas lenguas. Desde este punto de vista, las diferencias lingüísticas se zanjarían y la esencia de las palabras florecería. Además, para hallar esta pureza este pensador nos ha indicado que debemos distinguir entre «la intención, lo entendido y el modo de entender» (Benjamin, 1971, p. 133). Allí, entre dos interlocutores, por ejemplo, sería la intención la que jugaría un rol fundamental a la hora de descifrarla.

En este punto, de nuevo, hemos encontrado la importancia de la religión. En efecto, el espectro «neutral» en el lenguaje, para Benjamin, era un estadio al que se llegaba por medio de aquella. La misma (la religión) cumplía un rol de mediador desde las lenguas mundanas hacia una lengua superior; en este campo entonces las palabras comunes, para Benjamin, pasaban a ser, en cuanto a la traducción, nada más que instrumentos provisionales. Era, pues, tarea del traductor, con fundamento en la religión, encontrar aquellas (palabras) que no lo fuesen. Estos pasajes, según lo vimos, fueron iluminados a través del poema *Retrato* (1912) de Antonio Machado. En algunos de sus versos, Machado, aunque hablando del poeta y no del traductor, evocaba que el primero debería aprender a diferenciar de los distintos sonidos. Y en medio de esta distinción debía hallar un punto culmen que le permitiese diferenciar de entre todas las palabras aquellas que son las necesarias para sus poemas.

En igual sentido, en este punto, podría gestarse una conexión entre Baudelaire y Walter Benjamin. La noción de una obra de arte, para el primero, se encontraba emparentada con lo que es el «lenguaje puro» para el segundo. La idea de una experiencia de «rango superior» de Benjamin comunicaba así con la preocupación final del poeta francés frente a las obra de arte: abandonar «el servilismo» a la naturaleza. Esto es, eliminar, junto con la disolución del sujeto y el objeto, la igualmente dicotomía entre libertad y determinismo. Aquello entonces nos arrojó, si se quiere, una noción además benjaminiana de libertad.

Explorar entonces cómo detalladamente la libertad aparece fundamentada en la obra del joven Walter Benjamin es una labor para nuevas intervenciones. Por el tamaño de tal empresa y por superar los objetivos de nuestro texto, este punto sería objeto de futuros escritos.

Conclusión

Ya podemos rastrear de todo lo escrito que, para Walter Benjamin, la experiencia viene, desde la Ilustración, en un estado de decadencia del que no ha cesado. Y nos podemos atravesar a pensar que este estado eclosiona para este autor con la Primera Guerra Mundial. De manera que, aparentemente, el texto (ya no tanto de un joven Benjamin) que probablemente conecta más con nuestro escrito sea *Experiencia y pobreza* (1933).

Recordemos que, en las grandes líneas, esta es considerada junto a la Guerra de Secesión como la primera guerra moderna. Pero, a diferencia de la guerra estadounidense, la Primera Guerra Mundial se caracterizó por tener una presencia de la técnica y la ciencia más pronunciada. Sólo que, como lo puede inferir el lector, no al servicio de la vida o del descubrimiento, sino de la destrucción y muerte del enemigo. Los tanques, minas, bombardeos masivos y el uso del gas mostaza fueron elementos que el mundo conoció por vez primera en este escenario bélico. Sobra recordar que esta guerra habría llegado a tan álgidos puntos de violencia que los primeros elementos contemporáneos del Derecho Internacional Humanitario comienzan a gestarse tras estos eventos.

Muchos de los individuos que vivieron estos episodios sufrieron enfermedades que resultaban novedosas para la sociedad de la época. No en vano, por ejemplo, Freud diagnostica los primeros pacientes con estrés postraumático. Asimismo, muchos pacientes no podían hablar o estructurar frases completas y coherentes. Sólo permanecían en un silencio en medio de la aflicción y los recuerdos de una guerra que aún les acompañaba.

Y es este último caso el que llamó la atención, filosóficamente hablando, a Benjamin (Benjamin, 2020). Hemos visto que el silencio, durante su periodo juvenil, estaba antetodo ligado a las insuficiencias del lenguaje ordinario (no, pues, del «lenguaje puro»). Y en este marco, donde sólo ocurren sobredeterminaciones, se producía, por contraintuitivo que parezca, silencios vacíos. Este es sin embargo un silencio muy ligado a la aflicción que este pensador lamentablemente no desarrolla a profundidad en este periodo: recordemos que, además de una asociación al dolor del duelo⁴⁶, Walter Benjamin no profundiza más. En todo caso, ya teniendo en cuenta este texto posterior⁴⁷, podemos especular que este silencio, fruto de la aflicción, está fuertemente relacionado con las contradicciones de la modernidad y la «precariedad» de su experiencia (Benjamin, 2020).

En efecto, en *Experiencia y pobreza* (1933) Benjamin comienza por asegurar una contradicción de dos aspectos: por un lado, la mejora en el estilo de vida del hombre moderno y, por el otro, la pobreza de su experiencia aún con tal mejora. Aunque podamos acceder de manera más sencilla a nuevos bienes y servicios, lamentablemente nuestra experiencia con el entorno está lejos de ser liberadora y nutrida. Este malestar, que él imputa a la humanidad misma, le resulta la nueva y última expresión de la barbarie. En sus palabras:

(...) [L]o que desde luego se pone aquí de manifiesto es que la pobreza de nuestra experiencia no es sino una gran parte de la gran pobreza que ha cobrado rostro de nuevo –tan exacto y afilado como el de los mendigos en la Edad Media–. Pues ¿de qué nos valen los bienes de la educación y

⁴⁶ Ver *supra* párrafo sesenta y ocho.

⁴⁷ Nos referimos ciertamente a *Experiencia y pobreza* (1933).

la cultura si la experiencia no nos vincula con ellos? El horrible galimatías de estilos y cosmovisiones del siglo pasado nos han mostrado con tal claridad adónde conduce simular o solapar la experiencia que ahora no podemos dejar de tener como lo más honroso la confesión de nuestra pobreza. Sí reconozcámoslo: esta experiencia no es solo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata, pues, de una especie de nueva barbarie (Benjamin, 2020, p. 96).

Esta barbarie, según este autor, llegaría a tener sin embargo una acepción positiva. Podría la misma conducir hacia una experiencia tan pobre que tendríamos que «(...) comenzar desde el principio» (Benjamin, 2020, p. 97). Hacer tabula rasa o «(...) tener una mesa limpia y despejada» de nuevo (Benjamin, 2020, p. 97). En tal circunstancia Walter Benjamin nos invita a pensar de nuevo en lo que él denomina como «constructores»: pensadores o artistas de cambios paradigmáticos como Descartes, Einstein o Paul Klee (que, a propósito, conocía tan bien). Al igual que ellos, pero ahora como humanidad, deberíamos, estando en el fondo de la barbarie, demarcar un nuevo horizonte. En sus propios términos:

¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo, de «barbarie». ¿Pues adónde lleva al bárbaro la pobreza de la experiencia? Lo lleva a comenzar desde el principio, a empezar de nuevo, a pasárselas con poco, a construir desde lo mínimo sin mirar ni a diestra ni a siniestra. Entre los grandes creadores que siempre han existidos aquellos tipos implacables que lo primero que han hecho ha sido tabla rasa. Porque querían tener una mesa limpia y despejada para dibujar y proyectar, porque eran constructores. Un constructor fue Descartes, que por de pronto no quiso tener para toda su filosofía nada más que una única certeza: «Pienso, luego existo». Y de ella partió. También Einstein ha sido un constructor al que, de repente, de todo el ancho mundo de la física sólo le interesó una mínima discrepancia entre las ecuaciones de Newton y las experiencias de la astronomía. Y este mismo empezar desde el principio lo han tenido presente los artistas al fijarse en las matemáticas y construir, como los cubistas, el mundo con formas estereométricas; o como Paul Klee, por ejemplo, que se ha inspirado en cómo trabajan los ingenieros (Benjamin, 2020, p. 97).

En lectura de este fragmento, si lo atamos con otros que hemos presentado, pensamos tener claro que Benjamin desde su juventud y en textos más avanzados (como lo es este caso) resignifica lo que es la barbarie y nos permite entenderla con unos nuevos lentes. Descubrimos que la barbarie que corresponde a la modernidad comprende aspectos más sutiles y a veces difíciles de percibir, y aún con todo tan hondos y perjudiciales como cuando era más aceptada y expuesta libremente.

Sin embargo, estos pasajes en concreto nos permiten ver también que este pensador descubre en el fondo de la barbarie una oportunidad. No empero cualquiera: la de un nuevo comienzo. Claramente lo podemos descifrar al Benjamin mencionar lo siguiente: «¿[p]ues adónde lleva al bárbaro la pobreza de la experiencia? Lo lleva a comenzar desde el principio, a empezar de nuevo, a pasárselas con poco, a construir desde lo mínimo sin mirar ni a diestra ni a siniestra» (Benjamin, 2020, p. 97). Y es justamente allí donde da Walter Benjamin un paso conceptual y asocia este nuevo comienzo con los profundos cambios de otros pensadores en sus campos de conocimiento. Como ha sido mencionado, se trata, por ejemplo, de Newton o Einstein en la física; Descartes en la filosofía; o Paul Klee en la pintura. Desde luego que este nuevo comienzo, por el que este autor aboga, no sólo aparece como un resultado de la barbarie (por contraintuitivo que parezca), sino que es un paso que deberá en algún momento ser tomado por la humanidad misma.

De igual forma, llama la atención que este punto cero de reinicio no corresponda a un gran acto magnífico o a un heroísmo abrasador, sino de pequeñas, pero transformadoras variaciones puntuales. A título enunciativo podríamos pensar en cómo Descartes constituye como centro de la epistemología la *res cogitans* o cómo Einstein cuestionó lo absoluto del tiempo que proponía Newton y lo relativiza local y generalmente. De otro lado, no sobra mencionar, nuevamente, la influencia judía en pasajes de este estilo donde discretamente notamos el aroma mesiánico tan particular de Walter Benjamin. En efecto, el mesianismo de este autor no se reduce a la redención. También cuenta con un aroma de vencimiento o vindicatorio; no tanto, pues, de un sujeto en particular, sino acaso del sistema de valores que ha penetrado en la barbarie de la modernidad. Y es justamente este aspecto adicional del mesianismo benjaminiano el que salta a la luz en este fragmento: el acto de «(...) comenzar desde el principio» (Benjamin, 2020, p. 97) se produce como una reacción al punto más álgido de lo bárbaro. Algo así sucede cuando en el castellano solemos decir que «tocamos fondo» y las esperanzas, si bien son reducidas en cantidades o alternativas, se fortalecen. No en vano al final de su vida, en la sexta tesis de las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) explícitamente Benjamin expone que el mesianismo no se contenta con redimir, sino con también vencer el «Anticristo». En sus palabras: «[e]l Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo» (Benjamin, 2020, p. 310).

En realidad lo que él logra observar en su época (y lo que también podemos decir de la nuestra) es que las personas están conscientes de la pobreza de su experiencia, pero la quieren hacer valer «(...) tan clara, tan limpiamente, que de ella pueda, al fin, salir algo decente» (Benjamin, 2020, p. 99). En ese sentido, la gente «(...) no siempre es ignorante o inexperta. Con frecuencia es posible decir todo lo contrario: lo han «devorado» todo, «la cultura» y «el hombre», y están atiborrados y cansados» (Benjamin, 2020, p. 99). Y es de esta forma que podemos reconfirmar las ideas con las que hemos partido: que, en términos de experiencia, nos hemos vuelto decididamente más pobres. Y no sólo de manera espontánea, sino incluso deliberada, según lo acabamos de ver. En palabras de Walter Benjamin, finalmente «(...) [h]emos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeños por una centésima parte de su valor, y ello para que nos den a cambio un poco de la calderilla de lo «actual» (Benjamin, 2020, p. 100).

Por otra parte, esta crítica posterior, aún anclada en la experiencia, nos conduce también a tratar de abrir una discusión con la última observación del final de texto: que hay en ciernes, en la crítica a la experiencia kantiana, una más honda noción de libertad *à la* Benjamin. Y esta noción de libertad, que aparece con la disolución del sujeto y el objeto, parece también encontrarse en muchas de los conceptos más importantes de la obra de Walter Benjamin. Podemos pensar en el de redención, del que venimos de hablar, o, también, en el de *jetztzeit* o el célebre *urphänomene*. En estos casos las limitaciones impuestas bien por la ciencia o por el capitalismo son superadas a través de un retorno a un nuevo punto de partida. En este nuevo estadio nos permitimos tener otro tipo de horizontes, que como lo hemos dicho en el cuerpo del texto, nos posibilita abrir de nuevo la historia a alternativas otrora negadas.

De hecho, si volvemos a traer a Kant a colación, particularmente su *Crítica del juicio* (1790), es posible encontrar parecidos de familia. En concreto lo sería con ese aroma de sobrevuelo y de libertad pura que se rastrea en el sublime kantiano (por cierto, con influencia también romántica

que tanto le interesaba a Benjamin). Como fue sugerido y acá se explicita: estas son sólo intuiciones, pero no cabe duda que explorar exhaustivamente el concepto de libertad de Benjamin podría configurar un trabajo complementario de esta escrito; además, descubre un espectro que parece ser poco abordado en este autor.

Ya para cerrar este escrito quisiéramos ahora hacer un breve giro hacia el contexto colombiano. Nos gustaría advertir que en el mismo la memoria es probablemente el concepto por el que más se ha acudido a Benjamin para iluminar nuestro presente. Y aunque desde luego es necesario para un Estado que para bien o para mal le ha apostado a la justicia transicional, no podemos tampoco reservarnos el derecho a apuntar a su insuficiencia. Si hay un autor vigente en estos momentos de (aún) transformaciones institucionales es Benjamin, pero no exclusivamente por la memoria.

Cómo la experiencia de una víctima, una comunidad y del país se ve, por ejemplo, empobrecida por la guerra es una cuestión que indirectamente hemos tratado en cada una de las líneas de este escrito. ¿Qué es la experiencia de la modernidad y de la guerra si no un mundo reducido al sufrir, a la angustia, a la esperanza hueca y al vaciamiento de cualquier vestigio de humanidad? Eso, y muchas más cosas, son la barbarie; la razón al servicio de fines sin norte alguno y desligados de cualquier atisbo de metafísica que tan poco nos ha acompañado y se ha mencionado desde el 2016.

Las formas alternativas de justicia, como la llamada restaurativa, en nuestro sentir no buscan sino hondamente enriquecer una experiencia social que ha sido lacerada por nuestra manera de reaccionar contra el mundo, de vernos en el otro, y, definitivamente, de ser como colombianos. Y es este trabajo de buscar una experiencia colombiana de un rango superior el que probablemente más nos podría interesar si queremos hacer un análisis benjaminiano de nuestros tiempos. Probablemente sería la tarea más útil que nos puede heredar este pensador a este entorno tan aparentemente distante (y no al mismo tiempo) del que le tocó y con el que batalló hasta el final de sus días en Port-Bou. Resolver un programa de una filosofía venidera, curiosamente, podría también ayudarnos a resolver un país venidero que esperamos con tal vez ingenuas ansias tener.

Bibliografía

A kiss for all the world. (30 de julio de 2016). *DOCUMENTAL - 9ª Sinfonía de Beethoven. Una explicación* [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=7grlCC6_FVI&t=1s.

Abadi, F. (2013). «Doctrina y tradición en el pensamiento temprano de W. Benjamin. Un capítulo relegado en el estudio de su recepción de I. Kant». *Ideas y valores*, vol. 62 no. 152, pp. 160-181.

Adorno, Th. W. (2019). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Ediciones Akal.

Arendt, H (2006). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Benjamin, W. (1971). «La tarea del traductor (1923)» en *Angelus Novus* (pp. 127-143). Barcelona: Edhasa.

Benjamin, W. (1991). «Sobre el programa de la filosofía venidera (1918)» en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV* (pp. 75-85) (Trad. Roberto Platt). Barcelona: Taurus.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes* (Vol. 3). Madrid: Ediciones Akal.

Benjamin, W. (2016). *Sens unique*. París: Éditions Payot & Rivages.

Benjamin, W. (2019). «Le capitalisme comme religion» en *Walter Benjamin, Le capitalisme comme religion* (pp. 57-61). Éditions Payot & Rivages.

Benjamin, W. (2019). «Panorama impérial» en *Walter Benjamin, Le capitalisme comme religion* (pp. 69-81). Éditions Payot & Rivages.

Benjamin, W. (2019). *Origine du drame baroque allemand*. París: Flammarion.

Benjamin, W. (2020). «Experiencia y pobreza (1933)» en *Walter Benjamin, Iluminaciones* (pp. 95-101) (Trad. Jesús Aguirre y Roberto Platt). Barcelona: Taurus.

Benjamin, W. (2020). «Frammento teológico-político (1920-1921)» en *Walter Benjamin, Iluminaciones* (pp. 319-321) (Trad. Jesús Aguirre y Roberto Platt). Barcelona: Taurus.

Benjamin, W. (2020). «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1936)» en *Walter Benjamin, Iluminaciones* (pp. 195-225) (Trad. Jesús Aguirre y Roberto Platt). Barcelona: Taurus.

Benjamin, W. (2020). «París, capital del siglo XIX (1935)» en *Walter Benjamin, Iluminaciones* (pp. 253-269) (Trad. Jesús Aguirre y Roberto Platt). Barcelona: Taurus.

Benjamin, W. (2020). «Sobre algunos temas de Baudelaire (1939)» en *Walter Benjamin, Iluminaciones* (pp. 269-307) (Trad. Jesús Aguirre y Roberto Platt). Barcelona: Taurus.

Benjamin, W. (2020). «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos (1916)» en *Walter Benjamin, Iluminaciones* (pp. 23-41) (Trad. Jesús Aguirre y Roberto Platt). Barcelona: Taurus.

Benjamin, W. (2020). «Tesis sobre el concepto de historia (1940)» en *Walter Benjamin, Iluminaciones* (pp. 307-319) (Trad. Jesús Aguirre y Roberto Platt). Barcelona: Taurus.

Benjamin, W. (2021). «La vie des étudiants» en *Walter Benjamin Œuvres, I* (pp. 125-142). París: Gallimard.

Caygill, H. (1998). *Walter Benjamin: The Colour of Experience*. New York: Routledge.

Chakib Benhizia. (27 de febrero de 2015). *L'or et la boue: Charles Baudelaire (document RTBF)* [Archivo de video]. Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=jjHSNH5dWQ4>.

Cohen, H. (1871). *Kants Theorie Der Erfahrung*. Berlin: Harrwitz und Gossmann.

Correia, M. (2003). *La lógica de Aristóteles: Lecciones sobre el origen del pensamiento lógico en la antigüedad*. Ediciones Universidad Católica de Chile.

Darin McNabb. (04 de octubre de 2015). *La crítica de la razón pura, pt. 7/9*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=xjUAvlC_7HM&list=PLfg-nvLMvO0gAy7a7ItlVwFe_ax7T7doM&index=7.

Darin McNabb. (14 de julio de 2015). *La crítica de la razón pura, pt. 3/9*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=N3tigGkkGwA&list=PLfg-nvLMvO0gAy7a7ItlVwFe_ax7T7doM&index=3.

Darin McNabb. (15 de junio de 2015). *La crítica de la razón pura, pt. 2/9*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=HNtjpe6kMcA&list=PLfg-nvLMvO0gAy7a7ItlVwFe_ax7T7doM&index=2.

Darin McNabb. (15 de noviembre de 2015). *La crítica de la razón pura, pt. 9/9*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=R7xb8SYINjo&list=PLfg-nvLMvO0gAy7a7ItlVwFe_ax7T7doM&index=9.

Darin McNabb. (19 de septiembre de 2015). *La crítica de la razón pura, pt. 6/9*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=ztQbug3ytKQ&list=PLfg-nvLMvO0gAy7a7ItlVwFe_ax7T7doM&index=5.

- Darin McNabb. (23 de mayo de 2015). *La crítica de la razón pura, pt. 1/9*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=5rUnXNt3Srw&list=PLfg-nvLMvO0gAy7a7ItlVwFe_ax7T7doM.
- Darin McNabb. (26 de agosto de 2015). *La crítica de la razón pura, pt. 5/9*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=ztQbug3ytKQ&list=PLfg-nvLMvO0gAy7a7ItlVwFe_ax7T7doM&index=5.
- Darin McNabb. (28 de julio de 2015). *La crítica de la razón pura, pt. 4/9*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=SlgQHU1F0dU&list=PLfg-nvLMvO0gAy7a7ItlVwFe_ax7T7doM&index=4.
- Darin McNabb. (30 de octubre de 2015). *La crítica de la razón pura, pt. 8/9*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=pQpkYxotd5s&list=PLfg-nvLMvO0gAy7a7ItlVwFe_ax7T7doM&index=8.
- Ernesto Castro. (10 de mayo de 2019). *Hermann Cohen, Wilhem Windelband y Ernst Cassirer | Historia de la filosofía (43/61)*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=_M_6qXeMu1A&t=4565s.
- Filosofía UPR. (21 de abril de 2012). *Manuel Reyes Mate - Curso: Día 2 – Teoría del lenguaje de W. Benjamin*. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=1PGe2JL0V0Q&t=4s>.
- García Márquez, G. (2007). *Cien años de soledad*. Barcelona: Alfaguara.
- Hammer, E. (2018). «Reason, agency, and history: Remarks on Kant and Benjamin». *History and Theory*, vol. 57 no. 3, pp. 426-430. <https://doi.org/10.1111/hith.12075>.
- Hanssen, B. & Benjamin, A. (2002). *Walter Benjamin and Romanticism*. New York, London: Continuum.
- Jarque, V. (1992). *Imagen y Metáfora, La estética de Walter Benjamin*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha. (Colección Monografías).
- Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Kant, I. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Vol. 4427). Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2013). *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Austral.
- Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura* (2ª ed.) Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Löwy, M. & Benjamin. (2001). *Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.

Machado, A. (2002). *Campos de Castilla y otros poemas/Lands of Castile and other poems* (Trad. Paul Burns & Salvador Ortiz-Carboneres). Oxbow Books.

Mate, R. (2009). *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de historia*. Madrid: Trotta.

Mendoza Solís, Emiliano. (2013). El lenguaje abismal: La mística del lenguaje en Walter Benjamin. *Acta poética*, vol. 34 no. 1, pp. 157-176. Recuperado el 19 de diciembre de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822013000100009&lng=es&tlng=es.

Menninghaus, W. (2013). *Saber de los umbrales: Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Buenos Aires: Biblos.

Ng, J. (2012). «Irreconcilable: Ethics and Aesthetics for Hermann Cohen and Walter Benjamin». *MLN*, vol. 127 no. 3, pp. 665-680.

Ng, J. (2012). «Kant's Theory of Experience at the End of the War: Scholem and Benjamin Read Cohen: A commentary». *MLN*, vol. 127 no. 3, pp. 462-484.

Ng, J. (2012). «Walter Benjamin's and Gershom Scholem's Reading Group Around Hermann Cohen's Kants Theorie der Erfahrung in 1918: An Introduction». *MLN*, vol. 127 no. 3, pp. 433-439.

Salas, J. L. (2019). «La concepción mesiánica del lenguaje de Walter Benjamín». *Sincronía*, vol. 76, pp. 3-28.

Salas, J. L. (2022). «La crítica de Walter Benjamín a Kant». *Sincronía*, vol. 81, pp. 83-103.

Santiago Castro-Gómez. (01 de marzo de 2022). *BENJAMIN - POESÍA Y CAPITALISMO*. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=bFB4YwPuxHs>.

Santiago Castro-Gómez. (15 de enero de 2022). *LA PRIMERA ESCUELA DE FRANKFURT - INTRODUCCIÓN*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=zXIeGzPgBdY&list=PLdAicTi5JNBF3azf-_jQVtuXctwDo4DRw&index=2.

Santiago Castro-Gómez. (21 de febrero de 2022). *BENJAMIN - ARTE Y TECNOLOGÍAS DE LA REPRODUCCIÓN (1)*. [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=hmmeaS_bxp0.

Santiago Castro-Gómez. (21 de febrero de 2022). *BENJAMIN - ARTE Y TECNOLOGÍAS DE LA REPRODUCCIÓN (2)*. [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=NiQIyB5NFM0>.

Scholem, G. (2014). *Historia de una amistad* (Trad. Vicente Jarque). Barcelona: Debolsillo.

Scholem, G. (Ed. Gershom Scholem). (1989). *The correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940* (Trad. Gary Smith and Andre Lefevere). New York: Schocken Books.

Scholem, G. & Ng, J. (2012). «Against the metaphysical exposition of space». *MLN*, vol. 127 no. 3, pp. 456-461. <http://www.jstor.org/stable/41495012>.

Smith, G. (1989). «Thinking through Benjamin: an introductory essay» en *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History* (pp. 7-47). Chicago: University of Chicago Press.

