



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Facultad de Filosofía y Letras

Postgrado de Filosofía

Maestría en filosofía de la cultura

INDICACIONES BENJAMINIANAS PARA
UNA CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA

T E S I S

Que para obtener el grado:
Maestra en filosofía

Presenta:
Adriana Yeyetzi Cardiel Pérez

Directora de tesis:
Dra. Ana María Martínez de la Escalera



México D.F.

Abril 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta tesis está dedicada en agradecimiento a las personas que de una u otra manera incidieron en su
realización:

Adriana, mi madre, por enseñarme a leer con cubos de madera.

Arturo, mi padre, por su apoyo constante.

Dulce, mi hermana.

Dra. Ana María Martínez de la Escalera, por su paciencia, aliento y rigor.

Mi revisora y mis lectoras, en especial a las doctoras Erika Lindig y Silvana Rabinovich, por su
lectura atenta, sus comentarios, precisiones y sugerencias.

Mis amigos, entre ellos Carlos Chávez por tomarse el tiempo de leerme, hacer correcciones de
estilo y comentarios que impulsaron la redacción de la tesis en sus inicios; Francisco Solís, por sus
lecturas, sugerencias, apoyo y compañía en los momentos difíciles; Erika Tellez, por compartir su
lectura del concepto de *redención* en Benjamin, que enriqueció la que yo había hecho hasta
entonces; y a Osiris Ramos por su honestidad, cercanía y lealtad incondicionales.

A las personas que llegaron y se fueron de mi vida durante el proceso de la elaboración de este
trabajo, a las que reaparecieron y a las que hoy están aquí.

Índice

Introducción.....	1
I Antecedentes: indicaciones benjaminianas para la refuncionalización del concepto de experiencia.....	7
II Concepción benjaminiana del lenguaje.....	29
III Experiencia y lengua.....	55
Conclusiones.....	89
Bibliografía.....	101

Introducción

Esta tesis funciona a la manera de círculos concéntricos, es decir, los conceptos y las indicaciones revisados se van ampliando y precisando conforme avanza el texto. Es un ejercicio de lectura en circunstancia, es decir, una lectura contextualizada que no evita la perspectiva del presente; se asume como contemporánea porque insiste en su fuerte acento histórico (ético, político y social) y epistemológico, sin introducir un análisis de lo contemporáneo, pues mi objetivo es hacer una lectura de las indicaciones que pueden recopilarse en *Sobre el programa de la filosofía futura* de Walter Benjamin para una *crítica* de la experiencia, que sería una manera de ejercer la práctica de la filosofía y a la vez, una experiencia de la *crítica*. La importancia que Benjamin ve en realizar una *crítica* de la experiencia se debe a que esta le resulta empobrecida, pues ha sido entendida a partir de su reducción a su concepción empirista, es decir, como si se tratase de un sujeto anterior y exterior a la lengua que, mediante sus sentidos recibe sensaciones y, a partir de ellas, elabora sus representaciones, emite sus juicios y produce conocimiento que puede a su vez, ser acumulable y organizado sistemáticamente a partir de una deducción sin lagunas, para dar lugar a una coherencia absoluta. Esta manera mecanicista de entender la experiencia, legada de la Ilustración, y de hacer filosofía, está elaborada a partir del paradigma sujeto-objeto, al cual se le confiere un estatuto ontológico, y opera como base epistemológica a partir de la cual se ha articulado la experiencia y construido la idea de Mundo. Tal figura no permite pensar la dimensión histórica-política-social de la experiencia, ni vincular la experiencia individual (reducida al ámbito privado, propio de la subjetividad moderna) con la colectiva, reduce la explicación de toda experiencia de índole no mecánica a su articulación empirista y pierde la singularidad de la experiencia. Abandonar esta figura es, para Benjamin, una exigencia de índole política, debido a sus efectos dogmáticos, que no se reflejan sólo en el discurso (como si este estuviese desvinculado de la *praxis*), sino en la experiencia concreta de las subjetividades. Entre estos efectos autoritarios podemos contar la reducción de la naturaleza, los seres humanos y el lenguaje a meros objetos que pertenecen al sujeto, y por tanto, están sometidos a su arbitrariedad. En el contexto histórico de Benjamin, este autoritarismo se expresa en términos concretos en la expansión

del nazismo en Europa, el arribo del fascismo y la dictadura de Stalin. Poner en cuestión la figura paradigmática sujeto-objeto como la única posible, permitiría problematizar la relación entre esta figura y la libertad, la justicia y la experiencia; así como abrir la posibilidad a que las cosas sean de otro modo.

En dicho texto, en el que la *crítica* de la experiencia es previa a la inclusión del marxismo y las prácticas artísticas en su pensamiento, si bien señala que los conceptos de conocimiento, experiencia y libertad deben ser criticados y refuncionalizados, Benjamin no indica cómo hay que proceder, ni tampoco formula otra manera de entenderlos que no sea a partir de la figura de pensamiento sujeto-objeto, sólo señala que hay que abandonar esta última sin proponer otra. Este abandono, apunta, sólo es posible en la lengua, ya que la *crítica* se ejerce en el lenguaje no mediante él, de manera que antes de refuncionalizar los conceptos antedichos, hay que criticar la concepción instrumental del mismo. De lo anterior se desprende la necesidad de explicar en qué consiste su *crítica* de la concepción instrumental del lenguaje, así como su *refuncionalización* de este concepto, y en qué medida esta otra manera de entenderlo permite poner en cuestión la anterioridad y exterioridad del sujeto con respecto a la lengua, y abrir la subjetividad a la dimensión histórica. Esto plantea la problemática de la relación entre la experiencia y la lengua, y cómo esta última altera y afecta la estructura de la subjetividad, por cuanto la articulación de una experiencia en la lengua es a su vez experiencia que repercute en lo que los seres humanos piensan, sienten y hacen, modificando así su experiencia. La *refuncionalización* de los conceptos antes mencionados (incluido el de lenguaje) permitiría profundizar en la manera de entender las indicaciones recogidas en *SPFF* para una *crítica* de la experiencia. El problema que surge es cómo leerlos y a partir de qué textos. Para llevar a cabo esto, confrontaré de manera directa algunos textos y conceptos del autor judeo-alemán, con otros que pueden estar cronológicamente aislados y ser heterogéneos entre sí, en los cuales las indicaciones ubicadas son formuladas y los conceptos refuncionalizados: En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (1919) y *La tarea del traductor* (1927) encontramos una *crítica* explícita a la concepción instrumental del lenguaje y una *refuncionalización* del concepto del mismo por parte de Benjamin que lo entiende como

expresión. En *Experiencia y pobreza* (1932) formula el concepto de *empobrecimiento de la experiencia*, el cual nos permite profundizar en la *crítica* del concepto empirista de experiencia. En *El origen del drama barroco alemán* (1925), Benjamin refuncionaliza el concepto de *mónada* que retoma de Leibniz, y lo entiende como la cristalización de múltiples singularidades en el presente haciendo una *constelación* única con un determinado instante del pasado junto con la promesa de un porvenir más justo para el mundo humano. Esta *refuncionalización* del concepto de *mónada* permite pensar la dimensión histórico-política-social que el concepto ilustrado de experiencia excluyó y, además, permite recuperar la singularidad de la misma. La *mónada* se presenta como la figura de pensamiento que vendría a sustituir la de sujeto-objeto a partir de la cual puede ejercerse la *crítica* de la experiencia. Lo anterior plantea la problemática de la *refuncionalización* de los conceptos de conocimiento, lenguaje, experiencia y libertad a partir de la *mónada*. A su vez, esto plantea el problema de la relación entre la *mónada* como figura de pensamiento y la articulación de la experiencia, la manera en que se ejercería esta práctica de la escritura y de la lectura, buscando principios motrices para llevarla a cabo. Con el fin de trazar un esbozo de la dimensión histórica que es imprescindible recuperar para enriquecer la concepción de la experiencia, se revisarán textos en los que la *mónada* es puesta a operar como figura de pensamiento en dicha dimensión, como *Tesis sobre el concepto de historia* (1940) y el “Konvolut N: Teoría del conocimiento, teoría del progreso” del *Libro de los pasajes*, sin profundizar en ellos, aunque planteando algunas problemáticas que se desprenden de los mismos, que pueden ser abordadas en un momento posterior como el doctorado, ya que permitirían enriquecer la *crítica* de la experiencia ejercida como escritura de la historia.

La lectura que se hace en esta tesis de las indicaciones retomadas de Benjamin para una práctica de la filosofía y las problemáticas que de ellas se desprenden, no pretende ser la única posible, ni aclarar lo que Benjamin quiso decir (como si eso fuera posible), ni establecer una continuidad sistemática en el desarrollo intelectual de su pensamiento; sino que constituye sólo un ejercicio de lectura, entre tantas otras que pudieran hacerse, apostando porque es posible llevar a cabo un acto de justicia en el ejercicio de la *crítica*,

esto es, en la lengua; así como que la práctica *crítica* de la filosofía es a su vez experiencia, es decir, se da siempre en relación con los otros en la lectura y en la escritura; y, finalmente, proponer otra manera de entender la epistemología a partir de la *mónada*, propuesta por Benjamin, debido a los efectos dogmáticos y autoritarios del paradigma sujeto-objeto, encontrando algunos de los principios motrices propuestos por él para ensamblarlos en un posible “armazón teórico” para ejercer la *crítica*, entendida como lectura siempre abierta a la actualización de la idea de Mundo y comprometida con la justicia social. En este ejercicio de lectura de las indicaciones de Benjamin busco destacar también que nuestro autor no crea conceptos sino que los refuncionaliza para llevar a cabo una *crítica* de la experiencia. Esta *refuncionalización* de conceptos tiene un modelo tensional, el cual implica la contraposición de dos polos, sin explicitar sus momentos contradictorios. Para llevarla a cabo, Benjamin lee atentamente diferentes tradiciones y entrelaza sus discursos. Esta manera de proceder no fue vista con buenos ojos incluso por sus amigos y contemporáneos, pues encontramos igual conceptos del vocabulario del marxismo, del mesianismo judío, del romanticismo alemán, del surrealismo, de prácticas artísticas como el cine o el fotomontaje, entre otros. Este entrelazamiento no es arbitrario, ya que se lleva a cabo siempre bajo un compromiso histórico-político-social que permite no sólo llevar a cabo un acto de justicia en la lengua, sino enriquecer la experiencia de las subjetividades concretas que ha sido reducida a una concepción mecánica, y transformar así, la realidad.

Es importante destacar que esta tesis no ofrece un concepto definitivo de experiencia. Aporta únicamente índices y principios motrices para poder pensarla de una manera diferente a la legada por la Ilustración, a partir de la profundización de las problemáticas que se desprenden de las señales benjaminianas para una *crítica* de la experiencia. Así, la experiencia se sitúa en el centro de la *crítica*, justamente como lo que quiere explicarse, articularse. Para esto, también se echará mano de otros textos del autor judeo-alemán que permitan profundizar en algunos conceptos, tales como *Sobre algunos motivos en Baudelaire* (1938) y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1935-36). En el primero, por ejemplo, la distinción entre *Erlebniss* y *Erfahrung* permite profundizar en el concepto de *empobrecimiento de la experiencia*: la primera se entiende como una

experiencia reducida a la vivencia (gracias a la función de la conciencia) y desvincula la memoria colectiva, y con esto de la dimensión histórica (ética, política y social) de la situación individual, siendo su relación con el pasado a partir del recuerdo; la segunda se relaciona con el pasado a partir de la memoria, la cual es decisiva para la experiencia porque hace entrar en conjunción el pasado colectivo con el individual, con lo cual dota a la experiencia de historicidad.

He elegido a Benjamin de entre los pocos autores que han tomado en cuenta el entrelazamiento de los discursos histórico (ético, político y social) y epistemológico, porque no renuncia a la posibilidad de la realización de la justicia, es decir, de que la *crítica* sea a su vez experiencia que modifique la subjetividad y la experiencia misma, permitiendo cambiar las condiciones objetivas de la experiencia humana que son injustas. Lo anterior da cuenta de que el estado de cosas actual no tiene carácter ontológico, sino histórico, es decir, el que las cosas hayan sido de determinada manera porque nos hemos acostumbrado a que así sean, no implica que siempre serán así, a menos que así lo decidamos. Sin embargo, nada garantiza que, a pesar de la decisión, la justicia sea efectivamente realizada. Están el azar, que trastoca las mejores intenciones, y otras fuerzas que oponen resistencia a su cumplimiento, tal como la de la lengua a todo intento de apropiación por parte de una subjetividad, tal como el autoritarismo que impone su visión del Mundo como la única posible, y destruye la pluralidad y la diversidad de perspectivas y modos en que las subjetividades se ejercen.

Sobre el programa de la filosofía futura lanza una serie de indicaciones que serán realizadas en un tiempo posterior al suyo, por una filosofía por venir, cuya realización no está garantizada. Sus indicaciones se abren a lo incalculable, a la posibilidad de ser recuperadas, ignoradas o interpretadas desde diferentes perspectivas y tradiciones. Al ser lanzadas, adquieren la estructura de una promesa en un sentido doble: por una parte, el lector, de recuperar estas indicaciones, lanza una promesa hacia el pasado para procurar su cumplimiento; por otra, las indicaciones lanzan la promesa al lector de que es posible una

práctica *crítica* de la filosofía que abra la posibilidad de la configuración de un mundo más justo.

Algunas indicaciones benjaminianas para una crítica de la experiencia.

I

Antecedentes. Indicaciones benjaminianas para la práctica de la filosofía: refuncionalización del concepto de experiencia.

No podemos hablar de un sistema filosófico en la obra de Walter Benjamin. Sin embargo, en su texto *Sobre el programa de la filosofía futura*, redactado a comienzos de 1918, encontramos que sí consideró la posibilidad de elaborar una filosofía sistemática que buscara dar cuenta de la totalidad de la experiencia sobre una base epistemológica, y por tanto, debería conformarse como teoría del conocimiento. La coherencia exhaustiva le sería dada a partir de un proceso deductivo sin lagunas, intentando asegurar la verdad mediante los conocimientos y sus deducciones recíprocas. Ésta debería ser capaz de dar cuenta de todos los ámbitos de la experiencia, sobre todo por lo que respecta al religioso, considerado por él el más elevado. Además, debería reparar en tres conceptos:¹ conocimiento, experiencia y libertad, ya que del de conocimiento se derivaría el de experiencia y de éste el de libertad.

¹ Por concepto entiende una *imagen dialéctica*. Dialéctica remite a movimiento entre contrarios, mientras que imagen permite pensar que ese movimiento ha quedado congelado, suspendido, detenido. La refuncionalización de conceptos como *imágenes dialécticas* no procede a partir de una lógica lineal o de una argumentación deductiva, sino de una lógica visual y sigue el principio del montaje: un concepto es una imagen que confronta polos opuestos sin explicitar los momentos contradictorios que van de un extremo a otro del arco. En estas imágenes la dialéctica permanece suspendida, es decir, los polos contrapuestos quedan en tensión sin que una síntesis venga a resolver las contradicciones que emergen de ellos en una visión armonizadora, así como en espera de ser desarrollados por el lector. De esta tensión emerge una fuerza de verdad histórica, dando lugar a una experiencia cognoscitiva. Ahora bien, la elección de los polos para la construcción de un concepto no es arbitraria, sino que implica rigor y *crítica*. Las *imágenes dialécticas* no sólo son conceptos, sino imágenes históricas: toman un trozo de pasado colectivo y lo confrontan de manera directa con un momento presente, sin establecer nexos causales que expliquen o justifiquen esta contraposición. De las tensiones generadas entre los polos emerge la promesa de un porvenir más justo para el mundo humano, como fuerza de verdad histórica. El cumplimiento de esta promesa no está garantizado, pues depende de que los seres humanos se asuman como conformadores de su propia historia e intervengan en ella, así como del azar que puede trastocar sus mejores intenciones.

Siguiendo a Kant, Benjamin considera que esta *refuncionalización*² de los conceptos sería llevada a cabo por la parte *crítica* de la práctica de la filosofía. En *SPFF*, Benjamin mantiene la distinción kantiana entre una parte *crítica* y otra *dogmática* en la práctica de la filosofía, y entiende la *crítica* tanto desde un lugar kantiano como desde la *crítica* de arte.

Según Benjamin, Kant, interesado por su situación histórica concreta, da respuesta a la pregunta de en qué consiste la época en la que le ha tocado vivir, que en gran medida constituye la idea de Mundo³ que la Ilustración tiene de sí: se trata de un proceso cuya

² En alemán, el término para *refuncionalización* es *Umfunktioniert*, donde el prefijo *Um* implica reversión, no una mera reformulación. He elegido el concepto de *refuncionalización* en lugar de *resignificación* ya que este último remitiría a un cambio de significante o significado, lo cual implicaría a su vez la reducción de la lengua al signo, concepción instrumental que Benjamin critica. Sin embargo, el concepto de *refuncionalización* también presenta sus problemas: pertenece al vocabulario de la razón instrumental y de la instrumentalidad, lanzándonos nuevamente a la concepción instrumental del lenguaje. Ciertamente el concepto elegido nos remite a un cambio de función, pero esta no hay que pensarla como si se tratase de un instrumento que cumple con la tarea “para la cual ha sido elaborado.” Esta manera de entender la función (y la *refuncionalización*) está pensada desde la causalidad e incurre, como señala Nietzsche, en la confusión de la función de una cosa con la causa de su origen, como si en aquella radicara la razón de su génesis. En el párrafo 12 del “Tratado Segundo” de *La genealogía de la moral*, Nietzsche indica que la función de un concepto reside en el uso que adquiere en un contexto determinado, es decir, con su inserción en un conjunto de finalidades, de fuerzas, de posibles direcciones y sentidos. Cada *refuncionalización* implica la transformación del uso y el reajuste del sentido que un concepto ha tenido en otro contexto, en otro momento de la historia de la lengua; una apropiación — aunque no de manera total— de un concepto con propósitos distintos, de un modo nuevo de entenderlo, a costa de ensombrecer o eliminar sus usos y sentidos anteriores: “[...] todas las finalidades, todas las utilidades son solo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una ‘cosa’, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual”, en Nietzsche, Friedrich, “Tratado segundo”, en *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 128-129. Así, Nietzsche, que entiende la *refuncionalización* como una lucha de fuerzas dada no solo por los múltiples sentidos que se enfrentan en un texto, sino por los intentos de apropiación del sentido y de la resistencia de la lengua a esta apropiación; destaca a su vez el carácter azaroso de la *refuncionalización* en contraposición con la explicación mecánica de la función. Aunado a lo anterior, y para la *práctica crítica* de la filosofía, puede entenderse también a partir del “efecto V” que Bertolt Brecht propone para el teatro. Tal efecto consiste en un distanciamiento que tiene lugar a partir de la desautomatización de la monotonía de lo cotidiano, con lo cual da lugar a un efecto de *shock*. Éste es una manera de la experiencia que sacude la sensibilidad y consiste en detener y desordenar las asociaciones del espectador. Esta manera de interpretar la tarea de la *refuncionalización* enfatiza la importancia de volver a las palabras, de desestabilizar su sentido y usos habituales para una *crítica* de la experiencia (que es a su vez una experiencia de la *crítica* que afecta y altera la subjetividad). No se trata pues de un cambio de función meramente técnico del lenguaje, sino de que este adquiera una función que le permita llevar a cabo un acto de justicia. Ésta es una *función política* (y no meramente comunicativa para la cual, según la concepción instrumental, “habría sido elaborado”), la cual repara en la repercusión que el lenguaje tiene en la experiencia y en la subjetividad al entrar en el ámbito de lo público y está comprometida con la reparación de la felicidad incumplida de los oprimidos del pasado.

³ Mundo, junto con Dios y Alma, son para Kant, tres ideas de la razón que deben actualizarse constantemente. En cuanto tales, no tienen referencia objetiva, es decir, no podemos conocer los objetos a los que se refieren ya que no se nos dan a la experiencia (tal y como Kant la entiende), es decir, no hay impresiones sensibles que las llenen de contenido objetivo. Su realidad no es empírica sino práctica, es

especificidad radica en ser el momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón sin someterla a ninguna autoridad externa a ella. Este uso autónomo de la razón atañe a la existencia social y política de todos los seres humanos y constituye un ejercicio de la libertad que no se restringe al ámbito ético, sino que nos sitúa en la dimensión histórica-política-social por cuanto ese uso autónomo de la razón debe ser, a su vez, crítico y público. En *¿Qué es la Ilustración?* (1784), Kant distingue entre un uso público y otro privado de la razón, que se corresponden con las partes de la práctica de la filosofía antes mencionadas. El uso público consiste en ejercer una libertad íntegra para pensar por nosotros mismos, sirviéndonos de nuestra propia razón y, por tanto, constituye propiamente un uso crítico de la misma. Kant señala que este uso crítico debe ejercerse por escrito para ser a su vez, un uso público: la crítica hace entrar el lenguaje en el ámbito de lo público como un texto para ser leído, adquiriendo una función textual y ejerciéndose como un acto de escritura y de lectura. Al abrirse a lo público, la crítica se inserta en la dimensión histórica (social, ética y política), y la verdad se entiende como descubrimiento en el sentido de hacerse pública. Este uso crítico de la razón es tal no sólo por su contenido crítico (Kant menciona, entre otros ejemplos, el del clérigo que, por escrito y dirigido a un público de lectores, expone las deficiencias que encuentra en el credo que predica, así como sus propuestas para transformar la religión o la Iglesia a la cual sirve), sino por el uso crítico mismo: la crítica es una manera de transmisión de la experiencia que rompe con la concepción mecánica de la misma que es una reducción empirista. La experiencia de la crítica nos sitúa en el terreno de lo político y nos exige repensar tanto lo humano como lo público. Esta experiencia de la crítica tiene repercusiones. Kant las describe de la siguiente manera:

[...] ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de obrar) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él.⁴

decir, fungen como principios reguladores de las acciones humanas. Su actualización no es sólo de contenidos, sino que consiste en la realización de esas ideas en el ámbito de la libertad.

⁴ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE, 2000, p.37. En adelante, *¿Qué es la Ilustración?* En alemán, encontramos tres términos

Lo primero que hay que destacar de esta cita de Kant es que la escritura, cuando circula en el ámbito de lo público, tiene repercusiones. Ahora, cabe preguntarse si este “repercutir” de la crítica es meramente una metáfora, es decir, catacresis que usa esta palabra con un sentido distinto al de su acepción “primitiva” a la manera de un cliché. Repercusión viene del latín *repercutere*, formado de *re* y *percutere*, que significa chocar. Percutir es dar golpes repetidos, golpear. Chocar y golpear son de cualidad táctil y, además, siempre producen un sonido. Dicho de un sonido, su repercusión es el eco que no consiste en una mera repetición: el sonido choca con un cuerpo y se modifica, tanto que puede llegar a ser irreconocible, dando lugar a la reverberación.⁵ En esta cita de Kant, el repercutir de la *crítica*, de la escritura cuando entra en el ámbito de lo público, es y no es propiamente una metáfora. Conserva esta cualidad táctil del choque: la *crítica* da lugar al *shock*, el cual es una manera de la experiencia que sacude la sensibilidad. Las asociaciones del lector se detienen y se desordenan. También conserva esta capacidad de afectar y alterar al introducir la lengua en el ámbito de lo público: La experiencia de la *crítica* repercute en la subjetividad ya que modifica lo que los seres humanos piensan, sienten y hacen. Benjamin repara en la *repercusión* de la crítica que ya puede ser leída en Kant, y la propone como *mónada*, es decir, la hace operar como figura de pensamiento que permite problematizar el sujeto de la historia a partir de la pregunta por quién la lleva a cabo.⁶ En Kant, es el pueblo en proceso de ilustración. En Benjamin, es posible leer una preocupación por quién hace la historia en textos posteriores a la inclusión del marxismo en su pensamiento, tales como *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1935-36)⁷ y *Tesis sobre el concepto de historia* (1940).⁸ En ambos, habla de un sujeto de la historia: las masas.⁹ En las *Tesis* es

para *repercusión*: *wirkung*, *Rückprall* y *Überwälzung*. El primero tiene la connotación de efecto, el segundo de choque y el tercero se emplea más en contextos de economía y jurídicos.

⁵ Si la repercusión consistiera únicamente en una repetición, esta conduciría al adoctrinamiento, que implica siempre autoritarismo, y cancelaría justamente la posibilidad de la *crítica*. El choque de la repercusión de la *crítica* conlleva siempre modificación, y éste, en analogía con la reverberación, es incalculable.

⁶ Este es un ejemplo de la *refuncionalización* del lenguaje por parte de Benjamin, donde retoma elementos que están en el autor que lee.

⁷ Esta versión constituye la primera definitiva. La primera redacción provisional fue elaborada entre 1934 y 1935. También pueden ubicarse dos versiones posteriores a la versión básica, una de 1936 y otra redactada entre 1937 y 1938. La *refuncionalización* que Benjamin lleva a cabo de los conceptos del vocabulario de la estética, busca evitar el uso de los mismos por el fascismo con fines autoritarios.

⁸ Este texto plantea problemáticas pensadas durante aproximadamente veinte años y redactadas entre 1939 y 1940, sin que Benjamin haya dejado una versión definitiva del mismo. Su redacción muestra el interés de Benjamin por su situación histórica concreta: la Primera Guerra Mundial, el avance del nacionalsocialismo y del fascismo en Europa, así como la imposibilidad de la izquierda de su tiempo para ponerles freno. El pacto de no agresión firmado entre Hitler y Stalin en 1939 le abrió las puertas a Alemania para que invadiera Polonia, territorio que fue repartido entre ésta y la URSS, dejando claro que

posible ubicar también al filósofo, entendido como historiador materialista, como subjetividad que escribe la historia, que la hace al escribirla. Este último punto es enfatizado en textos como *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) y *La tarea del traductor* (1927), en los cuales lleva a cabo una *crítica* de la concepción instrumental del lenguaje, ya que, al entender a la subjetividad como siempre inmersa en la lengua, permite pensar a la historia como una obra del lenguaje, no como hecha por un sujeto, es decir, la historia se hace, no es hecha por; al articularse en la lengua.¹⁰

De la cita anterior es importante destacar 1) que la *crítica* es una manera de la experiencia y como tal 2) no es un mero preludeo para la acción, sino la acción misma que, para Kant, es justo en lo que consiste el proceso de Ilustración, lo que lo pone y mantiene en marcha. El énfasis en este punto, está puesto en el aspecto del hacer. 3) Da lugar a una modificación en lo que los seres humanos piensan, sienten y hacen, es decir, la experiencia de la *crítica* modifica la subjetividad, 4) es un ejercicio de la libertad que no se restringe al ámbito ético, sino que nos sitúa en la dimensión histórica-política-social y 5) la experiencia de la *crítica* es necesaria, pero no suficiente pues hay otras acciones que los seres humanos deben realizar libremente. Al respecto, Kant señala:

los intereses de lucha de esta última habían sido traicionados. Las *Tesis* buscan ser un antídoto de esta situación y ofrecen indicaciones para la práctica de la filosofía, entendida como escritura de la historia.

⁹ En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin hace una distinción entre masa compacta o pequeñoburguesa y masa proletaria. Es compacta por cuanto se encuentra en medio de las dos clases en lucha: la burguesía y el proletariado, y la presión que se ejerce sobre ella es proporcional al aumento o disminución del antagonismo entre las clases antedichas. Además, mantiene la distinción entre individuo y masa, en la cual los individuos están atomizados, es decir, reunidos azarosamente por sus intereses privados y sus reacciones son inmediatas. La masa proletaria consciente de su clase cambia su estructura: deja de estar dominada por simples reacciones y pasa a la acción revolucionaria, en la cual, la distinción entre individuo y masa desaparece; movilizados por la solidaridad de la lucha, no por sus intereses privados, sus acciones están mediadas por una tarea en común, sin importar cuán transitoria pueda ser. Cfr. Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert, México, Ítaca, 2003, pp.107-109. En la Tesis XII de las *Tesis* leemos: “El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida cuando combate”, en Benjamin, Walter, *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, México, ÍTACA/UACM, 2008, p.48. Aquí también es posible ubicar a la masa como sujeto de la historia. Este es a su vez, el sujeto del conocimiento. Esta experiencia cognoscitiva tiene lugar a partir de una *imagen dialéctica* (recordemos que esta puede ser entendida como concepto y/o como imagen histórica), imagen que exige de nosotros acción.

¹⁰ Así, aunque tanto en *La obra de arte* como en las *Tesis*, Benjamin hable de un sujeto de la historia, estos son disueltos en la lengua, pues no hay un sujeto que pueda ubicarse en un momento anterior o posterior a ella. Esto no quiere decir que no haya una subjetividad que escriba la historia o lleve a cabo esta u otra acción revolucionaria. En todo caso, de lo que se trata es de abandonar la categoría de sujeto, o al menos, ponerla en cuestión. Cabe agregar que, para Benjamin, la escritura de la historia ha de hacerse desde la solidaridad de la lucha por los oprimidos del pasado, en sintonía con la solidaridad que planteara con respecto a la masa, y al filósofo del porvenir a quien se le confiere la tarea de realizar la *crítica* como escritura de la historia.

Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel.¹¹

Para Kant, la experiencia de la crítica constituiría la Ilustración: todos los seres humanos podrían y deberían, por sí mismos, sin destruir la pluralidad y la diversidad, hacer uso público de su propia razón para que ese proceso histórico tuviese lugar y fuese posible que la humanidad en su conjunto llegase, de manera paulatina y progresiva, a una época ilustrada. Ahora bien, al proyectar la Ilustración como un proceso paulatino y progresivo, Kant no escapa al fervor de su época por la idea de que el progreso de la humanidad en la historia es posible. Sin embargo, es importante aclarar que Kant no sostiene que el progreso sea inminente o constituya una norma histórica, sino algo que puede, en todo caso, predecirse a partir de una experiencia que cuente como señal histórica de que, lo que los seres humanos están haciendo y experimentando, tiende a un progreso de la humanidad en su conjunto. Aunque haya señales históricas de esta tendencia, nada garantiza, advierte Kant, que de hecho ocurra, ya que los seres humanos son libres y, aunque se prescriba lo que deben hacer (la propia razón les indicaría, por ejemplo, la exigencia de su uso público y por tanto, crítico), es imposible predecir lo que harán como si se tratara del establecimiento de leyes naturales. El uso público de la razón sería una señal histórica de esta tendencia, pero no se trata de un uso automático, sino de una decisión que los seres humanos deben tomar, algo que, igual que un oficio, deben ejercer constantemente.¹² La experiencia de la crítica es necesaria, indica Kant, porque sin una verdadera modificación en la manera de pensar, y por tanto, de la subjetividad, los seres humanos permanecerían sometidos a los mandatos de una autoridad exterior a la razón, cancelando la posibilidad de que la humanidad en su conjunto llegue a una época ilustrada.

¹¹ Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración*, p.27-28.

¹² Cfr. Kant, Immanuel, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE, 2000, pp. 95-122. En adelante, *Si el género humano*. A pesar de que en Kant podemos leer el uso público de la razón y, por tanto la práctica de la crítica como otra manera de la experiencia y de que advierte la imposibilidad de establecer leyes en la historia humana, cuando señala que es posible ubicar el uso público de la razón como una evidencia de que la humanidad en su conjunto tiende al progreso, toma a la experiencia como una prueba que confirmaría que el proceso de Ilustración está en marcha y, por tanto, que la humanidad en su conjunto progresa. Este es un ejemplo de cómo Kant no logra escapar del concepto de experiencia de índole mecánica propio de su época, crítica que Benjamin arremeterá contra él y, por lo cual enfatizará la necesidad de refuncionalizar el concepto de experiencia.

La obra crítica kantiana leída a la luz de *¿Qué es la Ilustración?*, y situada en la situación histórica concreta de Kant, se inserta en este proceso de Ilustración y es, al mismo tiempo, un uso público de la razón que ha logrado su autonomía: cuando Kant indica que la tarea de la crítica trascendental es el establecimiento de los límites y fundamentos de la razón para definir las condiciones de su uso legítimo, asegura su autonomía: la razón se da a sí misma sus propios límites al determinar qué se puede conocer, qué se debe hacer y qué es lícito esperar y, por esto mismo, es libre de ejercer una experiencia de la crítica dentro de sus propios límites sin necesidad de someterse a ninguna autoridad externa, evitando así, caer en dogmatismos; tal como lo hiciera la mala metafísica de su tiempo a la cual busca poner fin, pues esta impedía la marcha del proceso de Ilustración.¹³

Benjamin retoma, de este uso público de la razón planteado por Kant, 1) la verdad como descubrimiento en el sentido de hacerse pública, 2) su uso crítico, no sólo por el contenido crítico sino porque el propio uso crítico es experiencia, 3) que este uso crítico puede dar lugar a una transformación de la subjetividad, 4) es un ejercicio de la libertad que no se restringe al ámbito ético, sino que nos sitúa en la dimensión histórica-política-social, 5) la función textual de la *crítica* que se ejerce como un acto de escritura y de lectura. De ahí el reproche de Benjamin a Kant sobre la importancia de reparar en la estrecha relación entre la filosofía y el lenguaje, ya que el conocimiento filosófico se expresa *en la lengua*,¹⁴ e indica como una de las tareas primordiales de la práctica *crítica* de la filosofía el volver a las palabras, es decir, aprender a leer históricamente.

Aunado a lo anterior, Benjamin entiende la *crítica* desde la crítica de arte. En *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (1919), Benjamin entiende la

¹³ Hanna Arendt es una autora que lee a Kant a partir de la distinción entre lo público y lo privado para construir una idea de lo político, y enfatiza la importancia de repensar lo humano y lo público. Esta propuesta aparece en una serie de textos publicados de manera fragmentaria en 1993. Cfr. Arendt, Hanna, *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 2001. Para el lugar que la obra crítica kantiana ocupa en el proceso de Ilustración, a partir de la idea que ésta se hace del Mundo, cfr. Foucault, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Estética, ética y política*, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999; pp. 335-352.

¹⁴ En *SPFF*, Benjamin no establece una distinción entre lenguaje y lengua, como sí lo hará, aunque en otros términos, en su texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. Por *lenguaje* entiendo lo que Benjamin señala en dicho texto como “lenguaje en general”, que incluye a la lengua y al lenguaje material de las cosas animadas e inanimadas (este lenguaje en general incluye a su vez, a las prácticas artísticas), mientras que por *lengua* entiendo lo que Benjamin llama “lenguaje de los humanos”, es decir, el lenguaje cuya especificidad radica en que se expresa a sí mismo en palabras. Se ahondará más a este respecto en el siguiente capítulo.

obra de arte como poema, es decir, como un texto y, por tanto, atribuye a la crítica una función textual que se ejerce como un acto de lectura. Este, señala Benjamin, “contiene un momento cognoscitivo”¹⁵, el cual no tiene lugar a partir del paradigma sujeto-objeto: no se trata de un lector frente a un texto que emita sus juicios evaluativos a partir de determinados criterios establecidos (sea que estos estén escritos o no). Además, indica que este situarse como juez frente a la obra conlleva efectos dogmáticos, ya que la verdad se entiende como la adecuación o no adecuación de la obra a criterios externos. El momento cognoscitivo de la *crítica* se da en el acto de lectura al atender a la forma de la obra: la fuerza de verdad se despliega en lo que la lengua permite pensar en su materialidad, de acuerdo a la elección y disposición de las palabras, a su modo de exposición. Benjamin apunta también que la *crítica* no puede ser nunca algo concluyente, es decir, la fuerza de verdad es histórica, no es eterna ni definitiva. La crítica de arte siempre es de una obra concreta, de manera que la *crítica* siempre es singular.¹⁶ Esta práctica de la *filosofía futura* constituiría la base epistemológica a partir de la cual podría configurarse como sistema.

Para erigirse como tal, la otra parte de la práctica de la *filosofía futura* sería la *dogmática*. Ésta se corresponde con el uso privado de la razón: Los seres humanos se encuentran sujetos al mandato ajeno de una autoridad, ante el cual no deben razonar sino obedecer, manteniendo un comportamiento pasivo: ante una orden no se puede argumentar sobre la pertinencia o utilidad de la misma, simplemente se la debe acatar. En este terreno, se encuentran en calidad de funcionarios. Siguiendo el ejemplo propuesto por Kant, el clérigo debe predicar la doctrina a la cual sirve, obedeciendo los lineamientos prescritos en función de su cargo. Hay aquí una limitación tanto para obrar como para pensar, los seres humanos aquí no son libres ni, dirá Kant, deben serlo. Como podemos observar, esto nos conduce al autoritarismo, aunque para Kant, aún cuando repara en que este uso privado de la razón da un trato poco digno a los seres humanos ya que se les concibe como máquinas, estas limitaciones no retrasarían la marcha de la Ilustración, pues permitirían mantener el orden establecido hasta que,

¹⁵ Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, traducción de F. J. Yvares y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 2000, p.29.

¹⁶ Esta singularidad es lo que puede rescatarse actualmente. En Benjamin, el carácter singular de la *crítica* de la experiencia llega a ser tan concreto como para ejercerse a partir de los desechos de la producción industrial (corsés, viejas fotografías, botones, plumeros, peines, entre otros), tal y como permite ver en el *Libro de los pasajes*. Cfr. Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2004. En adelante *LP*.

paulatinamente, gracias al uso crítico de la razón, los seres humanos se hicieran cada vez más capaces para la libertad de obrar. Como señalé líneas arriba, Kant piensa que este proceso se daría de una manera paulatina y progresiva, es decir, el está apostando por una reforma y no por la revolución y por eso considera importante mantener esta parte *dogmática*.¹⁷ Este uso privado de la razón que se somete a una autoridad implica también el sometimiento a la academia: cuando Benjamin retoma la parte *dogmática* para la práctica de la filosofía circunscribe, como la academia indica (al menos hasta *SPFF*), que la filosofía, para ser tal, debe erigirse como teoría, y por tanto ser metódica y sistemática. Para que un texto filosófico pueda configurarse como sistema, debe proceder a partir de una deducción sin lagunas. Es por esto que la parte *dogmática* de la práctica de la filosofía, indica Benjamin, no puede señalarse con precisión, ya que el proceso de deducción (y esto le confiere su carácter metódico), permitiría lograr la coherencia exhaustiva del sistema, así como su unidad y su continuidad. Como proceso deductivo, permitiría pasar de los conceptos fundamentales generales a conceptos particulares, designando así el paso de la *crítica* a la teoría. En cuanto teoría buscaría hablar de lo general y su interés por ser universal radicaría en la validez atemporal del conocimiento, así como en la certeza de una experiencia temporal, singular y pasajera, para que todos los ámbitos de la experiencia pudiesen ser incluidos en la filosofía sistemática. Así, esta parte *dogmática* permitiría pasar de lo general y atemporal a lo particular y pasajero. El concepto de conocimiento elaborado debería ser tal que toda experiencia pudiese ser subsumida en el sistema y por tanto, explicada sin quebrantar la coherencia, la unidad y la continuidad del mismo. La “verdad” se concibe como una unidad sin fisuras, eterna e inmutable, como si las verdades tuviesen la misma repercusión independientemente del lugar y la situación histórica concreta en la que son dichas; y el conocimiento una suerte de compendio enciclopédico de los conocimientos, es decir, se entiende de manera acumulativa y progresiva. Las deducciones recíprocas de estos conocimientos conseguirían asegurar la verdad. Estas características darían a la *filosofía futura* su carácter de sistema, formando un todo coherente, continuo y unitario. Sin embargo, aunque en este texto Benjamin señale la tensión de toda filosofía sistemática entre la certeza de una experiencia singular y pasajera y la validez atemporal y universal de la verdad y del conocimiento gracias a un proceso deductivo sin fisuras, así como que los filósofos nunca habían considerado a la experiencia en su estructura

¹⁷ Cfr. Kant, Immanuel, *¿Qué es la ilustración?*, pp. 25-38.

singular temporal, es decir, en su *aquí y ahora* irrepetibles, al apostar por una filosofía sistemática corre el riesgo de perder la singularidad de la experiencia. Aunque en este texto notamos una preocupación por recuperar la experiencia singular temporal para la filosofía, Benjamin no repara aquí en que es la pretensión sistemática la que da lugar a la pérdida de la singularidad: En el afán por asegurar la verdad y hacer entrar las experiencias singulares en el dominio de la verdad, éstas no entran de manera íntegra, precisamente porque al subsumir lo particular en lo general la experiencia sufre una suerte de homogeneización para que la coherencia, la unidad y la continuidad del sistema puedan mantenerse.¹⁸

El concepto de conocimiento sobre el cual Kant elaboró su sistema, nos dirá Benjamin ya ejerciendo la *crítica*, toma como modelo el del conocimiento físico-matemático propio de la idea que la Ilustración (en cuyos rasgos principales, señala Benjamin, no se distinguía de las concepciones imperantes de otros siglos de la modernidad, incluyendo el nuestro) se hiciera del Mundo: la estructura del conocimiento era concebida como “una relación entre ciertos sujetos y objetos, o entre un cierto sujeto y un objeto”,¹⁹ donde el sujeto recibía sensaciones a través de sus sentidos y a partir de ellas elaboraba sus representaciones, emitía sus juicios, establecía leyes universales y producía conocimiento. Kant, nos dirá Benjamin, mantiene este concepto de conocimiento por cuanto la conciencia cognoscente sigue siendo entendida como una conciencia humana empírica: el sujeto es una suerte de “representación sublimada de un yo individual, corporal y espiritual”²⁰ que, además es exterior y anterior a la lengua.²¹ Este concepto

¹⁸ Será en su texto *El origen del drama barroco alemán*, concebido en 1916 y redactado en 1925, en donde Benjamin critique abiertamente esta práctica *dogmática* de la filosofía: al reparar en la estrecha relación entre filosofía y lengua, señala que, cuando la filosofía se anticipa en conformarse como sistema (es decir, cuando su práctica es *dogmática*), corre el riesgo de que la verdad se le escape, pues ésta se “descubre” en la exposición, es decir, puede leerse siendo fiel a la letra, a partir de las tensiones generadas entre lo dicho, lo decible, lo indecible y lo no dicho, así como de las que emergen a partir de los polos contrapuestos en los conceptos contruidos como *imágenes dialécticas*: “En la medida en que la filosofía está determinada por dicho concepto de sistema, corre el riesgo de acomodarse a un sincretismo que intenta capturar la verdad en una tela de araña tendida entre los conocimientos, como si viniera volando desde fuera. Pero el universalismo así adquirido por la filosofía está muy lejos de alcanzar la autoridad didáctica de la doctrina. Si la doctrina quiere mantenerse fiel a la ley de su forma, en cuanto exposición de la verdad, y no en cuanto guía para la adquisición del conocimiento, tiene que dar importancia al ejercicio de esta forma suya y no a su anticipación en el sistema,” en Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, traducción de José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990, p. 10. En adelante ODBA.

¹⁹ Benjamin, Walter, “Sobre el programa de la filosofía futura” en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, traducción de Roberto J. Vernengo, Caracas, Monte Ávila, s.f., p.10. En adelante SPFF.

²⁰ *Ibíd.*, p.6.

²¹ Esto es justamente lo que debe discutirse: la exterioridad y la anterioridad del sujeto con respecto a la lengua.

pone a la experiencia como origen del mismo, reduciéndola a una recepción de percepciones como si se tratase de un conocimiento empírico psicológico. La experiencia es entonces entendida como el material y la evidencia a partir de los cuales pueden establecerse y/o corroborarse leyes universales que contarán como conocimiento que puede ser fijado, acumulado y progresivamente mejorado. Así, se presenta como de uso exclusivo para el conocimiento científico o bien, los múltiples tipos de experiencia de índole no mecánica toman como paradigma la percepción de objetos físicos, excluyendo la dimensión histórica.²² Llama a esta exclusión de los ámbitos teológico e histórico-político la “ceguera religiosa e histórica”²³ de la Ilustración. Aunado a lo anterior, este concepto de experiencia no permite pensar la libertad. Esto no quiere decir que Kant no la hubiera contemplado en su sistema, sino que, al distinguir entre el dominio de la naturaleza y el dominio de la libertad, la experiencia quedaba restringida al primer ámbito y la libertad al ámbito ético. En *SPFF* Benjamin no explicita en qué consistirá la refuncionalización del concepto de libertad, pero sí señala que, aunque tal

²² *SPFF*, p. 9. En este texto no encontramos aún formulado en qué consiste la dimensión histórica para Benjamin, aunque sí la considera una dimensión imprescindible de la experiencia. Le encontramos formulada en textos posteriores como *ODBA*, sus notas y citas del Konvolut N del *LP* titulado “Teoría del conocimiento, teoría del progreso” y sobre todo en sus *Tesis*. En estos textos la dimensión histórica de la experiencia aparece estrechamente vinculada con la dimensión política, la cual no debe ser entendida como una contienda entre partidos políticos, sino como una rememoración que tiene una responsabilidad con el pasado, el presente y el porvenir para la justicia social. Esta relación es constantemente enfatizada sobre todo en el último texto mencionado. Esta rememoración del pasado (sin importar si está separado de nosotros por miles de años), no pretende recordarlo nostálgicamente o restaurarlo tal y como fue, sino hacer explícita la responsabilidad que tenemos con el pasado, con respecto a la justicia social para llevar a cabo sus exigencias de justicia y felicidad incumplidas, interviniendo en la historia. Este ejercicio de rememoración constituiría una *politización de la experiencia*. Así, tenemos que, para Benjamin, la inclusión de la dimensión histórica en la experiencia es una exigencia de politización de la misma. Mi propuesta es hacer una lectura de *SPFF* y ubicar indicaciones para la práctica de la filosofía y, a la luz de algunos de los textos mencionados, plantear algunas consideraciones importantes en torno a la inclusión de la dimensión histórica para enriquecer la *crítica* de la experiencia.

²³ *Ídem*. Ciertamente, el concepto de experiencia propio de la Ilustración no permite pensar la dimensión histórica-política-social y es por eso que cuando el pensador judeo-alemán habla de una ceguera histórica por parte de la Ilustración, hace una objeción política. Sin embargo, Benjamin no considera aquí que la dimensión histórica sí formó parte importante del pensamiento ilustrado, la cual se basaba justamente en el modelo de la ciencia físico-matemática: La representación que la Ilustración se hiciera de la historia suponía un progreso de la humanidad en su conjunto. Esta idea de progreso es construida a partir del concepto de causa retomado de la física newtoniana. La ceguera histórica de dicho periodo radicaría no en una falta de tematización de la historia, sino que, tanto la reducción empirista del concepto de experiencia, como la de la historia entendida como una sucesión de nexos causales, no permite dotar a la experiencia de historicidad. Será hasta las *Tesis* en donde Benjamin arremeta su *crítica* contra la idea de progreso automático en la historia, así como al establecimiento de nexos causales. Justo esta concepción de la historia empobrece la experiencia al despojarla de su fuerza redentora ya que no permite pensar que los seres humanos pueden intervenir en la historia al suponer que existe un progreso inminente e indetenible en el curso de la misma, independientemente de los hechos concretos y de las acciones que realicen (de ahí su despolitización). Este empobrecimiento resulta innegable ante ciertos acontecimientos históricos a partir de los cuales Benjamin ejerce la *crítica* sobre el punto antes señalado: la 1ª guerra mundial, la persecución nazi y el pacto germano-soviético de 1939, tras los cuales la idea de progreso en la historia resulta insostenible.

distinción de ámbitos debe ser eliminada, los conceptos antedichos no deben confundirse ni tampoco restringirse al ámbito ético.²⁴ Si leemos estas indicaciones a la luz de sus textos posteriores, sobre todo por lo que respecta a sus *Tesis*, es posible señalar que la objeción a este concepto de conocimiento es política, ya que al presentarnos a un individuo sin historia y desvinculado de lo político y lo social, así como exterior y anterior a la lengua que aprehende el mundo, despoja a la experiencia de su fuerza revolucionaria, es decir, de la posibilidad de la justicia social al intervenir con su acción, incluyendo la práctica *crítica* de la filosofía. Con esto se cancela la posibilidad de que los seres humanos se asuman como conformadores de su propia historia.²⁵ Esta ceguera ha dado lugar a una *experiencia empobrecida*.

El concepto de experiencia ha sufrido una serie de transformaciones a lo largo de la historia de la filosofía, derivado del latín *experientia* que a su vez fue la traducción del griego *ἐμπειρία*, del cual se deriva el de empirismo. De manera general, cabe tomar en cuenta que la distinción entre experiencia y empirismo es hecha por el empirismo inglés en los siglos XVII y XVIII, aunque algunas posturas filosóficas contemporáneas comparten la acepción clásica, la cual entiende la experiencia como la participación personal en situaciones repetibles, de manera que la experiencia tiene un carácter personal y no hay experiencia donde falta la participación de la persona que habla en las situaciones de que se hable. La experiencia de cualquier situación o estado de cosas que se repite con suficiente uniformidad da a un individuo la capacidad de resolver algunos

²⁴ Si el concepto de libertad se restringe al ámbito ético, y éste se entiende, junto con Kant en textos como *Fundamentación metafísica de las costumbres* o *Crítica de la razón práctica*, como una doctrina moral que repara no sólo en el acuerdo o desacuerdo de las acciones humanas con la ley moral, sino que incluye la consideración del móvil de la acción, consiste en tener siempre en cuenta la idea misma del deber en la acción. El ejercicio de esta libertad la restringe al ámbito privado propio de la subjetividad moderna, y se la relaciona con una ley que mana de la razón y no con los otros, relación que justamente abre a lo público, lugar donde ética y política pueden encontrarse. Así entendida, no permite vincularla con la dimensión histórica-política-social. Por esto, una lectura de Kant en torno a la libertad no puede restringirse al ámbito ético. Leer el concepto de libertad a partir de la distinción kantiana entre uso público y privado de la razón, poniendo énfasis en el primero, permite refuncionalizar el concepto de libertad y dotarlo de historia (que incluye no sólo lo ético, sino lo político y lo social); ya que el uso público de la razón es un ejercicio de la libertad que se realiza como acto de escritura y de lectura, como un texto para ser comentado y discutido, siempre en relación con los otros, en lo público como obra de la lengua.

²⁵ Esta intervención no implica que es posible configurar un mundo humano más justo que se establecerá de una vez y para siempre. La intervención de los seres humanos se da como una interrupción, y es una acción revolucionaria: un acto en un *aquí y ahora* irrepetibles en el cual entran en conjunción el pasado individual y el colectivo en el instante en el que un trozo de pasado relampaguea en la memoria, interpeándonos con un reclamo de justicia. Este instante es la posibilidad de una acción revolucionaria.

problemas. Por ejemplo, para Aristóteles, la experiencia se reduce a la memoria: en algunos animales la sensación no persiste y para ellos no hay conocimiento fuera de esa sensación, sin embargo, otros sí pueden conservar una huella de esa sensación cuando ésta ha cesado. En tales animales es posible determinar un conocimiento racional: la repetición, persistencia y estabilidad del recuerdo de un mismo objeto constituiría la experiencia. Ésta nos permite conocer un hecho que se nos presenta en forma repetida, pero no la razón por la cual el hecho ocurre, constituyendo un conocimiento de lo particular. Ahora bien, la confirmación o la refutación empírica establece que algo ocurre *generalmente*, no *siempre*, y por tanto, no opera como criterio o canon de validez del conocimiento. Por su parte, el empirismo inglés hace una distinción entre experiencia y empirismo. El empirismo niega el absolutismo de la verdad, o al menos, la que es accesible al ser humano y además reconoce que toda verdad puede ser puesta a prueba y, por lo tanto, modificada, corregida o abandonada. La experiencia es tomada como criterio o norma de la verdad, haciendo del conocimiento sensible la guía o el control del conocimiento en general. Por esto, recurre al experimento, que consiste en la repetición de ciertas situaciones como medio para examinar las soluciones que dichas situaciones permiten. En este caso, la experiencia tiene un carácter objetivo o impersonal. Ahora bien, podemos ubicar dos teorías de la experiencia, ya sea que se la entienda como intuición o como método. En cuanto intuición, decimos que un objeto es conocido por experiencia cuando se trata de un objeto presente, teniendo una función de verificación del conocimiento, es decir, no son experiencias subjetivas ni percepciones, sino determinaciones objetivas o cualidades sensibles. En cuanto método, la experiencia es una operación que permite poner a prueba un conocimiento y guiar su rectificación. Sigue siendo impersonal ya que esta operación puede ser ejecutada por cualquiera que esté en posesión de los medios adecuados.

El concepto de empobrecimiento es polisémico. Por *empobrecimiento de la experiencia*²⁶ entiende una incapacidad del ser humano para tener más experiencias,

²⁶ Este concepto es formulado por Benjamin en su texto *Experiencia y pobreza* (1932-1933). Sin embargo, aunque en *SPFF* no se encuentre explícitamente, se trata de la misma objeción política que mana, en éste texto, de una *crítica* general de la cultura burguesa previa a la inclusión del marxismo en su pensamiento —inclusión que, cabe advertir, tiene como uno de sus objetivos eliminar el dogmatismo de las interpretaciones que de éste se habían hecho hasta su tiempo, tal como lo hiciera la social-democracia, sobre todo porque, al mantener la idea de progreso en la historia, cancelaban la posibilidad de que los seres humanos intervinieran en el curso de la misma, postergando siempre el momento de la acción revolucionaria que, para Benjamin, se da como interrupción—. Para contrarrestar este dogmatismo en el marxismo, Benjamin echó mano de algunos conceptos del vocabulario de la teología judía para

incluso una búsqueda para librarse de ellas. Esto se debe a un cansancio y a una sobresaturación de experiencias, dando lugar al *spleen*, es decir, al hastío de los seres humanos modernos. En palabras de Benjamin:

Pobreza de experiencia: esto no hay que entenderlo en el sentido de que la gente desee una experiencia nueva. No, bien al contrario: quieren liberarse de las experiencias, desean un entorno en el que puedan manifestar sin más, pura y claramente, su pobreza [...] están ahítos y cansados.²⁷

Este empobrecimiento no es un asunto meramente privado, sino colectivo:²⁸ Los modernos están, señala Benjamin en la cita anterior, ahítos, es decir, indigestos por la sobresaturación de experiencias y por tanto, cansados de aguantarlas o sufrirlas e incapaces de “ingerir” más. Frente a este hastío, el ser humano moderno busca liberarse de las experiencias, pero no a partir de una lucha que pudiera dar lugar a la modificación de las condiciones objetivas de la experiencia humana, sino que busca impermeabilizarse contra ellas: la subjetividad se modifica de tal manera que el pasado colectivo, la dimensión política y/o la lengua no penetren (o lo hagan lo menos posible) en su experiencia reducida al ámbito privado, propio de la subjetividad moderna, que se corresponde con el uso privado de la razón señalado por Kant: los seres humanos son concebidos como funcionarios y se limitan a ejecutar las órdenes que se les imponen, la función que se les ha asignado previamente. Benjamin establece una distinción entre los conceptos *Erlebniss* y *Erfahrung*²⁹ los cuales demarcan dos maneras de relacionarnos con el pasado colectivo, es decir, con la historia. *Erlebniss* señala esa experiencia

refuncionalizarlos. Debido a esto, además de suscitar discusiones entre sus amigos intelectuales, en los años setenta se entabló un debate infructuoso para decidir si Benjamin debería ser clasificado como un pensador marxista o mesiánico, discusión que no abordaré ya que algo característico del pensamiento de este autor fue mantener en tensión entre ambos discursos y refuncionalizar el vocabulario de ambas tradiciones para contrarrestar su dogmatismo, con lo cual enfatiza la parte *crítica* de la práctica de la filosofía.

²⁷ Benjamin, Walter, “Experiencia y pobreza”, en *Obras completas*, Libro II, vol. 1, traducción de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007, p. 221. En adelante *EP*.

²⁸ “[...] esta pobreza de experiencia es pobreza, pero lo es no sólo de experiencias privadas, sino de experiencias de la humanidad” en *Ibid.*, p. 218.

²⁹ *Cfr.* Benjamin, Walter, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, en *Obras completas*, Tomo I, vol.2, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008. En adelante *SMB*. En este texto, escrito en 1939, Benjamin ejerce la *crítica* de la experiencia como acto de lectura a partir de los *Pequeños poemas en prosa* y *Las flores del mal* de Charles Baudelaire, para contrastarlo de manera directa con su contexto histórico, centrándose en la experiencia de las masas urbanas, por ejemplo, por el tráfico y el contacto con las masas compactas. Este texto nos permite dar cuenta de que el *empobrecimiento de la experiencia* se extiende a otros siglos de la modernidad, como señaló el propio Benjamin en *SPFF*.

empobrecida, convertida en vivencia gracias a la función de la conciencia³⁰ que desvincula la memoria colectiva de la situación individual, y con ello de la dimensión histórica-política-social, ya que la relación con el pasado se da a partir del recuerdo, es decir, convierte el pasado en un cúmulo de acontecimientos fijados que pueden ser evocados a voluntad, permitiendo hacer un inventario del mismo, como si se tratase de la compilación de contenidos objetivos. El recuerdo carece de huellas, es decir, no trae consigo aquello que ha expirado, a saber, la singularidad del tiempo y el lugar en que la experiencia ha tenido lugar. Se parece más a una acumulación de contenidos objetivos que nada tuvieran que decirnos en el presente, tornándonos incapaces de adueñarnos de nuestra propia experiencia, de hacer entrar en conexión el pasado colectivo con nuestra situación individual. En contrapartida a este término, Benjamin emplea el de *Erfahrung*, el cual no se relaciona con el pasado a la manera del recuerdo, sino a partir de la memoria, la cual es decisiva para la experiencia, ya que en ella entran en conjunción contenidos de nuestro pasado individual con los del colectivo: un trozo del pasado colectivo relampaguea en el presente en un instante de peligro (por ejemplo, la exposición del individuo a una experiencia de *shock*)³¹ en el cual resplandece la posibilidad de modificar las condiciones objetivas de la experiencia humana. A diferencia del recuerdo, la memoria es involuntaria, es decir, corresponde al azar que podamos adueñarnos de un trozo de pasado y con él, de nuestra experiencia, haciendo entrar en conexión el pasado colectivo con la situación individual.

Como ejemplo de la práctica de la *crítica* de la experiencia empobrecida propia de la modernidad, podemos mencionar *Experiencia y pobreza* (1933), texto en el que Benjamin ejerce la *crítica* a partir de su situación histórica concreta, a saber, la primera guerra mundial, la postguerra y el advenir de una segunda guerra:

³⁰SMB, p.213-217.

³¹A partir de una práctica de la lectura de Freud, específicamente de *Más allá del principio del placer*, Benjamin señala que “[...] cuanto más habitualmente quede registrado en la conciencia, tanto menos contará ese *shock* con la posibilidad de provocar un efecto traumático”, en *Ibid.*, p. 215. El *shock* es, para Benjamin, una experiencia de cualidad táctil, ya que se impacta en la estructura de la subjetividad como un proyectil, afectándola y alterándola, y en esto consiste su efecto traumático. El *shock* tiene un carácter desestabilizador de aquello a lo que se está acostumbrado, y por eso permite la distancia que toda *crítica* implica, así como una interrupción del curso habitual de las cosas. Sin embargo, nada garantiza que, tras una experiencia de *shock* tenga lugar la *crítica*, pues la conciencia cumple su función de “parachoques”, ocupando el lugar del sujeto que, para protegerse de los efectos de esta experiencia táctil que pondrían en cuestión su lugar privilegiado con respecto al objeto, busca dominar y controlar el efecto y la experiencia misma, dando lugar a un automatismo que consiste en la respuesta mecánica, desvinculando sus movimientos actuales con los anteriores, justo porque éstos se efectúan como mera repetición, como si tuviese que empezar siempre desde el principio, despojándolo de memoria.

[...] la cotización de la experiencia se ha venido abajo, y ello además en una generación que, entre 1914 y 1918 ha hecho una de las experiencias más tremendas de la historia. Tal vez esto no sea tan extraño como parece a primera vista. ¿No se pudo observar ya por entonces que la gente volvía enmudecida del frente? No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre. Lo que diez años después se derramó en la riada de libros que tratan de la guerra era cualquier cosa menos experiencia transmitida como siempre lo fue, de boca en boca.³²

Transmitir una experiencia es una manera de hacer experiencia en la lengua. Aquél que narra teje palabras y su narración se asemeja a un telar en el cual deja sus huellas, y con esto, retiene aquello que ha expirado y lega una herencia:³³ un consejo extraído de una experiencia que nunca es del todo privada, sino que da cuenta de la experiencia colectiva, y lleva consigo la singularidad del tiempo y el lugar en que ha ocurrido. Cuando Benjamin señala que los libros sobre la primera guerra mundial, al menos por lo que respecta a los diez años posteriores, eran cualquier cosa menos experiencia, implica que han perdido las huellas de aquél que narra y carecen de herencia, imposibilitando que la subjetividad se adueñe de ese trozo de pasado colectivo, tornándola incapaz de relacionarlo con su situación individual. Estos textos, escritos bajo una concepción instrumental del lenguaje (que supone a un sujeto afuera de la lengua, tanto en sentido lógico como cronológico) reduce la transmisión a la información de contenidos objetivos que se centran en el puro asunto en sí, dando lugar a un empobrecimiento de la lengua y de la experiencia misma, ya que estos contenidos objetivos se presentan como si nada tuvieran que ver con nuestra situación individual, como si ese pasado colectivo no formara parte de nuestra experiencia, y por tanto, como si nada tuviera que decirnos en nuestro presente. Benjamin también nos habla de aquellos que vuelven mudos de la guerra, incapaces de transmitir su experiencia y por tanto, de hacer experiencia en la lengua. Nos dejan también sin herencia y por tanto, sin la posibilidad de que el pasado individual y el colectivo entren en conjunción.

Recapitulando, el *empobrecimiento de la experiencia* comprende, principalmente: 1) Una experiencia que ha perdido su fuerza revolucionaria, es decir, una en la cual se ha

³² EP, p.217.

³³ “Nos hemos vuelto pobres. Hemos ido perdiendo uno tras otro pedazos de la herencia de la humanidad”, en *Ibid.*, p.221. Esa herencia es la historia humana (pasado colectivo) transmitida como experiencia o bien, rememorada, que nos interpela en el presente.

volatilizado la dimensión histórica-política-social, y con ella la posibilidad de transformar su realidad: el moderno ha excluido u olvidado su pasado colectivo y no puede hacerlo entrar en conexión con su situación individual, dando lugar a que los seres humanos no se asuman como conformadores de su propia historia y acepten el estado de cosas actual como si siempre hubiera sido así e imposible de cambiar, es decir, se le confiere un estatuto ontológico. 2) Una experiencia desvinculada del lenguaje, que supone que el sujeto de la lengua es anterior y exterior a la misma, y por lo tanto, 3) se la entiende como un instrumento inocuo (sin historicidad y sin materialidad, es decir, sin oponer resistencia) a disposición del sujeto, cancelando la problematización de la afección y alteración de la experiencia y de la subjetividad por la lengua. 4) Una anulación de las experiencias transmitidas, sustituyendo esta transmisión por la mera información de un contenido objetivo.

Para incluir otros ámbitos de la experiencia que el concepto ilustrado de la misma había dejado de lado sería necesario refuncionalizar el concepto de conocimiento, es decir, dejar de entenderlo como una relación entre un sujeto y un objeto; y aquí comienza la tarea *crítica* de la práctica de la *filosofía futura*: “encontrar para el conocimiento un campo de total neutralidad con respecto a los conceptos ‘objeto’ y ‘sujeto’.”³⁴ El reclamo de neutralidad es política, y radica en que en esta estructura dicotómica, la relación entre el sujeto y el objeto privilegia al primero, jerarquización que implica autoritarismo, con sus consiguientes repercusiones dogmáticas: el sujeto es el punto de partida del conocimiento ya que impone sus categorías al objeto (el cual le pertenece) y, por tanto, puede someterlo, medirlo y manipularlo. El sujeto es unilateral, arbitrario e indiferente con su objeto, ya se trate de la naturaleza, el lenguaje u otros seres humanos.

La exigencia de neutralidad nos lanzaría a abandonar dicha figura, así como a la búsqueda de otra que mantenga un modelo tensional que no privilegie a ninguno de los polos jerárquicamente en detrimento del otro. Esto es posible, indica Benjamin, *en la lengua*. Como se dijo antes, le reprocha a Kant no haber reparado en la estrecha relación

³⁴ *SPFF*, p.12. Este es un ejemplo del modelo tensional que Benjamin emplea para la refuncionalización de conceptos: toda neutralidad implica no tomar partido por ninguna de las partes en conflicto, pero en lugar de dar lugar a una falta de participación que se mantendría al margen del mismo, generaría un campo de fuerzas que oponen resistencia entre sí, y del cual estalla la verdad, en lugar de ser impuesta por un sujeto.

entre filosofía y lenguaje.³⁵ Al parecer este último lo había concebido bajo esta misma figura paradigmática: la lengua como un objeto *del* sujeto, exterior y posterior a este último, como un instrumento inocuo disponible para delimitar los conceptos o exponer ciertas tesis, como medio para comunicar y transmitir contenidos objetivos e informaciones, sin realizar una *crítica* previa ni cuestionarse si esta manera de entenderlo era la única posible, sin pensar hasta qué punto la experiencia y el lenguaje no están disociados, imposibilitando plantearse en qué medida la experiencia se articula *en* la lengua y modifica la subjetividad y la experiencia.³⁶ Como señala Martínez de la Escalera, para Benjamin, la tarea de la *filosofía futura* sería la de poner en cuestión

[...] esa figura clásica de pensamiento (sujeto-objeto) y “resignificar” la noción de experiencia más allá de la definición mecánica de su contenido objetivo, ir pues hacia el contenido de verdad que se deja pensar en su propia letra.³⁷

No se trata entonces de crear nuevos conceptos, sino de refuncionalizarlos a partir de un modelo tensional y no de la figura paradigmática sujeto-objeto. Refuncionalizar³⁸

³⁵ “Kant no advirtió en modo alguno el hecho de que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje, y no en fórmulas y números” en *Ibíd.*, p.16. Sin embargo, es importante señalar que si bien Kant no desarrolló una teoría sobre el lenguaje, encontramos, aunque ciertamente escasas, alusiones explícitas al lenguaje como tema filosófico, que nos permiten identificar una perspectiva a este respecto por parte de Kant. En la *Antropología en sentido pragmático* hace un análisis entre las diferencias del tipo y usos de los signos, tanto en las matemáticas como en la filosofía, y señala a las palabras como los signos específicos para esta última. Kant sí advirtió, entonces, la estrecha relación entre el conocimiento y la lengua; sin embargo, la caracterización que hace de ésta cae dentro de lo que Benjamin denominará “concepción burguesa del lenguaje”, es decir, la noción instrumental del mismo que entiende la lengua como un *medio*: “Toda lengua es designación de pensamientos, y, a la inversa, la forma más eminente de designar pensamientos es la del lenguaje, este máximo medio de entenderse a sí mismo y entender a los demás. Pensar es hablar consigo mismo [...], por consiguiente, también *oírse interiormente*” en Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p.105. En adelante *Antropología*. Este texto, redactado en el semestre de invierno 1772/73, constituye las lecciones que Kant impartió desde dicho semestre al de invierno de 1795/96. Si bien fue publicado posteriormente a las obras críticas (la primera versión de la *Crítica de la razón pura* —obra con la que comienza el enfoque crítico— apareció en 1781, mientras que la *Antropología* fue publicada en 1798), es posible que su perspectiva del lenguaje tratada en las lecciones se hallara presente en la elaboración de las mismas. Aunque no haya desarrollado una teoría del lenguaje, Kant disponía de esta concepción del mismo; no establece una diferencia entre lengua y lenguaje, con ambos términos entiende el lenguaje humano que se expresa mediante palabras cuya función es designar pensamientos. Es para él un medio y supone una interioridad que habla consigo misma, que escucha sus pensamientos y que se expresa mediante la lengua con el fin de darse a entender a los otros.

³⁶ El lenguaje entendido como mero instrumento a disposición de un sujeto es un concepto empobrecido, nos dirá Benjamin, propio de la concepción burguesa del lenguaje, en la cual el lenguaje en general es reducido a la lengua, además de dejar intacta la figura de pensamiento sujeto-objeto: “la palabra es el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre” en Benjamin, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1998, p.62. En el capítulo II de esta tesis se ahondará en la concepción benjaminiana del lenguaje.

³⁷ Martínez de la Escalera, Ana María, “Historia y memoria”, en Echeverría, Bolívar (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, UNAM/Era, México, 2005, p.174.

la lengua en pos de la *redención*. No a partir de una mera descripción de lo que las cosas son (contenido objetivo), sino poniendo énfasis en lo que la lengua permite pensar (un ejercitar o hacer de la lengua) en su materialidad, en su despliegue: una fuerza de verdad histórica,³⁹ a saber, la de que un mundo más justo es posible. No se trata —o no sólo— de hablar de la justicia, sino de poder pensarla a partir de lo que la lengua misma permite en su despliegue. Lo que acabamos de explicar aquí, Benjamin lo expresa con las siguientes palabras en su texto *Experiencia y pobreza*:

No se trata [...] de una renovación técnica del lenguaje, *sino de su completa movilización al servicio de la lucha o el trabajo*; en todo caso, *al servicio del cambio de la realidad, no de su descripción*.⁴⁰

³⁸ La tarea de la *filosofía futura* es llevar a cabo una *crítica* de la experiencia; en cuanto práctica de la *crítica* nos recuerda siempre la importancia de volver a las palabras, desautomatizar su uso y, para Benjamin, los filósofos del porvenir encargados de desempeñar esta tarea deberían ser historiadores. La *refuncionalización* de los conceptos constituye esta práctica de la *crítica* que es, a su vez, una manera de la experiencia. Cuando Benjamin redacta *Sobre el programa* aún no conoce a Bertolt Brecht (será hasta 1927), sin embargo, esta tarea de refuncionalización ya indicada en el texto antedicho, puede ser leída a partir del “Efecto V” propuesto por Brecht para el teatro. Este efecto de distanciamiento tiene lugar a partir de la desautomatización de la monotonía de lo cotidiano, dando lugar a un efecto de *shock*, el cual es una manera de la experiencia que sacude la sensibilidad y consiste en detener y desordenar las asociaciones del espectador, tal como lo hiciera el surrealismo en su momento. La desautomatización de las palabras daría lugar al *shock*, enfatizando la importancia de volver a las palabras y, con esto, abre camino para la *crítica* de la experiencia (que es a su vez una experiencia de la *crítica* que altera y afecta la subjetividad). Además, Brecht nos recuerda que el uso de las palabras tiene efectos, es decir, las verdades no pueden concebirse como siempre válidas, ya que no tienen el mismo efecto dichas en todo momento y en todo lugar. Ésta, al igual que el “pensamiento como conducta” señalado por Brecht en sus *Escritos políticos*, tiene tres finalidades: 1) Orientarse hacia la construcción y a la modificación de la subjetividad, 2) una finalidad técnica, es decir, profesional y científica y 3) una finalidad política. Brecht advierte que, en el capitalismo la segunda finalidad es la predominante, y convierte a los seres humanos en meros especialistas que sólo pueden llevar a cabo la parte del trabajo que les ha tocado, mientras que la tercera finalidad, que podría influir en las condiciones objetivas de la existencia humana, permanece o bien, abstracto o infantil. Por lo anterior, la primera finalidad señalada se anula, ya que la construcción y la modificación de la subjetividad en pos de la *redención* resultan imposibles en un uso de la lengua meramente técnico. La exigencia de *refuncionalización* de la lengua por parte de Benjamin enfatizaría la necesidad de reparar en la primera y tercera finalidad antes mencionadas. Para una revisión tanto del “Efecto V” como del “pensamiento como conducta”, ver: Brecht, Bertolt, *Escritos políticos*, traducción de Leon Mames, Buenos Aires, Ediciones Futura, 1976; Brecht, Bertolt, *Escritos sobre teatro*, traducción de Nélica Mendilaharsu de Machain, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1963.

³⁹ La verdad es histórica porque se revela en un instante fugaz, en un *aquí y ahora* irreplicable. También lo es porque se revela a partir de las tensiones generadas entre un trozo de pasado que relampaguea en el presente que nos abre a lo porvenir, es decir, a lo incalculable, a lo impredecible. Finalmente, es histórica porque mueve a la acción, es decir, a que los seres humanos se asuman como conformadores de su propia historia, que intervengan en ella con una acción revolucionaria, incluida la práctica *crítica* de la filosofía.

⁴⁰ *EP*, p.219-220. Las cursivas no aparecen en el original. Esta es la manera en que Benjamin formula la famosa tesis XI de Marx sobre Feuerbach, que permite problematizar la distinción burguesa entre filosofía y *praxis*, que las plantea como excluyentes. Marx señala: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.”, en Marx, Karl, “Apéndice. C. Marx. Tesis sobre Feuerbach”, en Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, traducción de Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, s.f., p. 65. La *praxis* se entiende como una actividad real orientada a un fin, a saber, la de cambiar radicalmente las condiciones objetivas de la existencia, dando cuenta de que estas se modifican históricamente e

Un ejemplo de *refuncionalización* de conceptos a partir de un modelo tensional es la *mónada*⁴¹ que Benjamin hace operar como figura de pensamiento que permite incluir la dimensión histórica-política-social y la lengua en la experiencia, permitiendo leer y escribir la historia de manera que nos permita pensar la justicia como una promesa que puede cumplirse. Para Leibniz, las mónadas son las sustancias simples que conforman el universo. Son unidades de fuerza, inmateriales, y por tanto inextensas, indivisibles (no tienen partes) y sin figura. Estas unidades de fuerza no permanecen estáticas, sino que están en cambio continuo: las mónadas son puntos dinámicos. Este cambio se produce a partir de un principio interno ya que carecen de ventanas, y por lo tanto, ninguna causa exterior a ellas puede venir a modificarlas, así como ninguna de ellas puede modificar a las demás. Ninguna mónada es igual a otra, y su diferencia es cualitativa, no cuantitativa: esta diferencia cualitativa radica en la pluralidad de relaciones y afecciones que hay en cada una de las mónadas, no en que puedan dividirse cuantitativamente en partes. Además, señala que cada mónada es un espejo de todo el universo, es decir, cada una expresa exactamente a todas las demás, y por tanto, es un espejo del universo entero aunque desde una perspectiva particular y, por tanto, podemos decir que no pierden su singularidad. Benjamin retoma este concepto, pero no en todo su sentido. No les otorga un carácter ontológico: no son sustancias ni conforman el universo; pero hace referencia tanto a su multiplicidad como a su singularidad insertándolas en la dimensión histórica-política-social de la experiencia. Respecto a su multiplicidad, retoma la pluralidad interna de cada unidad, así como la multiplicidad de mónadas que pueden formarse. Respecto a su singularidad, retoma también el que cada *mónada* constituye una perspectiva particular, pero en lugar de contener al universo, cada una contiene toda la historia humana. No la contiene de manera acumulativa, sino cualitativamente, pues estas singularidades son un trozo de pasado que refulge en un

implican la actividad humana. La relación entre filosofía y *praxis* radica en la práctica, es decir, en el modo de ejercer la filosofía, y no únicamente en que esta tenga un compromiso histórico-político-social, pues la *praxis* no es enfocada como un objeto de estudio exterior a ella, sino que, al entender la filosofía como práctica, se inserta en la transformación como una actividad imprescindible para realizarla, y no sólo se limita a hablar de ella, ni precisamente elabora prescripciones para llevarla a cabo. El compromiso antes mencionado, sólo es realizable si la filosofía se ejerce como *crítica* y como conocimiento de aquello que quiere transformar, es decir, implica una epistemología. En cuanto la *crítica* se lleva a cabo en el lenguaje, Benjamin enfatiza la necesidad de llevar a cabo una refuncionalización del mismo, pues en el modo en el que se ejerce la *crítica*, se juega la posibilidad de transformar o no la realidad. Pensar la filosofía y la *praxis* como excluyentes, o contentarse con una mera descripción, también tiene sus efectos, y estos son dogmáticos, pues contribuye a que las cosas sigan igual y a que la experiencia siga siendo empobrecida.

⁴¹ Este concepto aparece explícitamente retomado en *ODBA*, y es ampliamente formulado y refuncionalizado en sus *Tesis*, proponiéndolo como figura de pensamiento a partir de la cual es posible una lectura y escritura crítico-histórico-política de la historia.

instante presente con destellos de lo porvenir, agrupación en la que relampaguea la posibilidad de la realización de la justicia como una promesa en la lengua en el momento de escribir la historia. Para Benjamin, la *mónada* es una figura de pensamiento que agrupa múltiples singularidades condensándolas en una unidad sin privilegiar a ninguna, manteniéndolas en tensión; a diferencia del paradigma sujeto-objeto, modelo dicotómico donde la relación entre ambos polos es de oposición e implica una jerarquización. En la *mónada*, cada singularidad es un hecho histórico puesto en tensión que forma una *constelación*, la cual consiste —análoga a las constelaciones de la astronomía, sólo que cada estrella sería un fragmento de la historia del lenguaje— en una agrupación de elementos cronológicamente aislados y heterogéneos mantenidos en tensión, a partir de los cuales es posible leer una fuerza de verdad. Esta *constelación* cristaliza en una *mónada*. Así, da lugar a la conservación de la singularidad, del *aquí y ahora* irrepetibles de la experiencia; y exigiría a aquél que ejerce una lectura de las mismas, una experiencia de la *crítica*: la reconstrucción de los momentos contradictorios, las tensiones entre los múltiples elementos agrupados para poder pensar la promesa de que un mundo humano más justo es posible como fuerza de verdad histórica.

La *mónada* es un ejemplo de *refuncionalización* de un concepto y, en última instancia, de la lengua, en pos de la transformación de la realidad por cuanto nos permitiría pensar la dimensión histórica-política-social que el concepto ilustrado de experiencia excluyó. En la *mónada* esta dimensión está presente pues las múltiples singularidades cristalizadas se dan en el presente haciendo una *constelación* única con un determinado instante del pasado junto con la promesa de un porvenir más justo para el mundo humano. La *mónada* como figura de pensamiento formulada en trabajos posteriores a *SPFF*, tal como *ODBA* y las *Tesis*, pondría en cuestión la necesidad de la práctica de la *filosofía futura* de pasar de la parte *crítica* a la *dogmática*, ya que este paso iría en detrimento de la conservación de la singularidad de una experiencia temporal. La práctica *crítica* de la filosofía remitiría a una *refuncionalización* de los conceptos y por tanto, de la lengua, usándolos para que éstos nos permitan pensar, a partir de esas constelaciones saturadas de tensiones, la promesa de justicia. La filosofía, de este modo, debería poner énfasis en la dimensión histórica-política-social: ocuparse del presente y comprometerse con lo porvenir en un ejercicio de rememoración, apostando por la fuerza redentora de la experiencia en la lengua. En otras palabras, la tarea de la práctica

de la *filosofía del porvenir* consiste en politizar la experiencia. Al igual que en Kant, lo político en Benjamin es uso público de la razón, el cual puede ser ejercido por todos sin destruir la pluralidad y la diversidad. Sin embargo, a diferencia de Kant, Benjamin no apostará por una reforma sino por la *revolución*, y la entiende no a partir de la espera del momento propicio para intervenir en la historia, es decir, de que las condiciones objetivas estén dadas para que la revolución sea exitosa en términos de instaurar un mundo más justo de una vez y para siempre, ya que esto postergaría el momento de la intervención de los seres humanos en la historia. Benjamin refuncionaliza el concepto de *revolución* en su texto *Tesis* a partir del concepto mesiánico de *redención* (*Erlösung*) que proviene del término cabalístico *Tikunn*.⁴² Este es polisémico y puede entenderse como restitución, reparación, reforma o restablecimiento de una armonía perdida. Benjamin lo retoma únicamente en el sentido de reparación: lo que la acción revolucionaria repara es la justicia y la felicidad incumplidas de los oprimidos del pasado. La revolución se hace por las generaciones del pasado, no por las venideras; es una intervención de los seres humanos en un *aquí y ahora*⁴³ irrepetibles en el cual llevan a cabo esas exigencias de justicia que los oprimidos del pasado les dirigen.

⁴² El entrelazamiento de estos discursos, la manera en que lo están, y el objetivo del mismo, está condensado en la Tesis I de las *Tesis* de Walter Benjamin. La imagen que ofrece es la de un muñeco vestido de turco, con un narguilé en la boca que juega ajedrez. Es movido mediante unos cordeles, por un enano jorobado, escondido debajo de lo que sería la mesa que sostiene el tablero, que en realidad es un juego de espejos que impide que el enano sea visto. Lo mesiánico ocupa el lugar del enano, mientras que el materialismo histórico ocupa el del muñeco. El primero debe permanecer oculto para que el segundo pueda recuperar su potencial crítico.

⁴³ Este *ahora* es refuncionalizado por Benjamin a partir del concepto *Jetztzeit*, “tiempo del ahora”, [*Tesis*, Tesis XIV, p. 27]. Contrario a la idea del presente como mero “tránsito”, entiende el *ahora* como un instante irrepetible, pleno, lleno. Constituye una oportunidad única, en cada instante, para realizar la justicia de una manera completamente nueva, y en esto radica su irrepetibilidad. Cada instante se diferencia de otro no a partir de un grado mayor o menor de cercanía con una meta planteada al final de la historia (el progreso generalmente entendido en términos de avance tecnológico), como ocurriría desde una perspectiva historicista de la historia, sino por su singularidad. En cada instante está contenida también toda la historia, pero no de manera acumulativa, sino a partir de una dislocación de tiempos que rompen con la linealidad cronológica: el pasado y el futuro pueden estar condensados en el presente a partir de una contracción de los tiempos, al ser agrupados en una *constelación*.

II

Concepción benjaminiana del lenguaje

El filósofo prisionero de las redes del *lenguaje*.

FRIEDRICH NIETZSCHE

2.1 Crítica al concepto instrumental del lenguaje.

Benjamin señala como una de las tareas de la práctica de la *filosofía futura* ejercida como *crítica*, la *refuncionalización*¹ de la lengua en pos de la *redención*.² Para llevarla a cabo,

¹ Esta *refuncionalización* implica que la lengua adquiere una *función política*. En *La obra de arte*, Benjamin indica que el arte adquiere una *función política*, debido al aumento en el número de espectadores. Este cambio cuantitativo se da a partir de la reproductibilidad técnica, ya que esta permite aumentar el número de reproducciones de una obra artística, de manera que mayor cantidad de gente puede tener acceso a la misma sin necesidad de que gocen de algún privilegio exclusivo. La obra aumenta sus posibilidades de ser exhibida y, al ser asumida como lenguaje por Benjamin, entra al ámbito de lo público. La *función política* del arte consiste en educar la sensibilidad de los individuos para una participación mayor, tanto en cantidad de participantes como en la índole de su participación en lo público, adoptando una actitud crítica. El cambio cuantitativo da lugar a un cambio cualitativo, ya que lo que se modifica es su sensibilidad, es decir, su subjetividad y su experiencia, dando cuenta de que estas son históricas.

² La *redención* en Benjamin, como señala Bolívar Echeverría, está formulada desde una perspectiva que combina el mesianismo y el utopismo para llevar a cabo su *crítica* de la realidad existente, y busca la reparación de la justicia y de la felicidad interrumpidas de los oprimidos del pasado. La utopía es identificada por Echeverría como la visión predominantemente occidental y lo mesiánico con la oriental. La utopía se posiciona frente al Mundo como si éste fuese imperfecto, incompleto e inauténtico, pero como si contuviese en sí, o coexistiese con él, una versión auténtica, perfecta y acabada que debería sustituir al mundo real, y tiene lugar sólo cuando el ser humano está a la altura de su destino. Su *crítica* de la realidad parte de la exigencia de una transformación radical de lo realmente existente, en la posibilidad de eliminarlo para poner en su lugar su versión perfecta. El mesianismo se posiciona en el Mundo partiendo de que en este hay una lucha continua entre el bien y el mal, tanto en lo cotidiano como en la historia de los pueblos. La marcha histórica, dominada por el mal, siempre es redimible y reversible; lo mesiánico vislumbra la posibilidad de que aparezca el momento de llevar a cabo un acto de justicia que permita integrar el mal humano en el bien universal, revertir el sentido desastroso de la historia, y cada segundo contiene esta posibilidad. Respecto a estos dos puntos de vista desde los que puede ejercerse la *crítica* de la experiencia, Echeverría señala: “El primero, el utópico —que provendría tal vez de los pueblos atados a un territorio— ve en lo que está allí, en lo actual o establecido, una versión disminuida de otra cosa que, sin estar allí, podría estarlo. El segundo, el mesiánico —que viene seguramente de los pueblos nómadas— ve en lo que está allí, en lo actual o efectivo, la porción de pérdida que algún día o en alguna otra parte habrá de recobrase.”, en Echeverría, Bolívar,

indica, es necesaria una *crítica* del concepto instrumental del lenguaje, ya que está construido a partir del paradigma sujeto-objeto. En *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* (1916), Benjamin critica dicho concepto identificándolo con el enfoque burgués del mismo.³ Lo caracteriza de la siguiente manera:

“Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”, en Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, México, UACM/Itaca, 2008, p. 27-28. Benjamin retoma la radicalidad de la utopía, pero no su pretensión de sustituir la realidad existente por otra considerada más perfecta e instaurarla de manera definitiva, sino en función de la reparación continua del pasado. La *redención* tiene lugar, en palabras de Echeverría, como un “[...] cambio de *residencia* por parte de las formas.”, en *Ibíd.*, p. 15. El cambio de residencia es temporal y territorial: La transformación radical de la realidad existente, de la posibilidad de la realización de la justicia, se juega en la transformación de las formas, que sucede en un tiempo y en un lugar distinto de aquél en que la felicidad y la justicia fueron rotas. Si bien esta caracterización de la *redención* en Benjamin ofrecida por Bolívar Echeverría es precisa, demarca la distinción entre utopía y mesianismo, así como los elementos que Benjamin recupera de cada perspectiva en pos de la cual se ejerce la *crítica*, es importante señalar que dentro de la visión mesiánica es posible hablar de una corriente utópica (de manera que, si bien es la que ha predominado en occidente, no es exclusiva de este), al menos desde Gershom Scholem: “El mesianismo judío contiene dos tendencias a la vez íntimamente ligadas y contradictorias: una corriente *restauradora*, vuelta al restablecimiento de un estado ideal del pasado, una edad de oro perdida, una armonía edénica rota; y una corriente *utópica*, aspirando a un futuro radicalmente nuevo, a un estado de cosas que jamás existió”, en Löwy, Michael, “Mesianismo judío y utopía libertaria”, en *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, traducción de Horacio Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997, p.19. En el *Fragmento teológico-político*, Benjamin propone una distinción entre lo profano y el reino de Dios, que se encuentran en planos distintos, para explicar la incidencia de este último, a partir de lo mesiánico y de la idea de felicidad en la historia humana. Indica que tanto lo profano como lo mesiánico son dos fuerzas que se oponen: la primera, entendida desde el historicismo, se dirige como una flecha hacia una meta al final del curso histórico, esto es, en el futuro (que en las *Tesis* se identificará con la idea de progreso), la segunda, le opone resistencia y abre la puerta al reino de Dios en un instante, cuando la historia está construida en torno a la idea de felicidad, lo mesiánico empuja hacia el pasado y busca la detención del decurso lineal del tiempo, irrumpiendo como la inmortalidad en el tiempo profano que se caracteriza por una continua decadencia y fugacidad tanto temporal como espacial, de manera que esta detención es a su vez fugaz. La *redención* de la historia, indica que lo profano no puede acceder a lo mesiánico por sí mismo, sino sólo en relación con la idea de felicidad que dirige su mirada hacia el pasado, hacia la posibilidad de reparar en otro tiempo y en otro lugar, de otra forma (una siempre distinta para cada ocasión), lo que se ha roto. *Cfr.* Benjamin Walter, “Tratado teológico-político”, en *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, traducción de Jesús Aguirre, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 193-194.

³ En este texto, Benjamin lleva a cabo una *crítica* general de la cultura burguesa previa a la inclusión del marxismo en su pensamiento. Su *crítica* de la concepción burguesa o instrumental del lenguaje está elaborada a partir de su lectura del romanticismo alemán y entiende al lenguaje como un *médium* no como un instrumento o medio. En *Sobre el concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, *médium* es entendido como lo absoluto: cada obra de arte singular es *médium* del arte, y lo es de manera inmediata. Benjamin entiende *médium* como lo inmediato. Todo lenguaje es *médium* en el cual el lenguaje se expresa inmediatamente a sí mismo, en su materialidad, en su despliegue. Lo expresable es el lenguaje y lo es de

Esta es la concepción burguesa del lenguaje, cuya insostenibilidad y vacuidad irá quedando clara a continuación. De acuerdo con ella, el instrumento de la comunicación es la palabra; su objeto es la cosa; su destinatario es un ser humano.⁴

De la cita anterior, cabe destacar que tanto “palabra” como “cosa” y “ser humano” son abstracciones. La abstracción pretende abarcar todos los casos concretos a los cuales se refiere en un afán de alcanzar la universalidad, aun a costa de perder la singularidad de aquello concreto que pretende abarcar. Así, en la concepción burguesa del lenguaje, “palabra”, “cosa” y “ser humano” despojan a las palabras, las cosas y los seres humanos concretos de su singularidad e historicidad en pos de abarcarlos a todos. La abstracción es autoritaria y es empleada en la práctica *dogmática* de la filosofía que pretende configurarse como sistema y supone una concepción burguesa del lenguaje. Esta reduce el lenguaje al signo. A diferencia de la concepción instrumental del lenguaje, Benjamin entiende las palabras como mónadas: cada palabra es una singularidad que condensa una pluralidad de sentidos, de maneras de entenderla, tanto por el fonema, la imagen, la serie de connotaciones que la acompañan, la historia de los diferentes usos que se le han dado y el *aquí y ahora* irreplicable en que se insertan. Los múltiples sentidos condensados en una palabra permanecen en tensión, complementándose y/o excluyéndose, formando una *constelación* única, a partir de la cual es posible leer una fuerza de verdad histórica. La palabra entendida como *mónada* exige una *crítica* de la experiencia en la lengua (la cual es, a su vez, experiencia), entendida como acto de lectura y escritura. Dicha *crítica* implica, como acto de lectura, la reconstrucción de las maneras contradictorias y complementarias de entender una palabra que emergen de las tensiones generadas entre los múltiples sentidos que la acompañan, de manera que permitan pensar en un Mundo más justo como fuerza de verdad histórica condensada en la lengua. Así, la palabra entendida como *mónada* conserva la singularidad e historicidad que la abstracción deja de lado en su afán de

manera inmediata en sí mismo: un sentido que la lengua permite pensar en su propia materialidad, que no se expresa mediante el lenguaje, sino en él.

⁴ Benjamin, Walter, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” en *Obras*, Libro II, vol. 1, traducción de Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007, p.148. En adelante *Sobre el lenguaje*.

universalidad, pone en cuestión la estructura dicotómica del signo (significante-significado) y muestra la imposibilidad de establecer de una vez y para siempre un sentido unívoco para una palabra.

Los conceptos son entendidos por Benjamin como *imágenes dialécticas*, es decir, como imágenes que confrontan polos opuestos, en donde la dialéctica permanece suspendida, es decir, los polos contrapuestos quedan en tensión sin que una síntesis venga a resolver las contradicciones que emergen de ellos en una visión armonizadora, sin que un polo sea privilegiado en detrimento de otro (tal como hace la figura de pensamiento sujeto-objeto), y sin que los momentos contradictorios sean explicitados. De esta tensión, en el acto de lectura, emerge una fuerza de verdad histórica, dando lugar a una experiencia cognoscitiva en la lengua.

Benjamin señala que la lengua es sólo uno de los lenguajes, pero no el único, pues las cosas también participan en el lenguaje; el que no se expresen en palabras no implica que carezcan de él. En *Sobre el lenguaje* leemos: “No hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje.”⁵ Esta participación de las cosas en el lenguaje no es, indica Benjamin, una metáfora.⁶ De ser así, podría entenderse como si las cosas se comunicaran mediante el

⁵ *Sobre el lenguaje*, p.145.

⁶ *Ibid.* Es decir, catacrexis, cliché; una imagen que da la idea de totalidad, pero que permanecería impropia. La *participación* de las cosas en el lenguaje puede entenderse de dos maneras: 1) A partir del modelo de la acción: toman parte en el lenguaje porque no están desprovistas de él, participan al expresar en su lenguaje material y mudo. 2) A partir del modelo esencia/apariencia de Platón. En la introducción crítico-epistemológica a *ODBA*, Benjamin expone una inusual lectura del *Banquete* de Platón en torno a la teoría de las ideas y su relación con la verdad. Las ideas están en la esfera de las esencias, mientras que las cosas pertenecen a la de las apariencias. Las cosas participan en el lenguaje gracias a la doble función mediadora de los conceptos que consiste en salvar la singularidad de las cosas y permitir que las ideas se manifiesten, con lo cual, a su vez, permiten que la fuerza de verdad histórica se revele en la lengua. Benjamin indica que “La idea es algo de naturaleza lingüística” en *ODBA*, p.19. Es decir, que las ideas se manifiestan en la lengua, en el caso del ser humano, en las palabras. Los nombres que el ser humano da a las cosas está determinado por la singularidad del lenguaje mudo y material de la cosa concreta. De esta manera, las cosas participan en el lenguaje conservando su singularidad. Estas dos maneras de entender la participación, permiten pensar que a su vez, las cosas participan en la experiencia cognoscitiva, con lo cual se las deja de tomar como objetos. La

lenguaje, lo cual supondría dotarlas de “interioridad”, como si tuviesen un mensaje oculto para nosotros o comunicaran “algo” exterior a su lenguaje mudo y material que debiésemos decodificar. Esto sería pensar el lenguaje de las cosas a partir de la figura de pensamiento sujeto-objeto. Las cosas participan en el lenguaje justamente porque no están desprovistas de él.⁷ El modo en que lo hacen está determinado por la materialidad específica de su lenguaje, a saber, la materia. Las cosas se comunican en un lenguaje material, no mediante él. Lo que comunican no es pues un mensaje, sino este lenguaje material, el cual, además, nos dirá Benjamin, es mudo. Lo es porque las cosas no profieren palabras, carecen de ellas así como de voz fonética y sonido. Debido a esto, señala Benjamin, el lenguaje mudo y material de las cosas no se encuentra pronunciado plenamente. Así, el lenguaje de las cosas es imperfecto e inferior con respecto a la lengua, y esto le permitirá establecer una jerarquía entre el lenguaje mudo y material de las cosas y la lengua de los humanos. Este último es

fuerza de verdad histórica también es de carácter lingüístico y se revela en el lenguaje. La *revelación* de la verdad puede entenderse, al menos, en tres sentidos: 1) En analogía con una placa fotográfica, donde revelar consiste en hacer visible una imagen (en este caso, una *imagen dialéctica*, es decir; un concepto y/o una imagen histórica). 2) Como descubrimiento que, como se dijo en el capítulo anterior, se entiende en el sentido de hacerse pública. 3) En un sentido mesiánico: en la tradición judía, la *revelación* se da en el monte Sinaí cuando Dios se aparece a Moisés y le habla desde el fuego. Este aparecer no puede darse aludiendo a la corporalidad ni, por tanto, a la materia, pues implicaría dotar a Dios de estas cualidades y, por tanto, dotarlo de figura, lo cual “quebrantaría” la prohibición de hacer ídolos e imágenes de Dios prescrita en el Deuteronomio. (Cfr. Dt: 4, 15-16). Dios no pudo haber sido visto. Incluso cuando se relata que Dios habla desde el fuego, lo que se escuchaba no era una voz (que también nos remite a la materia, ya que oír es tan corporal como el ver), sino un “rumor de palabras”. El énfasis está puesto en las palabras, no en la voz. Ver y oír son rechazadas en cuanto remiten a una corporalidad y, por tanto, a la materia. Benjamin introduce este concepto de *revelación* en *Sobre el lenguaje* y retoma la intangibilidad de la *revelación* y de la palabra: esta sólo existe al ser pronunciada, articulada, leída, comentada. Ese instante es la posibilidad de la *revelación* de una fuerza de verdad histórica. Cuando el ser humano nombra las cosas, las hace partícipes del conocimiento, que es una manera de la participación de las cosas en el lenguaje. No las hace entrar al ámbito del conocimiento a la manera del sistema a costa de su integridad que, en su afán de mantener la coherencia y unidad del mismo, pierde la singularidad y con esto, la fuerza de verdad histórica. También la retoma en el sentido de la dislocación. En la Introducción al libro de Ezequiel, se narran las visiones del profeta: entre una nube con fuego resplandeciente, impulsada por un viento huracanado, cuatro seres con forma humana, con cuatro alas y cuatro caras cada uno (una de hombre, otra de león, una de toro y otra de águila) y la planta de sus pies como la pezuña del buey. Entre ellos había brasas incandescentes, así como unas ruedas cuyo aspecto era el del crisólito, además de los destellos y resplandores que todos estos elementos emanaban, se movían en las cuatro direcciones. Sobre las cabezas de los seres había una especie de bóveda resplandeciente, y sobre ésta, algo como una piedra de zafiro en forma de trono, y encima de esta, una figura de apariencia humana. (Cfr. Ez: 1, 1-28). Estas visiones lo sacan de su contexto, las descripciones echan mano de palabras conocidas que se aproximan a lo que vio el profeta sin lograr apresarlas en su totalidad. Benjamin recupera también este sentido de dislocación, de descontextualización en el momento en que un trozo de pasado entra en conjunción con el presente, conceptualizado por él como *shock*.

⁷ Gracias a esto el ser humano puede llevar a cabo la traducción de un lenguaje a otro y, al nombrar las cosas, estas participan en el lenguaje y en el conocimiento.

considerado por Benjamin como superior. Cuando Benjamin plantea esta jerarquía entre los lenguajes reintroduce la figura de pensamiento sujeto-objeto: Al considerar la lengua como un lenguaje superior al de las cosas pone a la naturaleza por debajo del ser humano (como si él mismo no fuese naturaleza), y con esto da lugar a una relación de sometimiento, convirtiendo a la naturaleza en un objeto y al ser humano en sujeto. Para poder salir de esta figura y de sus efectos dogmáticos habría que poner énfasis en la relación entre lenguajes y prescindir de esta jerarquía.⁸ Los lenguajes se diferencian entre sí, indica Benjamin, por sus diferentes grados de densidad, donde la materia y la mudez que conforman la materialidad específica del lenguaje de las cosas entra en contraste con la intangibilidad de la palabra. El lenguaje de las cosas es más denso que la lengua, ya que la fuerza de verdad histórica está condensada, expresada, pero no pronunciada plenamente ya que carece de voz fonética y de palabra.

Por lenguaje, Benjamin entiende toda expresión de fuerzas de verdad históricas, adquiriendo así el lenguaje una función cognoscitiva. El ser humano conoce las cosas en el lenguaje. Las conoce porque es receptor del lenguaje material y mudo específico de la cosa tomada en su singularidad, pronuncia este lenguaje, lo traduce a la lengua y lo nombra. Esta tesis permitirá a Benjamin plantear y ejercer una *crítica* de la experiencia a partir de los desechos de la producción industrial. La concepción instrumental del lenguaje atribuye únicamente una función comunicativa a la lengua que reduce la expresión del *médium* al sujeto o al objeto. Esta se entiende, en relación con lo mostrado en la cita anterior, a partir del esquema emisor-mensaje-destinatario: Emisor y destinatario son sujetos que se suponen como exteriores y anteriores a la lengua, y que por lo mismo, como si tuviesen control total sobre su propio discurso, sobre su querer decir, y por tanto, del sentido. La lengua es entendida como un instrumento⁹ a disposición del sujeto, como un objeto de éste que le

⁸ Un autor que trata el problema de la jerarquía en la relación ser humano-naturaleza en el contexto de *Sobre el lenguaje* es Irving Wöhlfarth. Cfr., Wöhlfarth, Irving, "Sobre algunos motivos judíos en Benjamin", *Acta Poética*, número 9-10, primavera-otoño, 1989; pp.155-205.

⁹ Como todo instrumento técnico recibe las críticas propias de lo técnico expuestas por Walter Benjamin en textos posteriores como *La obra de arte*, es decir, puede ser leído a la luz de otras críticas y conceptos que si

sirve para designar sus pensamientos mediante palabras. Este es el mismo enfoque que Kant muestra en su *Antropología*:

“Toda lengua es designación de pensamientos, y, a la inversa, la forma más eminente de designar pensamientos es la del lenguaje, este máximo medio de entenderse a sí mismo y entender a los demás. Pensar es hablar consigo mismo [...] por consiguiente, también *oírse interiormente*.”¹⁰

Entiende a la palabra como signo arbitrario, es decir, como un signo establecido por convención de manera unilateral e indiferente para designar y traducir “algo exterior” a la lengua. Lo designado sería el objeto de la comunicación, el contenido objetivo del mensaje.

bien, ya usaba desde antes, no habían sido del todo formulados. En el texto antedicho Benjamin hace una distinción entre dos técnicas a partir de la intención que mueve a cada una: la arcaica o primera técnica y la segunda técnica que se refiere a la técnica de su presente, es decir, la existente a principios del siglo XX. La intención de la primera es dominar a la naturaleza, siendo autoritaria y dogmática; la de la segunda buscaría una relación lúdica y responsable entre el ser humano y la naturaleza y, por tanto, estaría cargada de un potencial revolucionario, ya que abriría la posibilidad de la configuración de un mundo humano más justo. Esta última técnica en conjunción con el arte, adquiere una función no sólo estética, sino histórica, social y política, ya que entrenaría la sensibilidad de los seres humanos para una interacción concertada con la naturaleza. Ya que la concepción instrumental del lenguaje se basa en la figura de pensamiento sujeto-objeto que, como vimos en el primer capítulo, implica una relación de dominio, recibe todas las críticas de la primera técnica: es autoritaria y dogmática. La concepción benjaminiana del lenguaje, en su exigencia de *refuncionalización* en pos de la *redención*, implica que el lenguaje mismo está cargado de una fuerza revolucionaria que puede leerse en su propio despliegue, sin un sujeto que pretenda tener control total sobre su querer decir.

¹⁰ Kant, Immanuel, *Antropología*, p.105. Esta metáfora auditiva supone que uno coincide consigo mismo todo el tiempo y que permanece siempre igual, de manera que el yo que se habla y el yo que se escucha son asumidos como idénticos. Sin embargo, esto no es seguro. Un autor que ha profundizado en esta metáfora auditiva es Jaques Derrida quien, en su texto “Tímpano”, interroga la pretendida homogeneidad y aparente unicidad del discurso filosófico más allá de su querer decir y lo hace salir de sus casillas (altera su método, lo hace excederse, desbordarse) al trabajar el concepto de límite y dominio para dislocar su autismo (el repliegue de la filosofía sobre sí misma y su referir todo lo que acontece a su “propio” discurso), como él le llama. *Cfr.* Derrida, Jaques, “Tímpano” en *Márgenes de la filosofía*, traducción de C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998, pp.15-35. Versión electrónica: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/timpano.htm>, 2 de mayo de 2011.

La objetividad de este contenido estaría garantizada por la capacidad que se le atribuye a la lengua de transportar de manera íntegra un contenido objetivo extralingüístico. Esto sólo es posible si se la entiende como un instrumento inocuo, es decir, si se la despoja de toda resistencia. Así, el paradigma sujeto-objeto permanece intacto en el concepto instrumental del lenguaje.

La resistencia de la lengua consiste en su historicidad y su materialidad. La lengua tiene su propia historia, lo cual implica atender a la experiencia del pasado colectivo en el lenguaje, reparar en que lo que antes era una expresión de uso común puede haber caído en desuso, en los diferentes usos que se le han dado a una misma palabra, en que una verdad dicha en una situación histórica no tiene los mismos efectos que en otra. De ahí el énfasis que hace Benjamin de volver a las palabras para la práctica *crítica* de la filosofía, es decir, de aprender a leer históricamente. Esta exigencia de volver a las palabras ubica a Benjamin con la tradición de otros, como Nietzsche, para quien la filosofía debe aprender a leer filológicamente.¹¹

¹¹ En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche señala que las palabras son metáforas, y entiende estas como transposiciones, es decir, como el poner una excitación nerviosa en otro lugar. Esta transposición no deja intacta la excitación nerviosa: en toda transposición algo se oculta o se pierde. Una palabra consiste, nos dirá Nietzsche: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta.”, en Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1994, p. 3. Nietzsche propone el ejemplo de “serpiente”, palabra que ha sido tomada para designar al reptil que serpentea, la víbora, pero que, en sentido estricto, si atendemos a la metáfora, también incluiría a otros animales, como los gusanos. Esta serie de transposiciones, que pueden ser leídas a la luz de *La tarea de traductor* de Walter Benjamin como traducciones de un lenguaje a otro, son azarosas, es decir, la imagen y el sonido elegidos para transponer una excitación nerviosa no son las únicas posibles, pero sí las que han sido transmitidas de generación en generación. El ser humano, nos dirá Nietzsche, olvida que las palabras son trasposiciones azarosas y las toma como signos definitivos. La verdad se entiende como designación uniformemente válida y obligatoria de las cosas, cuando no es más que una serie de transposiciones o traducciones de un lenguaje a otro. Aprender a leer filológicamente implicaría, en primer lugar, dar cuenta de ese olvido, en segundo lugar, volver a las palabras y a sus metáforas. Aprender a leer filológicamente implicaría dar cuenta de ese olvido, así como aprender a leer genealógicamente: para Nietzsche volver a las palabras y a sus metáforas, es preguntarse ya no por el origen de las palabras sino por la imposición de ciertas metáforas, la emergencia de esta imposición en una lucha de fuerzas.

La materialidad de la lengua se muestra en su propio despliegue: el sentido emerge, se desplaza, se escapa, en la letra. En *La tarea del traductor* (1923) Benjamin propone la distinción entre *das Gemeinte* y *Art des Meinens* para explicar este desplazamiento. *Das Gemeinte* es lo entendido, una fuerza de verdad que nos lanza en una dirección, dándonos un sentido que nada tiene que ver con un contenido objetivo extralingüístico; *Art des Meinens* es el modo de entenderlo, lo que la lengua permite pensar en su propia letra a partir del fonema, la imagen y la serie de connotaciones que acompañan a una palabra, a una frase, a un texto. Para mostrar esta disyunción y, en última instancia, el desplazamiento del sentido en la materialidad de la lengua, Benjamin da como ejemplo la relación entre la palabra alemana *Brot* y la palabra francesa *pain*. En *La tarea del traductor* leemos:

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 se esfuerzan por excluirse. Pero 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 complementan en las dos lenguas que las preceden.¹²

Desde un concepto instrumental del lenguaje, ambas palabras tendrían el mismo significado extralingüístico, ambas estarían como signos para designar el pan. Sin embargo, si atendemos a la distinción propuesta por Benjamin, lo que cada una de estas palabras permite pensar es diferente, desplazando el sentido llegando a ser incluso contradictorio o complementario. Paul de Man, que lleva a cabo una lectura atenta de este texto de Benjamin, continúa con el ejemplo y muestra una posible manera de cómo el *Art des Meinens* trastoca el *das Gemeinte*, dando lugar a un desplazamiento del sentido:

¹² Benjamin, Walter, “La tarea del traductor”, en *Angelus Novus*, traducción de Héctor A. Murena, Barcelona, Edhasa, 1971, p.184.

Si escucho *Brot* en este contexto de Hölderlin, que tan a menudo es mencionado en este texto, yo escucho necesariamente *Brot und Wein*, que es el gran texto de Hölderlin que está aquí muy presente –lo cual en francés se vuelve *pain et vin*. “Pain et vin” es lo que te dan gratis en un restaurante, en un restaurante barato donde todavía está incluido el precio, así que *pain et vin* tiene connotaciones muy diferentes de *Brot und Wein*. Me trae a la cabeza el *pain française, baguette, ficelle, batard*, todas esas cosas– ahora en *Brot* escucho “bastardo.” Esto desequilibra la estabilidad de lo cotidiano. Estaba muy contento con la palabra *Brot*, que escucho como un nativo porque mi primera lengua es el flamenco y en ella se dice *brood*, igual que en alemán, pero si tengo que pensar que *Brot* [*brood*] y *pain* son lo mismo, me siento muy molesto. No pasa nada en inglés porque “bread” se acerca bastante a *Brot* [*brood*] a pesar de la expresión “bread” para decir “dinero”, que tiene sus problemas. Pero la estabilidad de mi pan de cada día, cotidiano, los aspectos cotidianos de seguridad de la palabra “bread”, pan de cada día, se desequilibran con la palabra francesa *pain*.¹³

Lo que tiene lugar, según Paul de Man, es un desplazamiento del sentido en la letra; y por tanto, el sentido no es algo exterior a la lengua. La fuerza de verdad no puede ser fijada, relampaguea fugaz en la letra. Este desplazamiento no se debe a una falla humana sino a la propia materialidad de la lengua que se resiste a que la subjetividad pueda controlar de manera absoluta su propio discurso, su querer decir, el sentido. Por ejemplo, en “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, Kant, que parte de una concepción instrumental del lenguaje, advierte que no es posible establecer leyes en la historia humana, ya que los seres humanos son libres y no puede predecirse con certeza lo que de hecho harán aunque se les prescriba lo que deben hacer. También indica la imposibilidad de comprobar que el género humano se encuentra en un progreso continuo mediante la experiencia, es decir, tomándola como evidencia. Sin embargo, señala que es posible hablar del futuro de la historia humana si anclamos esta *historia profética*, como él la llama, pues está enfocada hacia el futuro, en alguna clase de experiencia. El

¹³ De Man, Paul, “Conclusiones: *La tarea del traductor* de Walter Benjamin” en *Resistencia de la teoría*, traducción de Rnela Elorriaga y Oriol Francés, Madrid, Visor, 1990, p. 135-136.

desplazamiento del sentido tiene lugar cuando nos explica en qué consiste este “anclaje” a diferencia de la experiencia entendida como evidencia. En el texto mencionado, leemos: “Debe haber alguna experiencia en el género humano que, como hecho, nos refiera a una constitución y facultad del mismo que sería la causa de su progreso hacia mejor [...]”.¹⁴ Esta experiencia, agrega líneas adelante, nos referiría “a la existencia de una tal causa y también al acto de su causalidad en el género humano”,¹⁵ y además, nos permitiría “concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible [...]”.¹⁶ La *historia profética* se construiría, entonces, a partir de la relación causa-efecto. La experiencia que Kant toma de su tiempo como causa del progreso indetenible es el uso público de la razón, que es un uso crítico. Esta experiencia del uso público y crítico de la razón demostraría que la humanidad en su conjunto avanza hacia mejor. Así, toma a la experiencia como una evidencia que permitiría comprobar que el proceso de Ilustración está en marcha y, por tanto, que la humanidad en su conjunto progresa ineludiblemente, lo cual en un principio nos había dicho que era imposible. El “anclaje” es entendido por Kant desde la causalidad, propia del vocabulario de la explicación mecánica de la física newtoniana; ciencia a partir de la cual la Ilustración elaboró su idea de Mundo. Esta manera de entender la historia, permite tomar a la experiencia de la *crítica* como una causa cuya consecuencia inevitable sería el progreso, permite suponer una ley de causalidad en la historia, y que la idea de progreso, en cuanto consecuencia ineludible, se asuma como ley inmanente al movimiento de la historia. A pesar de las acotaciones hechas por Kant —además de las ya señaladas, la restricción de que la ley de causalidad no rige el ámbito de la libertad—, su texto permite pensar lo contrario de las mismas al mantener el concepto de experiencia como evidencia y al entender la historia desde la causalidad. Al usar el vocabulario mecanicista propio de su época, no permite pensar otra manera de hacer historia en el lenguaje que no sea tomando la idea de progreso como ley histórica, por más que haya indicado que esto es imposible.

¹⁴ Kant, Immanuel, *Si el género humano*, p.101.

¹⁵ *Ibid.*, p.104.

¹⁶ *Ídem.*

En *Sobre el lenguaje* Benjamin aún no formula la distinción entre *das Gemeinte* y el *Art des Meinens*; pero habla también de un desplazamiento del sentido no fácilmente controlable a partir de las tensiones generadas entre el querer decir y el modo de decir de la lengua, entre lo dicho y lo que se podría decir, entre lo no dicho y lo que no se puede decir, aunado a lo por decir.¹⁷ El sujeto no puede fijar el sentido, no tiene control absoluto sobre su propio discurso. La historicidad y la materialidad de la lengua se encargan de resistirse a esto. De esta manera, Benjamin pone en cuestión la figura del emisor, si por esta se entiende un sujeto fuera de la lengua que se comunica, desde una interioridad, mediante ella. Esto es justo lo que debe discutirse cuando se analizan actos de discurso. Los seres humanos nos expresamos en el lenguaje, no mediante él.¹⁸ Esto implica que nos relacionamos con otros seres humanos, con las cosas animadas e inanimadas y con los acontecimientos en los términos que el lenguaje impone.

Si el sujeto no puede controlar ni fijar el sentido, tampoco puede tener control sobre la “recepción” del mismo, tanto por lo que respecta a la suya como a la que otros pueden tener de su discurso. Preguntarse por a quién está dirigida la comunicación resulta vacuo, como si el discurso se elaborara a partir de la figura de un destinatario ideal esperando paciente la llegada del mensaje. Benjamin critica esta figura ya que entiende la comunicación a partir de la relación entre lenguajes y no del esquema emisor-mensaje-destinatario. En *Sobre el lenguaje*, señala que el énfasis de la comunicación está puesto en el fluir histórico¹⁹ de la

¹⁷ “Dentro de toda configuración lingüística impera el antagonismo de dicho y decible con indecible y no dicho.” En *Sobre el lenguaje*, p. 150.

¹⁸ El que las subjetividades no tengan control sobre su propio discurso no implica que carezcan de responsabilidad sobre el mismo. Esta responsabilidad es histórica (ética, política y social) con respecto a la justicia y la posibilidad de efectuarla. Esta no debe tanto ser tematizada, es decir, no se trata tanto de hablar de la justicia, como de refuncionalizar su concepto, de manera que nos permita pensar en ella en su propia letra, en su propio despliegue, como fuerza de verdad histórica. Esta experiencia cognoscitiva es a su vez una experiencia de la *crítica* que modifica la subjetividad.

¹⁹ Este fluir no es propiamente una mera metáfora: Lo que fluye corre y brota con facilidad, no sigue un solo curso determinado: los ríos, en época de lluvias intensas, se salen de madre, se desbordan, se abren paso para seguir fluyendo; cuando su impulso es muy fuerte, pueden incluso arrasar con lo que encuentren a su paso, derrumbarlo, se estancan, dan lugar a inundaciones. Lo que fluye (un fluido: gas o líquido) se adapta a la forma de lo que encuentra a su paso, a veces se estanca, a veces esta cualidad es la que le permite seguir

misma, en la relación entre lenguajes, no en a quién se dirige ésta, y señala que lo mismo da hablarse a uno mismo como hablar con todo lo demás. En *La tarea del traductor* critica la figura del destinatario en el contexto de las prácticas artísticas:

Cuando nos hallamos en presencia de una obra de arte o de una forma artística nunca advertimos que se haya tenido en cuenta al destinatario para facilitarle la interpretación [...] ningún poema está dedicado al lector, ningún cuadro a quien lo contempla, ni sinfonía alguna a quienes la escuchan.²⁰

La expresión entre lenguas si bien supone la existencia de otros seres humanos no por ello se efectúa en función de un destinatario que cerraría el círculo de sentido, ya que no hay un sujeto que ejerza un control absoluto sobre su propio discurso desde un lugar privilegiado, y por tanto, tampoco sobre la recepción del mismo. El sentido no es totalizable. Además, si bien la *crítica* introduce al lenguaje en el ámbito público, nada garantiza que el texto se lea, o bien, que la fuerza de verdad sea ignorada. Esto implicaría que la función textual de la *crítica* en cuanto acto de escritura no debe ejercerse en función del destinatario.

La objeción de Benjamin al concepto instrumental del lenguaje radica no sólo en que el lenguaje en general se haya reducido a la lengua, y esta al signo; tampoco en que la lengua

fluyendo, abre paso a cauces imprevistos, su curso no puede ser controlado absolutamente. El fluir de los lenguajes en la historia no sigue un único cauce. Para Benjamin la historia (incluida la del lenguaje) no puede abordarse a partir de la idea de progreso. La indicación para la práctica de la filosofía de volver a las palabras, de aprender a leer históricamente o filológicamente, como sugería Nietzsche, no debe preguntarse por el origen de las palabras, sino, para este último, por su emergencia azarosa: por la lucha de fuerzas a partir de las cuales una de las metáforas posibles se ha instituido como el único sentido, una única manera de entenderlo (institucionalización que implica el olvido: lo que se ha olvidado es que se trata de metáforas, por lo cual se toma a la palabra por mero signo que refiere a una cosa). Para Benjamin, leer históricamente implica, entre otras cosas, contextualización y ruptura del contexto a partir de la anacronía y el salto dialéctico, para recuperar la historicidad de la lengua en la experiencia, sin perder los matices de los sentidos que se complementan y se excluyen. Se ahondará en este punto en el capítulo III de la presente tesis.

²⁰ *La tarea del traductor*, p. 128.

se haya reducido a su vez a una función comunicativa, sino en que la comunicación se ha entendido a partir del esquema emisor-mensaje-destinatario, el cual se basa en la figura de pensamiento sujeto-objeto que espera que la palabra comunique *algo*, es decir, un contenido objetivo extralingüístico y que privilegia al sujeto. A diferencia de la concepción instrumental del lenguaje, la referencia del lenguaje al mundo no está contenida como posibilidad en la estructura del lenguaje, sin que dependa de instituciones culturales, de la historia, etc.; que actualizan el discurso y que analizan los efectos del lenguaje en la modificación de la subjetividad. Benjamin sostiene que no hay un contenido objetivo extralingüístico, de manera que ni la fuerza de verdad ni el sentido pueden medirse ni atraparse desde “afuera” como pretende el sistema, es decir, la práctica *dogmática* de la filosofía. Los límites de la lengua están dados por la resistencia de la misma, es decir, por su historicidad y su materialidad que se cuele en el modelo emisor-mensaje-destinatario. Lo expresable en la lengua es una fuerza de verdad histórica que ella misma permite pensar en su materialidad, de acuerdo a la elección y disposición de las palabras, a su modo de exposición, un sentido que emerge de las tensiones entre lo por decir, lo dicho y lo decible, lo no dicho y lo indecible; entre *des Gemeinte* y el *Arts des Meinens*; si atendemos a la historicidad de la lengua y al *aquí y ahora* irrepetibles en que son dichas. Benjamin propone entender la comunicación a partir de la *traducción*, concepto que refuncionaliza y hace operar como figura de pensamiento para ofrecer un concepto del lenguaje que, indica “no conoce instrumento, no conoce objeto ni destinatario de la comunicación”²¹, pues no está pensado a partir de la figura de pensamiento sujeto-objeto, sino de la relación entre lenguajes que sugiere el concepto de *experiencia*, y permite reconocer en el lenguaje una *función política* (que es a su vez, histórica) de decir lo verdadero de la experiencia o de sí mismo como experiencia, y no sólo una comunicativa.

Benjamin entiende la *traducción* como una serie de transformaciones continuas de un lenguaje a otro. En *Sobre el lenguaje* podemos ubicar un primer nivel de traducción. Este se

²¹*Sobre el lenguaje*, p.148.

da entre el lenguaje de las cosas y la lengua de los humanos,²² y la serie de transformaciones van de la mudez a la voz y a la palabra, de lo material a lo intangible. El ser humano va a pronunciar el lenguaje material y mudo de las cosas que no está enteramente pronunciado. Lo va a pronunciar en los sentidos de resaltarlo, acentuarlo y destacarlo prestándoles su voz, convirtiéndose así en su portavoz. Las cosas se comunican con los humanos en su materia, estos son receptores del lenguaje material y mudo de las cosas, lo reciben y acogen, lo pronuncian y lo nombran; el nombre que dan a las cosas se basa en cómo se comuniquen éstas con ellos, según su materialidad concreta. El ser humano puede llevar a cabo la traducción del lenguaje de las cosas a la lengua porque atiende al lenguaje de aquellas, porque lo recibe y acoge y es por eso que puede nombrarlas y conocerlas en el lenguaje. En esta serie de transformaciones de un lenguaje a otro, algo “se pierde”, algo queda intraducible, ya que el *Art des Meinens* del lenguaje de las cosas es diferente al de la lengua.

Si el ser humano conoce las cosas en la *traducción*, las conoce en términos de lenguaje; no a partir de una mera descripción de lo que son, ni tomando a la palabra por signo para referirse a ellas (lo cual implicaría asumir que hay una relación directa entre las palabras y las cosas y no, como había señalado Benjamin, una serie de transformaciones de un lenguaje a otro), etiquetarlas, clasificarlas y ubicarlas en el conocimiento entendido como sistema. Esta manera de entender el lenguaje conduce al concepto moderno de conocimiento que se basa en el paradigma sujeto-objeto, cuya definición es mecánica: el sujeto recibe sensaciones a través de sus sentidos y a partir de ellas elabora sus representaciones, emite sus juicios, establece leyes universales y produce conocimiento, el cual puede ser fijado, acumulado y progresivamente mejorado, con el fin de conformar un sistema coherente y unitario. Esta definición mecánica fue elaborada en la Ilustración a partir de la idea que esta se hiciera del Mundo, basada en la física newtoniana. Benjamin,

²² La lengua es sólo una de las traducciones del lenguaje de las cosas que el ser humano realiza, pero no la única. Las prácticas artísticas también son consideradas por Benjamin como lenguajes e indica que es posible que tanto la escultura como la pintura sean traducciones del lenguaje mudo y material de las cosas sólo que se mueven en su misma esfera material. *Cfr. Sobre el lenguaje*, p.160.

ejerciendo la *crítica* como acto de lectura a partir de los textos de Kant, objeto a este concepto de conocimiento que el ser humano se entienda como sujeto, es decir, anterior y exterior a la lengua, como si al nacer no hubiese una lengua con una materialidad y singularidad específicas que lo preceden, como si las palabras de esa lengua específica no estuviesen acompañadas de una serie de connotaciones y usos (es decir, de historia) que, además, son colectivos. Lo anterior excluye la dimensión histórica-política-social de la experiencia así como la fuerza revolucionaria de la misma. Cuando el ser humano nombra la fuerza de verdad condensada en el lenguaje mudo y material de las cosas, tiene lugar una experiencia cognoscitiva. Las conoce porque es receptor del lenguaje material y mudo específico de la cosa tomada en su singularidad, pronuncia este lenguaje, lo traduce a la lengua y lo nombra. Lo anterior indica que hay una fuerza de verdad en las cosas tanto animadas como inanimadas y le permitirá a Benjamin proponer que es posible elaborar una *crítica* de la experiencia a partir de los desechos de la producción industrial del siglo XIX, llegando a ser tan concreta como para realizarla a partir de corsés, plumeros, viejas fotografías, etc. Esta singularidad de la *crítica* es justamente lo que debe actualizarse. La tarea de la práctica *crítica* de la filosofía sería la de llevar a cabo una *traducción* del lenguaje de los desechos a la lengua, es decir, articular en palabras lo que estos desechos expresan en su particular lenguaje.²³

En *La tarea del traductor*, podemos ubicar un segundo nivel de la *traducción* que opera como figura de pensamiento para refuncionalizar el concepto de lengua. La *traducción* se da entre las distintas lenguas de los seres humanos. Benjamin señala que la *traducción* es una forma, es decir, un modo de exposición, una elección y disposición de las palabras en

²³ Un desecho es aquello que ha quedado de la producción industrial tras haber escogido lo mejor y lo más útil de sus productos. Sin duda han perdido su valor de uso, pero no se han convertido en mercancías, han salido de circulación en cuanto se les considera meros residuos, basura, despreciables desde una perspectiva utilitarista. Esto le permite a Benjamin plantear que es posible aproximarse a ellos a partir de una perspectiva *crítica*, no tomándolos como objetos que podemos poner ante nosotros, sino como lenguaje: en ellos se condensaría una época, un modo de operar de la industria, una economía, un modo de ser de las subjetividades, una idea de mundo. Estos desechos pueden ser actualizados no para insertarlos en la circulación como mercancías, sino reparando en lo que expresan en sí mismos, en su materialidad.

un texto escrito, un *Art des Meinens*. Lo que se traduce no es un contenido objetivo exterior a la lengua, un mensaje que se quiera comunicar, ya que entender el segundo nivel de la *traducción* de esta manera sería considerarlo a partir de la figura de pensamiento sujeto-objeto; supondría un lector frente a un texto que asigna palabras en otra lengua para transmitir un mensaje mediante ella. El momento cognoscitivo de la *crítica* se da en el acto de lectura al atender a la forma del texto: la fuerza de verdad se despliega en lo que la lengua permite pensar en su materialidad, de acuerdo a la elección y disposición de las palabras, a su disposición en el texto; se desplaza en la medida en que *Des Gemeinte* se halla vinculado con el *Art des Meinens*. La *traducción* entre lenguas pone de relieve las exclusiones y complementaciones en el *Art des Meinens* singular de cada una en relación con *Des Gemeinte*, tal y como se vio en el ejemplo de las palabras *Brot* y *pain* y el contexto en el que son mencionadas: El sentido emerge en los diferentes *Art des Meinens* singulares de cada lengua. La *traducción*, nos dirá Benjamin “no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua.”²⁴ Esta singularidad está dada por los idiomatismos y la materialidad propia de una lengua en un momento determinado de su historia, en el cual se lleva a cabo la *traducción*. Es provisional y transitoria debido a la resistencia de la misma: nunca damos con la palabra definitiva, siempre queda algo intraducible, sentidos que se ganan y se pierden, algo no dicho, algo por decir. Ninguna lengua es capaz de fijar el sentido de manera definitiva, de cubrir de manera total las intenciones de un querer decir. Sin embargo, en cada una de ellas refulge la fuerza de verdad; cada lengua, indica Benjamin, aparece como un fragmento de un lenguaje superior, que sería el lenguaje de la verdad. Benjamin emplea un tropo para exponer esta tesis; una imagen que permite pensar la idea de la totalidad de un lenguaje superior. Se trata de la imagen de la vasija:

²⁴ *La tarea del traductor*, p.134. Aquí aparecen dos aspectos de la *crítica* señalados en el capítulo anterior de la presente tesis: el que esta siempre es de lo singular, así como que nunca es definitiva. La práctica de la filosofía como acto de lectura permanece siempre abierta. Cada lengua tiene su particular *Art des Meinens*, pero además también cada una está siempre en transformación, de ahí que Benjamin hable de un carácter transitorio y provisional de toda *traducción*.

Como sucede cuando se pretende volver a juntar los fragmentos de una vasija rota que deben adaptarse en los menores detalles, aunque no sea obligada su exactitud, así también es preferible que la traducción, en vez de identificarse con el sentido del original, reconstituya hasta en los menores detalles el pensamiento de aquél en su propio idioma, para que ambos, del mismo modo que los trozos de una vasija, puedan reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior.²⁵

Esta imagen de la vasija no es una metáfora, sino una metonimia, es decir, no se trata de una mera comparación entre un supuesto lenguaje superior y una vasija antes de romperse, sino de un desplazamiento del sentido en la imagen de totalidad y su fragmentación: la multiplicidad de las lenguas no es un efecto de la fragmentación, tampoco su causa. Pareciera como si esa fragmentación, esa multiplicidad siempre hubiera estado ahí. Si bien en un primer momento esta imagen nos hace pensar en un lenguaje de la verdad como una unidad anterior a la fragmentación del mismo en las diferentes lenguas y que es posible reconstruirlo, hay un desplazamiento entre la imagen y el sentido que puede ser pensado a partir de la misma. Los fragmentos no se corresponden exactamente como si se tratara de una adecuación entre elementos que embonaran perfectamente. Benjamin señala que las diferentes lenguas permanecen como fragmentos, siguiéndose unas a otras de manera que no podrían “pegarse”, complementarse de manera tal que restituyeran o restauraran ese lenguaje perdido tal y como fue. La idea de totalidad de un lenguaje superior, unitario y primigenio se desvanece, se fragmenta, y con él, la idea de la verdad como una unidad eterna y sin fisuras. La vasija siempre ha estado rota; no se trata de que de hecho exista o haya existido tal lenguaje superior, sino de la fuerza de verdad que aparece fugaz en la letra, entre las múltiples lenguas. Se trata de una reparación de lo no dicho, de lo indecible, de lo por decir en la lengua, que es una manera de llevar a cabo un acto de justicia en la lengua. Lo anterior nos remite a un concepto retomado del mesianismo judío, a saber, el de *redención (Erlösung)*, que Benjamin entiende como reparación de una armonía perdida, que en *La tarea del traductor* es el lenguaje de la verdad y en *Sobre el lenguaje* es el

²⁵ *La tarea del traductor*, p.139.

lenguaje adánico.²⁶ Lo que se repara es lo no dicho y lo por decir, lo indecible y lo intraducible, aún cuando nunca logremos dar con las palabras justas ni definitivas, la tarea de juntar los fragmentos, de agruparlos, no para restaurar una totalidad, sino para que, a partir de las tensiones generadas entre los fragmentos y las múltiples lenguas, emerja una fuerza de verdad histórica. Esta es la tarea imprescindible de la *crítica*²⁷ como práctica de la filosofía. Para realizar tal tarea, echa mano de la técnica del montaje que retoma del cine²⁸ para construir *imágenes dialécticas* y *constelaciones* a partir de estos fragmentos, y de la *mónada* como figura de pensamiento. De estas agrupaciones emergería una fuerza de verdad como promesa siempre abierta de *redención*.

²⁶ Este concepto es refuncionalizado por Benjamin en sus *Tesis* para hablar de la acción revolucionaria que repara la justicia y la felicidad incumplidas de los oprimidos del pasado. La acción revolucionaria se hace por las generaciones del pasado, no por las venideras; es una intervención de los seres humanos en un *aquí y ahora* irrepetibles en el cual llevan a cabo esas exigencias de justicia que los oprimidos del pasado les dirigen. En el contexto de la *crítica* como práctica de la filosofía, la función textual de la misma consistiría en escribir la historia a partir de la *mónada* como figura de pensamiento, construyendo *imágenes dialécticas* (entendidas no sólo como conceptos sino como imágenes históricas) tomadas como fragmentos (del pasado en el presente) que pueden ser agrupadas para construir una *constelación*. De las tensiones generadas entre los fragmentos agrupados emerge la promesa de un porvenir más justo para el mundo humano como fuerza de verdad histórica. Esta experiencia cognoscitiva modifica la experiencia y la subjetividad.

²⁷ La *crítica* es dialéctica. Benjamin, la entiende como *dialéctica en reposo*, ya que la dialéctica debe permanecer detenida, mantener las tensiones generadas entre los fragmentos heterogéneos sin privilegiar a ninguno (sin establecer una jerarquización) y sin un tercer momento que llegue a solucionarlas armoniosamente. Se trata, para él, de una dialéctica sin síntesis, lo cual constituye una *crítica* de la dialéctica hegeliana, así como una refuncionalización de la *dialéctica*. Además, la dialéctica detenida no explicitaría los momentos contradictorios entre los polos puestos en tensión, no los desarrollaría temáticamente. La tarea de reconstruir esos momentos contradictorios sería del lector, lo cual pone énfasis en el carácter abierto de la lectura. Además, en Benjamin la dialéctica recupera la singularidad de la experiencia y continúa la división entre los polos positivo y negativo de manera sucesiva.

²⁸ Para Benjamin, la técnica del montaje se identifica con la “segunda técnica” que ve cargada de un potencial revolucionario, pues al ofrecer una imagen múltiple que da lugar al *shock*, imposibilita que el espectador pueda organizar su recepción de esta imagen que se impacta en su sensibilidad como un proyectil, alterando la estructura de su sensibilidad, exigiéndole una modificación de la misma para que pueda resolver las nuevas tareas que esta técnica y la presentación múltiple de la imagen a la que da lugar, le exigen.

Lo anterior nos remite al tema místico de la Caída. Benjamin lleva a cabo una lectura del Génesis²⁹ que interpreta la Caída a la luz del relato de la Torre de Babel.³⁰ Según el relato bíblico, dios “prescribe” a Adán y Eva que pueden comer de todos los frutos del Paraíso excepto los del árbol del conocimiento del bien y del mal. Los frutos del árbol del conocimiento debían proporcionar el conocimiento de lo que es bueno y de lo que es malo.

²⁹ Cabe aclarar, que Benjamin no lleva a cabo esta lectura de los textos bíblicos mencionados porque considere a la Biblia como una autoridad incuestionable, sino porque en estos textos el lenguaje es asumido como *médium*, no como instrumento, y le permite llevar a cabo una *crítica* de la concepción burguesa del lenguaje. Según la primera versión del Génesis, Dios creó todas las cosas (animadas e inanimadas), en el lenguaje: “Dijo Dios: ‘Haya luz’, y hubo luz.” [Gen: 1; 3], incluyendo al hombre y a la mujer: “Y dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó” [Gen: 1, 26-27]. En la segunda versión del relato bíblico, el hombre fue hecho de tierra, y de Eva que fue hecha a partir de una costilla de Adán: “Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.” [Gen: 2, 7] y, tras conferirle la tarea de dar nombre al resto de la creación hecha en la palabra divina, indica más adelante: “Entonces Yahveh Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahveh Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre.” [Gen: 2, 21-22]. En ambos casos, el hombre es puesto por encima de la naturaleza, con la consiguiente jerarquización que esto implica. Benjamin repara en ambos relatos, descontextualizándolos para hacer una lectura profana de los mismos, elaborar una *crítica* a la concepción instrumental del lenguaje y proponer una *refuncionalización* de dicho concepto. Pone énfasis en la segunda versión, respecto al *don* de la lengua, concedido por Dios únicamente a los seres humanos, mientras la naturaleza permanece muda. Adán y Eva traducen, nombran y conocen las cosas en el lenguaje: reciben el lenguaje mudo y material de las cosas que es un residuo de la palabra divina que las ha creado y lo traducen a su lenguaje, la lengua. Este es un ejemplo de cómo Benjamin echa mano de varias tradiciones, en este caso de la judía para refuncionalizar conceptos, en este caso, el de lenguaje.

³⁰ Este relato ofrece una imagen de una misma lengua e idénticas palabras para todos los seres humanos. Se relata que estos, una vez establecidos en Senaar, decidieron fabricar ladrillos y con ellos una ciudad y “una torre con la cúspide en los cielos” [Gen: 11, 4] para hacerse famosos por si alguna vez llegaban a dispersarse. Dios, al ver la ciudad y la torre, decide confundir su lengua: “Ea, pues, bajemos, y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su prójimo” [Gen: 11,7]. Esta confusión da lugar a la pluralidad de las lenguas y a la imposibilidad de la traducción de una a otra, de las palabras en que cada una se expresa. Los seres humanos no entienden otra lengua que no sea la propia, dejan de edificar la ciudad y se dispersan. En este relato, la preocupación por no ser nombrados, por ser olvidados en caso de dispersarse, los lleva a provocar el cumplimiento de aquello que querían evitar. Así, “Babel”, según la Biblia, proviene del hebreo *bll*, “mezclar”, (o *blbl* o *bbl*), que puede entenderse como embrollar, confundir, enredar. Silvana Rabinovich repara en las falsas etimologías que la Biblia suele atribuir en sus relatos, recordando que, ya que el hebreo es una lengua consonántica y las raíces bíblicas constan de tres letras, *bbl*, que es la raíz que pertenecería a “Babel”, es inexistente. Indica que es más convincente ubicar la procedencia de “Babel” en el acadio *Bab Ilu*, que se entiende como “puerta del cielo”, lo cual desplazaría el sentido que se le ha dado al relato bíblico, que hace recaer el peso de la narración en el castigo divino. *Cfr.* Rabinovich, Silvana, “En torno a *lo inolvidable*: Walter Benjamin en la puerta del cielo”, en Arroyo, Israel y Paulino Arellanes (coord.), *Walter Benjamin. Pensamiento político y filosófico*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Montiel de Soriano Editores, 2010, pp.11-19.

Mas el conocimiento de lo bueno y de lo malo carece de nombre: es innombrable y permanece innombrado; es un conocimiento fuera del nombre y del lenguaje que fluye en toda la creación. El conocimiento que ofrece es también exterior: el ser humano conocía las cosas en el lenguaje, de manera que el conocimiento que pretende encontrar al interrogar al árbol es innecesario, superfluo, mero parloteo que intenta conocerlas de manera exterior, es decir, sin atender ya a su lenguaje mudo y material. Al no atenderlo, se pierde lo singular del mismo y da lugar a la abstracción. Tras la Caída, el ser humano no podrá encontrar la palabra justa para nombrarlas. Deja de hacerles justicia y las “sobrenombra”, es decir, realiza una tarea excesiva al darles un nombre que se propasa, que pasa delante del que les haría justicia y las redimiría, tal como el apodo: nombre calificativo (que la juzga) o añadido (exceso) para distinguirla; tal como la abstracción que habla en nombre del nombre perdiendo lo singular, tal como el signo que pretende señalarla y distinguirla de manera unilateral y arbitraria. Es una tarea excesiva también por los múltiples signos con que se pretende distinguirlas en las diferentes lenguas. Este cambio no es meramente cuantitativo, pues no refiere únicamente a la multiplicidad de signos o de lenguas, sino cualitativo, pues ha perdido lo singular del lenguaje de las cosas, de la traducción y de las diferentes lenguas y, con ello, lo singular de la experiencia, es decir, su *aquí* y *ahora* irrepetibles, sus similitudes y diferencias. Al interrogar al árbol del conocimiento (que es un exterior en el interior del lenguaje), Adán y Eva se sitúan fuera del lenguaje que fluye por toda la creación al dejar de atender al lenguaje de las cosas. El ser humano no se reconoce como naturaleza y se sitúa a sí mismo fuera de ella, como sujeto, y la toma, junto con el lenguaje y los demás seres humanos, como objetos que tiene frente a sí, que le pertenecen y que están a su disposición, es decir, como instrumentos sometidos a su arbitrariedad. La Caída, siguiendo a Benjamin, coincide con la génesis de la figura de pensamiento sujeto-objeto, de la concepción instrumental del lenguaje y de la naturaleza, de la cultura burguesa y de la modernidad. Respecto a esta última, Irving Wöhlfarth agrega: “La Caída [...] es ya el ‘*shock*’, la máquina infernal de la modernidad; y la modernidad es la caída libre de la historia”³¹. Es *shock* porque sacude la pretendida estabilidad de lo cotidiano en el Paraíso, del lenguaje adánico. Este *shock* abre la posibilidad de la *crítica* de un sistema cerrado que

³¹ Wöhlfarth, Irving, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, p. 161.

se basta a sí mismo, pero a la vez, da paso a lo que Wöhlfarth llama “la caída libre de la historia”.³² Esta última cae en el abismo y en la abstracción al ser escrita a partir de la causalidad y de la idea de progreso, como si hubiera una ley inmanente en la misma que condujera a la humanidad en su conjunto a un progreso continuo y constante hacia mejor. Esta manera de entender la historia no permite pensar en las experiencias concretas que dan cuenta no de un progreso, sino de una injusticia, es decir, de la interrupción de la felicidad de los oprimidos del pasado, de manera que permanece abstracta, unilateral y arbitraria como el signo. La caída libre de la historia es la caída de esta en el historicismo.³³ Cuando el ser humano se coloca a sí mismo como sujeto, cae, y el sujeto se revela como abismo. Como señala Wohlfarth, todos los sentidos que podamos entender en este término, apuntan a la carencia de fundamento. A este respecto, Wohlfarth agrega que el sujeto se revela

[...] en toda su potencia arbitraria, como la impotencia misma. No es más que ‘vanidad’. Lo que otros llamarían la ‘emancipación del individuo’ o el ‘advenimiento de la burguesía’, Benjamin, por su parte, lo remite tranquilamente a la Caída.³⁴

³² Este es un ejemplo de cómo, tras la experiencia de *shock*, que permite la desestabilización y la distancia que toda *crítica* implica, no garantiza que los seres humanos asuman su fuerza, aunque débil, para llevar a cabo un acto revolucionario como interrupción del curso veloz de la historia bajo su concepción lineal y puesta en marcha a partir de la idea de progreso, que arrasa con todo aquello que no mantenga su acelerado paso.

³³ Benjamin critica al *historicismo* en sus *Tesis*, ya que este entiende la historia desde la causalidad y la idea de progreso, desde la linealidad y la cronología: Establece que un hecho es una causa sólo por ser anterior a otro, que será entendido como un efecto, y así sucesivamente. Este proceder es aditivo, y le permite al historicismo erigir una “imagen ‘eterna’” [*Tesis*, Tesis XVII, p. 29.] del pasado que únicamente puede contemplarse, es decir, como si el pasado fuese inmutable y estuviese cerrado al presente sólo porque ha quedado atrás. Esta manera de entender la relación que se tiene con el pasado, como si nada tuviese que decir al presente y a lo porvenir, impide que la experiencia individual se vincule con la colectiva, así como toda posibilidad de actualización del pasado.

³⁴ Wohlfarth, Irving, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, p.160.

La modernidad apuesta por la emancipación del individuo a partir del uso público y crítico de la razón, sólo que emancipación es un concepto elaborado a partir de la figura paradigmática sujeto-objeto y de la idea de progreso. La emancipación así entendida es autoritaria y arbitraria y por tanto, dogmática. La Torre de Babel, “rascacielos en ruinas” como le llama Wohlfarth, es una imagen de la modernidad. Tanto en el relato bíblico, como en el que la modernidad hace de sí, se trata de una ironía: se cumple lo que se quería evitar, la dispersión y el autoritarismo: los seres humanos, dirá Kant, se encuentran sujetos a las prescripciones de una autoridad, las cuales no deben criticarse, sino obedecerse, adoptando un comportamiento pasivo, acatándolas sin posibilidad de argumentar sobre la pertinencia o utilidad de las mismas, permaneciendo así en calidad de funcionarios. La dinámica de la sociedad burguesa, que Benjamin hace coincidir con la Caída, implica un retiro de la subjetividad al ámbito privado, es decir, al uso privado de la razón, incapaz de vincular su experiencia individual con la colectiva, eliminando la dimensión histórica-política-social de la experiencia. Así, los individuos se encuentran dispersos, reunidos únicamente por la casualidad, cuando sus intereses privados coinciden.

El tema místico de la Caída también presenta su propia ironía: Al interrogar al árbol, Adán y Eva excitan la justicia, en los sentidos de provocarla, despertarla y citarla afuera. La provocan, es decir, la irritan y la incitan a que ejecute su ley; si pueden despertarla es porque esta ley siempre ha estado ahí esperando que la interroguen, que interrumpen su sueño para hacerse cumplir. Esta ley indica que el juicio divino ha de ser aplicado sobre aquél que interroga, de manera que, esta ley, para ser cumplida, debe ser transgredida (recordemos que comer sus frutos estaba prohibido). Finalmente, al citarla fuera, se ven obligados a comparecer ante ella, es decir, fuera del Paraíso, fuera del lenguaje adánico, del conocimiento de las cosas en el nombre. Benjamin expresa esta ironía de la siguiente manera: “El árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para aclarar sobre lo bueno y lo malo, ya que eso podría habérselo ofrecido Dios, sino como indicación de la

sentencia aplicable al interrogador”.³⁵ La Caída coincide, a su vez, con la génesis del derecho, que es también parloteo: hablará mucho sin llegar a realizar la justicia. El juicio es la palabra sentenciadora que espera ser excitada para castigar a quien ha violado la ley que prohibía interrogar al árbol del conocimiento del bien y del mal, es decir, de haber buscado un conocimiento de las cosas fuera del nombre, de haberse situado como sujeto y suponerse como desprovisto de lengua, como si esta yaciera ante él y estuviera a su disposición. La palabra que sentencia es severa, exacta y rígida en la aplicación de la condena. Para el juicio moral, el conocimiento del bien y del mal es inmediato. Mas esta inmediatez, a diferencia de la del nombre, no reposa feliz³⁶ en sí misma, pues es una inmediatez que parte

³⁵ Benjamin, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991, p.72. En la traducción de Roberto J. Vernengo, la sentencia cae “sobre la interrogación”, no sobre el interrogador, lo cual no es lo mismo. El que la sentencia recaiga sobre el interrogador, no es lo mismo a que caiga sobre la interrogación. Cada traducción permite entender la aplicación de la justicia de diferente manera, pero estos dos sentidos se complementan ya que quien es expulsado (en sentido estricto, se expulsa a sí mismo), es el ser humano al situarse como sujeto frente al lenguaje y la naturaleza, y la sentencia cae también sobre el lenguaje al ser reducido a mero signo arbitrario, a juicio y a abstracción. Esta reducción, a su vez, reduplica la condena sobre el ser humano por cuanto éste, que no es anterior ni exterior a la lengua, sigue pensándose como si lo fuese, olvidando que la experiencia se hace en la lengua, no mediante ella, imposibilitando la apertura de la subjetividad a la historicidad. Cfr. Benjamin, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, trad. de Roberto J. Vernengo, Caracas, Monte Ávila, s.f., p. 151.

³⁶ La imagen de felicidad en Benjamin es formulada en sus *Tesis*. En la tesis II leemos: “[...] la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado. Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay entre el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. [...] ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces en las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer?”, en *Tesis*, p.36. De la cita anterior es importante destacar que la imagen que Benjamin nos ofrece no es la de una felicidad plena, sino rota, pues ha sido interrumpida en algún momento de la historia (o tal vez, análoga a la vasija, esta felicidad nunca fue plena). La imagen de felicidad no se hace situando la posibilidad de la justicia para las generaciones venideras (es decir, dirigiéndose hacia el futuro, como hace el historicismo), sino volteando la mirada hacia el pasado para reparar la felicidad rota, inconclusa, interrumpida y así hacerle justicia. La *crítica* lleva a cabo esta reparación en el lenguaje, y lo que se repara es lo no dicho, lo por decir, lo indecible en la lengua, no tanto para tematizarlo sino para hacerle justicia al recuperar su singularidad y no sólo juzgarlo a partir de la abstracción. La *redención* del pasado no pronunciado (tal como la historia de los oprimidos, excluida de la narración oficial), no consistiría únicamente en escribir sobre él para hacerlo público. También radica en reparar en la manera en que es escrita la historia, es decir, en el *Art*

de un conocimiento exterior y la palabra sentencia desde afuera. Esta última sustituye a la escucha. La abstracción, que ha perdido lo singular, hunde sus raíces en esta palabra sentenciadora que cancela la experiencia de la escucha y la aplicación de la justicia es unilateral y arbitraria. Entendida desde el derecho, al igual que la abstracción, pierde lo singular. La reducción del lenguaje al signo, a la abstracción y al juicio, se suma a la pluralidad de las lenguas y a la confusión de los signos, de las lenguas y de las cosas.

Líneas arriba se dijo que el árbol del conocimiento del bien y del mal era un exterior en el interior. Este árbol ha estado en el Paraíso desde su creación, de manera que el exterior siempre ha estado adentro. Tanto en la imagen de la vasija como en la del lenguaje adánico, se fragmenta y desvanece la imagen de totalidad y completitud que parecía ofrecer: si el conocimiento exterior, el signo, la abstracción y el juicio están como posibilidades en el lenguaje, lo que se critica es su reducción a estas. Esta reducción no es precisamente una consecuencia de la Caída del lenguaje de su estado paradisiaco, pero tampoco su causa. La imagen del Paraíso y la Caída no son entendidas por Benjamin a partir de la causalidad. Lo que hay es una serie de desplazamientos del sentido en el texto de Benjamin que hace explícitas las aporías que ya resuenan en el Génesis. El texto de Benjamin permite pensar que la Caída coincide con esta reducción, pues al situarse el ser humano como sujeto (dando lugar a la figura de pensamiento sujeto-objeto), concibe al lenguaje como un instrumento. Permite pensar que la Caída es contemporánea del Paraíso, pues la posibilidad de la reducción de la lengua al signo, al juicio y a la abstracción estuvo siempre ahí, aguardando para ser efectuada. Sin embargo, el olvido de la reducción del lenguaje al signo, a la abstracción y al juicio, da lugar a la reduplicación de esta reducción.

La *redención* consistiría no en restaurar el estado paradisiaco del lenguaje tal y como fue. Sería esta una tarea imposible ya que este lenguaje no está —nunca estuvo— al alcance de

des Meinens en el cual se juega el *das Gemeinte*. Benjamin se rehúsa a que la historia sea hecha en el lenguaje a partir de la figura paradigmática sujeto-objeto, y propone la *mónada*.

los seres humanos; además tal tarea conduciría a la elaboración de un sistema cerrado que desembocaría en una práctica *dogmática* de la filosofía. Además de lo antedicho, desde el tema místico de la Caída, la *refuncionalización* es entendida como un ejercicio de rememoración de la Caída, es decir, de la génesis de la figura sujeto-objeto que implica la reducción del lenguaje al signo, así como que esta ha dado lugar a la abstracción, a la pérdida de lo singular, y a la justicia entendida desde el derecho, que juzga lo singular desde criterios externos. La concepción instrumental del lenguaje, con su olvido de la Caída, no hace más que legitimar esta reducción y, con ello, propiciar y mantener el empobrecimiento de la lengua y de la experiencia.

III

Experiencia y lengua

En este capítulo se abordará la relación entre la experiencia y la lengua. En las páginas precedentes se indicó que la *crítica* de la experiencia es, a su vez, una experiencia singular de la *crítica* que por su propio carácter singular altera y afecta¹ la estructura y el ejercicio de la subjetividad. Esta última es afectada por la lengua, no puede haber un sujeto que se sitúe afuera ni antes de ella, como si el individuo, al nacer, no estuviese inmerso en una lengua que tiene una historicidad y una materialidad singulares lógicas y cronológicamente anteriores a la apropiación por una subjetividad, que funcionan como formas de afectación de la misma. La subjetividad mantendrá siempre una relación de vaivén, fluida, compleja,

¹ La experiencia de la *crítica* es acontecimiento: no es calculable y está siempre a expensas del azar, además de ser único e irrepetible. En *Sobre el lenguaje* Benjamin habla de lo espiritual en la lengua y entiende por espíritu una fuerza de afectar y ser afectado, así como lo que afecta, la fuerza de la lengua que altera y afecta la subjetividad. Esta es afectada y alterada desde el azar; pertenece al cuerpo en el sentido spinozano: un cuerpo es una mezcla de movimiento y reposo que ocurre a partir de los cambios que afectan y alteran todas sus partes, por tanto, su estructura no está dada de antemano, no es una esencia inmutable, estática ni acabada. La afección de la subjetividad sucede como la *affectio* en Spinoza: en cuanto cuerpo, la subjetividad se mezcla con la lengua, y como todo mezclar implica juntar, unir e incorporar en su apropiación de la lengua; y también, perturbación, modificación, desordenamiento y reordenamiento, en cuanto la lengua altera la manera en que la subjetividad se ejerce y se ejercita como tal, así como la ordenación y la disposición de las partes que conforman su estructura. La *affectio* se da, empleando el término de Spinoza, como *occursus*, es decir, como un encuentro, una afluencia que implica contacto y resistencia de los cuerpos que se mezclan: ocurre como el llamado a actuar de un cuerpo sobre otro que va a acoger el trazo del primero, como un ir y venir que pone énfasis en el trazar y en el trazo de la lengua sobre la subjetividad. El carácter azaroso de la *affectio* y del *occursus* indica que no se puede predecir con exactitud cómo y cuándo será el encuentro, ni calcular los movimientos de la afluencia, ni determinar los efectos que la fuerza de la lengua en la experiencia de la *crítica* hará en la subjetividad. No puede haber un control del acontecimiento ni de la experiencia, por más que la subjetividad busque apropiarse de la lengua. De lo anterior se desprende que no hay que pensar la subjetividad como una interioridad cuya esencia sería inmutable y que puede sacarse a la luz mediante la lengua en un momento posterior a su descubrimiento. No hay *cogito* como en Descartes que reduzca la subjetividad a la interioridad y al pensar; aunque entienda a este en sentido amplio y como acción, el filósofo francés no repara en que el pensar ocurre siempre en la lengua, de manera que su relación con esta, no se da en términos de instrumentalidad, sino siempre como experiencia y como acontecimiento; sólo es posible como acción, en la práctica de la lectura, y como afección y alteración incalculables de la estructura y del ejercicio de la subjetividad. Cfr. Deleuze, Gilles, *Curso de Spinoza*, traducción de Ernesto Hernández B., versión electrónica: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3> , 5 de octubre de 2011.

con la lengua. En el momento de la escritura, la subjetividad se apropia de la lengua pero no para siempre, pues la lengua es histórica y siempre será distinta; habría que explicar en cada ocasión y por eso siempre sucede como experiencia singular. Lo anterior no quiere decir que no haya una subjetividad que escribe, lee y comenta un texto, sino que el ser humano no se entiende como sujeto, es decir, como si la lengua fuese un instrumento inocuo que tiene frente a sí y a su disposición, o como si sus experiencias le vinieran del exterior. Además, la experiencia de la *crítica* se hace en la lengua e introduce a esta última en el ámbito de lo público como un texto para ser leído, comentado o discutido. Así, la experiencia de la *crítica*, se hace en la lengua, en lo público con los otros, se da como un intercambio y nos remite a la dimensión histórica-política-social.²

Por el contrario, la experiencia entendida como algo que el sujeto posee y después comunica mediante la lengua dirigiéndose a un interlocutor, es entender la relación entre la experiencia y la lengua a partir del esquema emisor-mensaje-receptor, propio de la concepción instrumental del lenguaje, que Benjamin llamará concepción burguesa, elaborada a partir de la figura de pensamiento sujeto-objeto. La experiencia se entiende como un material que es posible reducir a contenido objetivo, es decir, a información que se puede comunicar a otro sujeto mediante la lengua. Al reducir la experiencia a mera información y contenido objetivo, se la toma por un objeto que puede pertenecer al sujeto, y por tanto, este podría medirla y manipularla. Lo anterior parece conferir una aureola de autoridad al sujeto, como si este tuviese acceso mediante el acto de experiencia, y ahí, ocupando el lugar de incuestionabilidad [autoritarismo]³ desde una interioridad —

² Actualmente contamos con medios electrónicos que, a diferencia de Kant, permiten el uso público de la razón, pero este no se ejerce ni se publica de manera impresa, sin embargo, permiten introducir al lenguaje en el ámbito de lo público y abren la posibilidad del intercambio de lecturas, comentarios y discusiones. Esta tecnología puede, a su vez, emplearse con fines autoritarios, como la censura, de manera que la posibilidad de este ejercicio de la libertad (que no se reduce a lo ético) no está garantizada.

³ Toda autoridad implica vigencia y legitimidad de alguien para transmitir una experiencia a los demás. Sin embargo, en el sentido aquí empleado, se pone énfasis en que todo autoritarismo implica siempre violencia sólo en su aspecto destructor. Se diferencia de la violencia redentora en Benjamin que necesita de un momento destructivo para poder construir, a partir de los fragmentos, una lectura del Mundo en la que la justicia pueda ser no sólo tematizada sino pensada y llevada a cabo, no de una vez y para siempre, sino como

supuestamente desprovista de historicidad y de lengua, y desvinculada de lo colectivo—, al mundo. El paradigma sujeto-objeto, a partir del cual está construida la relación entre la experiencia y la lengua, al privilegiar al sujeto como la parte activa e interioridad en detrimento del objeto como la parte pasiva y exterior, da lugar a una pretensión de autoritarismo (recordemos que la objeción de Benjamin es política) además de una práctica *dogmática* de la filosofía, que resulta esquematizante de toda sistematicidad.⁴

La manera anterior de entender la relación entre la experiencia y la lengua es justo la que debe ponerse en cuestión, la que hay que interrogar —no desde las condiciones de posibilidad de la experiencia que implican pretensiones de generalidad y universalidad, sino desde su realización como acontecimiento—, pues está construida teóricamente a partir de la reducción empirista del concepto de experiencia y de su influencia sobre la concepción instrumental del lenguaje y de la reducción de la primera al ámbito privado, propio de la subjetividad moderna; reducción que plantea lo privado y lo público como mutuamente excluyentes, y permite al individuo permanecer excluido de lo colectivo. La experiencia y la lengua, así entendidos, son propios de una idea mecanicista del Mundo, y la relación entre ambos conceptos es también entendida de manera mecánica, a partir de la causalidad y la deducción. En *SPFF*, Benjamin indica que la práctica *crítica* de la filosofía para abrir el futuro tiene una tarea doble: por un lado, la refuncionalización de la lengua comprometida con la realización de la justicia, por otro, la de actualizar la lectura que hacemos del Mundo: “[...] la tarea doble de crear un nuevo concepto de conocimiento y una nueva representación del mundo, partiendo de la filosofía, se transformará en una sola.”⁵ Es decir,

interrupción de la injusticia en un instante irreplicable en un acto revolucionario, incluida la experiencia de la *crítica*. Cfr. Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 2001, pp. 23-45.

⁴ “[...] la concepción que, frente a todas las tentativas, Kant nunca consiguió superar definitivamente, [es la] del conocimiento como una relación entre ciertos sujetos y objetos, o entre un cierto sujeto y un objeto”, en *SPFF*, p.10.

⁵ *SPFF*, p.10. Por “nuevo”, no se entiende la creación de términos sólo por el afán de que sean los últimos que se han hecho hasta ahora, o unos que nunca hayan existido, sino la refuncionalización de los mismos —la cual consiste en reparar en su historicidad y su materialidad, así como en desestabilizar su sentido y usos

aplicar una manera singular de lectura *crítica*.⁶ Se trata de una tarea doble porque tanto la *refuncionalización* como la lectura se hacen en la lengua (pues la subjetividad siempre está

habituales— en pos de la *redención*, es decir, de la posibilidad de modificar la subjetividad y la experiencia modernas en la lengua. También es importante señalar que en este texto Benjamin aún emplea el vocabulario de Kant y mantiene el uso de “representación” que presenta sus problemas, ya que esta implica la figura paradigmática sujeto-objeto: se la entiende como imagen o cuadro elaborado por el sujeto sobre el objeto que quiere conocer, y plantea una reducción del lenguaje al signo, por cuanto entiende a este como una relación entre palabras que designan cosas, que las representan. Cuando elabora *SPFF*, aunque indique que el paradigma sujeto-objeto debe ser puesta en cuestión, no repara en que “representación” parte de esta figura, ni en que toda escritura que parta de ella reduplica la dicotomía y la jerarquización que esta implica y cristaliza como sistema, por cuanto refiere todas las representaciones al sujeto como fundamento. Recordemos también que en este texto, Benjamin aún considera la posibilidad de elaborar una filosofía sistemática, pretensión que tampoco repara en que el sistema se elabora a partir de la figura paradigmática que quiere poner en cuestión. “Idea” también presenta sus problemas. Para Kant, las ideas son aquello en lo que la razón no puede evitar pensar, por más que no pueda tener una experiencia de ellas (es decir, reduce la experiencia a su concepción empirista y mecanicista, y la limita a una estructura asumida como trascendental —abstracta, universal e inmutable— de las condiciones de posibilidad del sujeto). Para Kant, las ideas de la razón son tres: Hombre, Dios y Mundo, y hay que actualizarlas constantemente. Benjamin retoma de Kant la exigencia de una actualización constante de las ideas, pero estas ya no pertenecen a una razón, esto es, a un sujeto, sino que son de carácter lingüístico, agrupaciones de heterogeneidades en la lengua y, además, son anacrónicas. Este último es un ejemplo de *refuncionalización* de la lengua por parte de Benjamin que permite poner en cuestión la figura paradigmática sujeto-objeto.

⁶ Lo singular en Benjamin es entendido principalmente como un *aquí y ahora* irrepitible. Conserva de Kant el aspecto espacio-temporal de la experiencia, pero no lo entiende como condiciones de posibilidad, que serían propias de una estructura trascendental de la sensibilidad del sujeto, ni reduce la experiencia a su concepción empírica, sino que la entiende como un instante cualitativamente único que entra en conjunción con un *aquí*, un *cuándo* y un *dónde* que, como coordenadas, se entrecruzan en un punto en el cual se realiza la experiencia de la *crítica*. Este punto es único no sólo cuantitativa sino cualitativamente y se opone a lo universal en ambos aspectos: no abarca todas las cosas en una abstracción que pierde la especificidad de un “estado” (modo de ser) de las cosas en un momento y lugar determinados, sino que procede de manera minuciosa reparando en los detalles, las diferencias y los matices, por mínimos que parezcan, de sus relaciones, su disposición, sus cualidades, etc. A diferencia de las condiciones de posibilidad kantianas que se presentan como una forma, un recipiente, que puede ser llenado con “material” empírico siempre y cuando este se adapte a aquellas, las singularidades son puntos de condensación de lo cuantitativo y lo cualitativo de y en un *aquí y ahora* que no se repite nunca. Así entendida la singularidad, es neutra con respecto a las distinciones entre lo individual y lo colectivo, y lo privado y lo público. (Recordemos la exigencia de neutralidad que Benjamin indica en *SPFF* con respecto a la estructura dicotómica y jerarquizante del paradigma sujeto-objeto debido a los efectos dogmáticos, es pues, una exigencia política). La singularidad no pertenece exclusivamente al primer polo de las distinciones antedichas, ya que no radica en su reducción a una entidad, a un individuo, sino justamente en el punto en el que se encuentran (*occursus*) lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, esto es, en el entre donde tiene lugar la experiencia. No está basada exclusivamente en que sea una subjetividad quien realice la lectura; por más que este aspecto también forme parte del carácter singular de la experiencia de la *crítica*. Habría que tomar en cuenta, además de lo anterior, el contexto en que es realizada, por ejemplo, el estado y las posibilidades de la lengua en que se encuentra inmersa esa subjetividad en el acto de lectura, o la idea de Mundo imperante en su situación histórica de la cual no necesariamente se logra escapar —como

en ella); y también porque al llevar a cabo una *refuncionalización* del concepto de conocimiento, la experiencia dejaría de entenderse como el material a partir del cual se elabora o comprueba aquél, es decir, ya no se le pondría en el origen dado de la explicación ni se la tomaría como evidencia, sino justo como aquello que necesita ser articulado en la lengua para ser, propiamente, una experiencia.⁷ A su vez, implicaría que la *refuncionalización* no se llevaría a cabo a partir de la figura paradigmática sujeto-objeto, sobre la que se ha elaborado la idea de Mundo en la modernidad, que tanto para Benjamin como para Adorno, es la propia del pensamiento burgués. El Mundo es, según la lectura de Benjamin sobre Kant, una idea de la razón que debe actualizarse continuamente. Esta actualización se hace en la lengua, por escrito, con lo cual introduce (pone en uso, en acto) a la lengua en lo público, y se realiza en el ámbito de la libertad, que para Benjamin, no se reduce a lo ético, sino que implica lo histórico-político-social. En *Actualidad de la filosofía*,

ocurrió a Kant con su concepto empobrecido de experiencia, y la cual Nietzsche procuró desestabilizar con su peculiar manera de entender la crítica, como algo intempestivo que va contra el tiempo presente, contra la concepción oficial del Mundo en el momento de realizarla—. A diferencia del empirismo, la singularidad no se reduce al presente, ni a la presencia, y tampoco hay que entenderla como mera temporalidad que discurre en instantes consecutivos. En la medida en que toda lectura se hace desde el presente, y es de un texto escrito en un *aquí y ahora* anterior a ella, implica una relación anacrónica con el pasado. La experiencia de la *crítica* es singular y, a su vez, condensa y agrupa singularidades: se da ella misma en una determinada coordinada espacio-temporal, confronta de manera directa, desde el presente en que se realiza la lectura, las singularidades que acompañan al texto, es decir, su contexto: la lengua en que ha sido escrito, el estado en que esta se encontraba en el momento de su cristalización, la serie de lecturas que se han hecho del mismo, que también forman parte de su historia, sus procesos de transmisión, etc.; y fija puntos de encuentro (que implican descontextualización, el momento destructivo de la *crítica*, así como agrupación, momento constructivo de la misma), sin perder los matices de lo cualitativo condensado en cada uno de los fragmentos elegidos. Y de cada punto es posible desprender más singularidades, así como reagruparlas, trazar nuevas coordenadas, fijar otros puntos, deslizarlos, redistribuirlos. En cuanto condensación y agrupación de singularidades, la lectura es acontecimiento, y como tal, es incalculable en varios sentidos: la subjetividad no puede controlar de manera total el sentido de su lectura, el rumbo que habrá de tomar: los puntos fijados no permanecen estáticos, el sentido, los sentidos se deslizan de uno a otro, de uno en otro; no es posible determinar cuál será la configuración en la que cristalizará, pues es siempre una obra por venir. También es incalculable porque no se puede determinar de antemano cómo ni en qué medida la experiencia de la *crítica* afectará y alterará la estructura y el ejercicio de la subjetividad, ni el o los posicionamientos que esta adopte en su experiencia de lectura.

⁷ Cabe recordar aquí que la *Erlebniss* “vivencia”, al carecer de articulación *crítica* en la lengua, de la distancia que todo *shock* produce respecto al uso habitual de las palabras elegidas para articularla, propicia una impermeabilización de la subjetividad contra toda *affectio*, cerrándola a la historicidad y despojándola de toda *memoria*, que es siempre azarosa, y conduce a una repetición automatizada del ejercicio de la subjetividad y al *recuerdo* selectivo que carece de huellas.

Adorno, recupera indicaciones de *ODBA* de Benjamin, para formular la actualización⁸ de la idea de Mundo como interpretación:

No es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de las cuales alza los perfiles de cuestiones que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente [...] una tarea a la que la filosofía ha estado vinculada, porque su chispa luminosa no sabría inflamarse en otra parte que no fuera contra esas duras cuestiones.⁹

La ciencia moderna se guía, indica Adorno, por un afán de investigación que se plantea la pregunta por el conocimiento como susceptible de ser respondida a partir de la obtención de

⁸ Toda actualización implica un poner en acto, así como vigencia. En cuanto puesta en acto, este poner es ya una acción (el acto de la escritura) que consiste en situar, colocar y disponer fragmentos de la historia de la lengua. Lo que es puesto en acto, esto es, en escena en el texto, son los fragmentos, no para que permanezcan estáticos (por más que todo acto de escritura implique su cristalización en un texto), sino para hacerlos operar como índices de lectura y dotarlos de actualidad, es decir, de vigencia. La vigencia de un fragmento no radica en que este sea extraído de lo último que se ha escrito en un sentido cronológico, sino en que pueda emplearse en el tiempo presente (desde el que se realiza el acto de lectura), para que este último pueda reconocerse aludido en aquél, esto es, que permita leer en el pasado el presente y viceversa, sin perder las diferencias y especificidades de cada uno. Hacer vigentes los fragmentos elegidos implica dotarlos de vigor, esto es, de fuerza, de actividad. Se trata de una fuerza de verdad que estalla a partir de la confrontación directa de los fragmentos entre sí y de estos con el presente, generando un campo de fuerzas ya que no suprime los contrastes más sutiles entre las heterogeneidades agrupadas. En cuanto fuerza y explosión no exige que esa verdad sea a su vez fijada y acumulada, sino que mueve a la acción. La actualización se da como comentario y como *crítica*. El comentario se ejecuta como una lectura de singularidades que repara atentamente en los matices más tenues de sus diferencias, sin subsumirlos en la abstracción. La *crítica*, además de lo que se ha venido diciendo a lo largo de la presente tesis, constituye el momento peligroso de toda lectura. Este peligro radica en que los fragmentos sean leídos a partir del cliché, por ejemplo, desde su reducción a las distinciones excluyentes y jerarquizantes que se desprenden de la figura paradigmática sujeto-objeto (como forma y contenido), desde la causalidad, la abstracción o en la mera repetición de lecturas previas, o sin comentario. La importancia de la actualización es política, pues de lo que se trata es de efectuarla para que permita pensar un mundo humano más justo; actualizar el pasado, dotarlo de actualidad así como dotar de historicidad al presente sólo es posible si se hace sin establecer una continuidad entre ellos, dando así lugar a un campo de fuerzas, del cual estalla la fuerza de verdad como ecrasita (para emplear una imagen de Benjamin), como una explosión revolucionaria irrepitable.

⁹ Adorno, Theodor, *Actualidad de la filosofía*, traducción de Antonio Aguilera, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1991, p.89.

obtención de resultados que pueden ser acumulados. La investigación se reduce a la pregunta por el conocimiento de las cosas que supone como “dadas” y busca dar una explicación de las mismas asumiendo que es posible encontrar un sentido que estaría oculto en ellas y que permanecería de manera atemporal e inmutable tras la pregunta. Para poder acceder a este, supone una adecuación entre el sujeto y el objeto, un principio de identidad a partir del cual pretende explicar la relación entre el sujeto y las cosas, el mundo y la lengua; la plantea como si ocurriese entre el pensamiento y un sentido inmanente al mundo al que se le confiere un estatuto ontológico, entre la representación que el sujeto elabora del objeto y este último, y entre la lengua y aquello que la lengua supuestamente designa. La filosofía, señala Adorno, se relaciona con la pregunta de otra manera: la toma como una indicación, como una pista que se consume en el proceso interpretativo pero que puede rastrearse para llevarse a cabo: no puede ser fijada de manera definitiva como tampoco puede serlo la “respuesta”, sino que aparece y huye con velocidad. Tampoco pretende desentrañar un sentido del mundo (ya sea que se entienda como oculto o trascendente); no hay siquiera una intención por buscarlo, exponerlo o justificarlo, como si esto fuese posible y lo único que la filosofía tuviese que hacer fuese desocultarlo, mas no como descubrimiento que abre a lo público, sino como si fuese posible acceder a él a partir de una supuesta adecuación entre dicho sentido, que se asume como exterior, y el pensamiento como interioridad. La interpretación trabaja con fragmentos de la lengua que son singulares, heterogéneos, contradictorios y pueden estar dispersos: “[...] por eso no puede aun así prescindir ni del más mínimo hilo que el tiempo pasado haya devanado, y que quizás complete la trama que podría transformar las cifras en un texto”.¹⁰ Igual que en Benjamin, ningún trozo del pasado de la historia de la lengua se da por cerrado o perdido, por mínimo que sea y se trabaja siempre con fragmentos que, justo por su carácter fragmentario permiten que toda interpretación pueda comenzar siempre de nuevo, así como que esta pueda ser transformada al entrar en conjunción con otro fragmento; pero para Benjamin la actualización no consiste en completar una idea de Mundo, que cerraría la interpretación en el momento en que pudiese alcanzarse su completitud; sino en que, en cuanto lectura, siempre permanezca abierta. Los fragmentos no son tomados como

¹⁰ *Ibíd.*, p.87.

incuestionables, no se emplean a partir de una figura de autoridad (un autor, una ciencia, la idea del Mundo imperante) que los respalde como dignos de ser empleados o como verdad incontrovertible; sino que problematizan el carácter estabilizador que suele conferirse a toda cristalización de la lengua, al confrontarlos con otros, agrupándolos. Esta agrupación se construye como una figura, a partir, dirá Adorno retomando a Benjamin,¹¹ de constelaciones cambiantes. También indica que la interpretación es y no es metódica; no lo es si por método se entiende una serie de pasos previamente establecidos que desembocan en una teoría que confiere a la actualización de la idea de Mundo un carácter sistemático e inalterable, como si el sentido y la verdad de una teoría fuesen algo que pudiese establecerse de una vez y para siempre, tal como pretende la deducción, y ofrecerse como doctrina acabada. Adorno pone en cuestión esta distinción excluyente entre método y teoría al entender la interpretación como un hacer en el cual se juega la actualización de la idea de Mundo. El ejercicio de la interpretación es ya la filosofía puesta en acción, entendida como práctica, como un hacer en el momento de articularla, de escribirla, de hacerla pública, de comentarla y discutirla, y todo esto se hace en la lengua y es experiencia. Para Adorno, el modo en que procede la interpretación, es dialécticamente y pone énfasis en la negación; para él, la interpretación es la *dialéctica negativa* puesta en acción.¹² El que no sea

¹¹ *Ídem*. Este es un ejemplo de una indicación que Adorno retoma de Benjamin para la elaboración de su *dialéctica negativa*: La *constelación*, término que Benjamin toma del vocabulario de la astronomía y de la astrología, agrupa fragmentos heterogéneos, que para Adorno son aquello que queda tras la puesta en cuestión del principio de identidad entre el sujeto y el objeto, a partir de la explicitación de las contradicciones inherentes a los conceptos del vocabulario del pensamiento burgués, y de continuar y acentuarlas hasta llevarlos a su autodestrucción.

¹² La renuncia a la pregunta por el sentido permite poner en cuestión la adecuación entre pensamiento y un sentido inmanente al mundo, que se basa en el principio de identidad supuesto entre el sujeto y el objeto. La *dialéctica negativa*, entendida como proceso interpretativo y no como método, pone énfasis en la negación que, a diferencia de Hegel, no constituye un momento dentro de un proceso mayor que concluiría en una síntesis (*Aufhebung*) armonizadora que suprime, recupera y supera las contradicciones, con lo cual se pondría fin al proceso interpretativo al estabilizarlo en un sistema; sino que dota de movimiento a la interpretación sin necesidad de síntesis. Esta debía llevarse a cabo “desde adentro”, es decir, en la lengua, partiendo del vocabulario empleado en los textos burgueses, exponiendo las contradicciones de las categorías y los conceptos de este pensamiento que parte de la figura paradigmática sujeto-objeto para romper la supuesta identidad entre estos, y profundizar en las contradicciones, siguiendo su lógica inherente, hasta llevar estas categorías y conceptos a la autodestrucción. De los fragmentos restantes tras la destrucción sería posible refuncionalizar el vocabulario del marxismo. Esta manera de entender la dialéctica es formulada por Adorno en 1966 como *dialéctica negativa* en su texto que lleva el mismo nombre, y recupera varios de los conceptos

metódica ni ofrezca un producto definitivo, no implica que carezca de rigor ni que no esté comprometida con la verdad; sólo que ni el rigor ni la verdad se entienden desde la sistematicidad ni la verificabilidad que un principio de identidad entre el sujeto y el objeto, o de la experiencia reducida a evidencia, permitirían garantizar. El rigor de la interpretación radica en la refuncionalización de los conceptos, esto es, en la lengua; y la verdad emerge a partir de las interrelaciones que puedan trazarse a partir de la agrupación de las imágenes históricas (imágenes dialécticas, mónadas, constelaciones en Benjamin), que también se construyen en la lengua. Lo anterior pone en cuestión todo proceder esquematizante y sistematizador para la práctica de la filosofía: El rigor ya no radica en la adecuación de la interpretación a un esquema, que conduciría a una práctica *dogmática* de la filosofía por cuanto se reduciría a un método rígido que operaría de manera automática y al cual debería

e indicaciones de Benjamin de sus textos de la década de los años 20. Por ejemplo, rastrea el principio motriz para la actualización de la idea de Mundo de la dialéctica, así como que esta implica un momento de destrucción y otro de construcción a partir de fragmentos heterogéneos, que el momento negativo no debe desecharse, sino que hay que profundizar en él, así como que la dialéctica debe renunciar a la síntesis. Esta última indicación la encontramos ya en *SPFF*: “[...] además de la síntesis, es posible otra relación entre tesis y antítesis”, p. 14. , la cual constituye uno de los puntos de discusión entre ambos. Para Benjamin, la renuncia a la síntesis consistía en no explicitar ni desarrollar las contradicciones que van de un polo a otro, mantenerlos en tensión y presentarlos como si el movimiento dialéctico permaneciera suspendido (como en una fotografía), esto es, sin explicitar la mediación; confiando al lector la tarea de la reconstrucción de estos momentos contradictorios en su experiencia de lectura. Adorno, para quien la mediación y la explicitación de las contradicciones era imprescindible, le discute su *dialéctica en reposo*. En una carta de 1938 en la que Adorno expone su recepción del *Baudelaire* de Benjamin, leemos: “Si no me equivoco, esta dialéctica se troca en un punto: el de la mediación. Domina por doquier una tendencia a referir los contenidos pragmáticos de Baudelaire directamente a rasgos emparentados de la historia social de su tiempo y, además, especialmente a los de orden económico.”, en Lonitz, Henri (ed.), *Correspondencia (1928-1940) Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, p.271, carta 110. El peligro radicaba, señala Adorno, en caer en la mistificación, es decir, de que los momentos contradictorios pasasen desapercibidos o fuesen entendidos únicamente por una suerte de “iniciados” en los temas y en su manera de entender la dialéctica. Cabe agregar que esta *dialéctica en reposo*, como el propio Benjamin le llama en algunos de sus textos (*Cfr.* Benjamin, Walter, *LP*, p. 464. [N 2 a, 3]), no implica una negación del movimiento dialéctico, pues para Benjamin, la parte negativa que el pensamiento metafísico suele excluir, debe no sólo ser retomada, sino continuarse dividiendo en los polos positivo y negativo con el fin de reparar en los matices más nimios para recuperar su singularidad. El que la dialéctica en Benjamin aparezca suspendida, pone énfasis en el carácter abierto de la lectura, por cuanto la mediación podía trazarse siempre una vez más en cada realización, desplazando los puntos fijados en la *constelación* ofrecida. Para la discusión Benjamin-Adorno, puede revisarse a Susan Buck-Morss, autora que profundiza en la recuperación que Adorno hace en su lectura de Benjamin para la formulación de su *dialéctica negativa* y en las diferencias entre ambos en distintos aspectos, incluyendo el estético. *Cfr.* Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof, México-Madrid-Bogotá, Siglo XXI, 1981.

ajustarse y confiarse el pensamiento, para convertirse en doctrina que se reduciría a un conjunto de contenidos objetivos que podrían comunicarse a otros como si se tratara de mera información incuestionable, impermeabilizándolos contra toda posibilidad de reinterpretación. También pone en cuestión la ontologización de la verdad, de un sentido del mundo o del curso histórico, que la filosofía tendría que desocultar.¹³ Adorno tiene razón cuando indica que, aunque toda actualización de la idea de Mundo no pueda escapar a formulaciones a las que se les puede atribuir un carácter ontológico, no consiste en formular una ontología, ya que esta confiere un *status quo* a la historia, a lo humano y a la idea de Mundo.¹⁴ Junto con Benjamin, hay una preocupación por la historicidad, por la actualización de cualquier trozo de pasado por mínimo que sea, y está comprometida con la *crítica* que introduce lo histórico (ético-político-social) en la actualización que es experiencia. También en que está obligada a comenzar siempre de nuevo, en que se trabaja con fragmentos que se agrupan en una *constelación* y sobre todo, en que la práctica de la filosofía es acción que no parte de la estéril distinción entre método y teoría, pues en el primero se juega la segunda, así como en que la *crítica* no busca conformarse como teoría. Estas indicaciones no son tomadas de manera esquematizante, son apenas puntos dinámicos de apoyo, guías no dogmáticas que pueden seguirse para realizar la *crítica*, y permiten profundizar en lo que Benjamin entiende por lectura del Mundo. En la introducción crítico-epistemológica a *ODBA*, Benjamin parte de la tarea doble de la práctica *crítica* de la filosofía como lectura y ahonda en la relación entre idea y lengua, aunque empleando ya no los conceptos kantianos de textos anteriores, sino los de la teoría de las ideas de Platón, a

¹³ Más adelante problematizaré las discusiones entre Benjamin, Adorno y Heidegger respecto a la actualización de la idea de Mundo, que en Benjamin se entiende como lectura, en Adorno como interpretación y en Heidegger como imagen (en la modernidad) y como pregunta por el Ser.

¹⁴ El propio Adorno reconoce que es posible que en su teoría asuma un concepto de ser humano o un proyecto de existencia que no escapan a formulaciones ontológicas: “No voy a ser yo quien decida si subyace a mi teoría una determinada manera de entender el hombre y la existencia. Pero discuto la necesidad de recurrir a ella. Esa es una exigencia de un comienzo absoluto como sólo puede cumplir el puro pensamiento consigo mismo; una exigencia cartesiana que cree tener que llevar el pensamiento a la forma de sus supuestos conceptuales previos, de sus axiomas.”, en *Actualidad de la filosofía*, p.101. Más que ser contrastadas con el propio pensamiento como si este coincidiese consigo mismo, el contraste es con el mundo, con una forma histórica concreta que es irreductible al pensamiento. Cabe señalar que Adorno conserva la categoría de sujeto, aunque insiste en que este no es trascendental, ni abstracto ni ahistórico, ni idéntico a sí mismo, sino que implica siempre la singularidad histórica de la condición del sujeto en cuestión.

partir de su insólita lectura del *Banquete*, donde las ideas platónicas son como instantáneas de la lengua (imágenes dialécticas), de la historia (entendida como el paso del tiempo, como temporalidad) y de su historicidad (como condición anacrónica y antihistoricista de la historia) que no es lineal, sino que se da como interrupción, *saltos dialécticos* hacia el pasado y hacia el futuro.¹⁵ Las ideas platónicas son, para Benjamin, cristalizaciones de la lengua: “La idea es algo de naturaleza lingüística”,¹⁶ con lo que las ideas se revelan en la lengua, en los conceptos refuncionalizados elegidos, en la materialidad e historicidad de los mismos, en la serie de imágenes, fonemas e imágenes que los acompañan, en su disposición en el texto además de todo lo anterior. En conceptos de Benjamin, la idea de Mundo se revelaría en el *Art des Meinens*, en el cual se juega su *Des Gemeinte*. La lectura del Mundo, en cuanto idea, se *revela* en lo que la lengua nos permite pensar en su propio despliegue. La manera mecanicista de entender la idea de Mundo, no toma en cuenta que esta se hace en la lengua, ni que afecta y altera la subjetividad, tampoco permite dotar a la experiencia de historicidad ni dar cuenta de su carácter colectivo. La tarea doble de la práctica *crítica* de la *filosofía futura* consistiría entonces en refuncionalizar la lengua, es decir, contextualizar para introducir la historicidad que rompe ese contexto mediante un “salto dialéctico”, mostrando la materialidad de los conceptos empleados, y reconstruirlos como imágenes dialécticas; así como en la disposición de las mismas en el texto (que para Benjamin consiste en agruparlas a partir de la *mónada* entendida como figura de pensamiento, en una *constelación*), para actualizar de manera permanente y abrir la lectura siempre una vez más a la idea de Mundo para que la lengua permita pensar la justicia como fuerza de verdad histórica. Es en este sentido que la *refuncionalización* del lenguaje tiene un compromiso

¹⁵ Desde la estética, Benjamin no lleva a cabo una pregunta por el origen, sino desde el presente, y la anacronía y el antihistoricismo operan como máquinas de lectura. En las *Tesis*, Benjamin propone el *salto dialéctico* como la manera de llevar a cabo esta tarea de lectura: entre un trozo determinado del pasado y el nuestro. Este salto se lleva a cabo desde el presente hacia el pasado a partir de la rememoración, pero también del pasado hacia el presente cuando, por medio de la actualización, rompe con la linealidad cronológica del historicismo. Por eso el salto se da entre cristalizaciones de la lengua que, desde una perspectiva cronológica, pueden estar alejados por miles de años.

¹⁶ *ODBA*, p.19.

con la transformación de la realidad, y la idea de un Mundo más justo se revela como una promesa abierta¹⁷ en la lengua.

La fuerza de verdad histórica, al igual que las ideas, es de carácter lingüístico, es obra de la lengua, no en soledad, sino en su uso público; cuando es pública y colectiva se revela en ella.¹⁸ En este punto, quisiera citar una imagen que Benjamin propone en *ODBA* para aclarar

¹⁷ La posibilidad de un mundo humano más justo se revela en la lengua a la manera de una promesa. Jaques Derrida, en “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo” entiende esta promesa como una *estructura mesiánica* que pertenece al lenguaje, ya que en el *aquí y ahora* en que se pronuncian las palabras (que para la práctica crítica de la filosofía se hace por escrito como texto para ser leído, comentado y discutido), se está ya en la promesa: implica un “créeme” que entra en juego en la lengua. Esta promesa de verdad permite introducir en la lengua la idea de justicia y de responsabilidad, que en Benjamin se entienden como la responsabilidad que tenemos con las generaciones pasadas con respecto a su felicidad incumplida: la exigencia de modificar en el presente, como generación, las condiciones objetivas de la experiencia humana. Esta promesa de verdad abre a lo porvenir (es decir, a lo impredecible, a lo incalculable) y, por tanto, remite a la esperanza de su cumplimiento. En Benjamin esta es entendida como una espera en la víspera de la experiencia cognoscitiva en la lengua en la cual es posible la revelación fugaz de una fuerza de verdad como una promesa. Esta espera no es pasiva, sino activa; consiste en una preparación entendida por Benjamin como una organización del pesimismo, de la desconfianza en el cumplimiento de la promesa. La responsabilidad que tenemos con el pasado, con respecto al cumplimiento de la promesa, es infinita, la relación entre las exigencias de justicia del pasado y de nuestra generación está en suspenso: si la responsabilidad no fuera infinita, indica Derrida “no sería capaz de comprometerme en una deuda infinita en relación con cada singularidad.” En Derrida, Jaques, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en *Deconstrucción y pragmatismo*, traducción de M. Mayer, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp.151-169; edición digital de *Derrida en castellano*, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/deconstruccion_pragmatismo.htm, 01 de octubre de 2011. El cumplimiento de una promesa no implica que se resolverán armónicamente, de una vez y para siempre, todas las injusticias del pasado (no hay síntesis); no implica que nunca más habrá injusticia. El cumplimiento de una promesa es por fin la realización, en un *aquí y ahora* singular, irreplicable, de la justicia en un acto revolucionario, incluyendo la práctica crítica de la filosofía. La deuda y la responsabilidad de nuestra generación con las generaciones del pasado son infinitas. La promesa aguarda cristalizada en el texto, en un momento determinado de la historia de la lengua, para ser cumplida. Pero nada garantiza que se cumpla. Nada garantiza incluso que el texto se lea. La perspectiva mesiánica ve en aquello que ha quedado incumplido, la promesa que en otro momento y en otro lugar, habrá de cumplirse. La crítica de la experiencia asume esta responsabilidad infinita, y busca su cumplimiento en la lengua, aún sabiendo que siempre quedará algo por decir, algo no dicho, algo indecible, así como un excedente de sentido que se resisten al querer decir, al cumplimiento de su doble tarea de refuncionalizar la lengua y de actualizar la idea de Mundo, comprometida con la justicia social. *Cfr.* Benjamin, Walter, “Sobre el surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *Iluminaciones I*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1999, pp. 41-63; en adelante *Sobre el surrealismo*.

¹⁸ La *revelación* de una fuerza de verdad en la lengua aparece de manera repentina, a la manera de una *iluminación profana*. En “Sobre el surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea” (1929),

la relación que existe entre las cosas y las ideas, ya que a partir de ella podemos pensar la relación entre *experiencia, lengua y revelación* de la fuerza de verdad histórica en la lengua: “Las ideas son a las cosas, lo que las constelaciones son a las estrellas.”¹⁹ Una constelación es una percepción visual ficticia, una presentación arbitraria de cosas distintas, de heterogeneidades (una estrella puede estar muerta en otro mundo, pueden estar separadas por el espacio y el tiempo), una lectura determinada de una *imagen dialéctica*. Las constelaciones son maneras ficcionales de juntar las cosas, fuera del tiempo de la historia y de la ciencia moderna. A este respecto, tanto Adorno —citado líneas arriba— como Heidegger, permiten profundizar en la manera en que la ciencia moderna junta las cosas. Adorno señala que la ciencia tiene como tarea la investigación y esta se dirige a la búsqueda de un sentido subyacente al mundo que podría ser desocultado y explicado de manera exhaustiva, gracias a una supuesta identidad entre el sujeto y el objeto; donde cada explicación contaría como resultado que descansaría sobre sí mismo y que podría ser acumulado y progresivamente mejorado. En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger reconoce también esta tarea de investigación propia de la ciencia moderna, y agrega que su motor es la especialización, así como que procede por anticipación a partir del cálculo y del experimento (que además de reducir la experiencia a su concepción empirista, la toma como algo que puede ser producido, reproducido y manipulado por un sujeto a partir del control de las variables); en términos de Benjamin, toma como modelo la física newtoniana. Esta forma matemática retomada de la física mecanicista sería lo ya conocido a

Benjamin entiende por *iluminación profana* una imagen que relampaguea en un instante de peligro. Esta imagen condensa lo histórico-político-social como un trozo de pasado en el presente que nos abre a lo porvenir, en la lengua. Se trata de una imagen con la cual no podemos relacionarnos de manera meramente contemplativa (no se trata de que el individuo se sumerja en sus pensamientos), sino que exige de nosotros una acción revolucionaria, que consiste en el cumplimiento de la promesa de justicia. La *iluminación profana*, en palabras de Wohlfarth, “ya es y aún no es el cumplimiento mesiánico que simboliza”, en Wöhlfarth, Irving, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el parnas judeoalemán*, traducción de Esther Cohen y Patricia Villaseñor, México, UNAM/Taurus, 1999, p.89. Esto se debe a que nada garantiza que, tras la experiencia cognoscitiva de la fuerza de verdad en la lengua, la promesa se cumpla, ya que esta fuerza que resplandece vivísima en un instante, no garantiza que los seres humanos asuman su responsabilidad o que sus intenciones no sean trastocadas por el azar. Pero a la vez, es ya una acción revolucionaria, una experiencia de la *crítica* que se hace en la lengua y que afecta y altera la estructura y el ejercicio de la subjetividad y tiene lugar como el posicionamiento de estas frente a un relato. *Cfr. Sobre el surrealismo*.

¹⁹ ODBA, p.16.

partir de lo cual la ciencia moderna ejercería su rigor entendido como exactitud en el cálculo. Así, junta las cosas a partir de algo supuestamente inmanente a ellas, un sentido total subyacente al mundo, abstracto y formal, que determinaría a las cosas y a la experiencia como magnitudes espacio-temporales que podrían medirse, calcularse y manipularse y, a partir de ahí, predecir y determinar su comportamiento. Este sentido “encontrado” se formularía como una ley descubierta en la naturaleza que permitiría no sólo explicarlas, sino darles cohesión y unidad juntándolas a partir de deducciones recíprocas conformando un sistema, y presentándolas como si tal organización sistemática existiera oculta en la naturaleza. Esta manera de juntar las cosas pierde la singularidad que la lectura de la idea de Mundo exige y por lo mismo, pierde toda posibilidad de *crítica*, pues parte de la figura paradigmática sujeto-objeto, que es justo la que debe cuestionarse. Heidegger indica que, en la modernidad, la actualización de la idea de Mundo se da en términos de imagen, esto es, como representación que supone una adecuación entre la representación que el sujeto hace del mundo y el mundo. Heidegger señala que “Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición.”²⁰ Entender al mundo como imagen es, sobre todo, entenderlo como algo que se quiere traer y tener ante sí para poder tomar disposiciones frente a él. Implica un posicionamiento de la subjetividad como sujeto (*subjectum*, que subyace, fundamento) con respecto al mundo que, indica Heidegger, se da en términos de “visión de mundo”. Esta implica poner frente a sí al mundo convertido en objeto, y referir lo que está situado frente al sujeto a sí mismo, con lo cual este se autolegitimaría al situarse en el centro de todas las relaciones: a él se supeditarían todas las cosas convertidas en objetos y a su vez, esto lo estructuraría y aseguraría en un lugar privilegiado desde el cual podría calcular, planificar y corregir todas las cosas. Al hacer del mundo una imagen, el sujeto se asume como exterior y anterior a él y a la lengua, entra en escena y se abre a lo público, pero, en tanto sujeto, desde una interioridad y como fundamento. El que el mundo y el pasado puedan ser entendidos como imagen, sólo es

²⁰ Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996. Versión electrónica: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/epoca_de_la_imagen.htm, 14 de octubre de 2011.

posible en la modernidad, génesis de la figura paradigmática sujeto-objeto, con lo cual se dota a la actualización de una estabilidad que se supone como incuestionable. En este texto, Heidegger revisa a Descartes,²¹ quien es el primero en entender al ser humano como sujeto, y a este, como ego y sustancia finita, como un yo aislado que está sumido en un solipsismo que lo desvincula de lo colectivo, por cuanto este solipsismo reduce la libertad al ámbito privado, a la interioridad como pensamiento (que en Descartes se entiende de manera amplia, pues implica también a la voluntad), como si los pensamientos, que tienen lugar en la lengua, estuviesen desvinculados de lo histórico-político-social y del mundo. El privilegio del sujeto en detrimento del objeto radica en que subyace como fundamento no sólo de esta imagen del Mundo, sino de la verdad entendida como certeza que reposaría en sí misma y que se asume como inquebrantable, como autocerteza y autodeterminación, lo cual permitirá que el sujeto despliegue su libertad como arbitrariedad y autoritarismo.²² Si

²¹ Descartes entiende la idea como representación, y esta como “cuadro” o “imagen” de una cosa.

²² En la Ilustración el posicionamiento de la subjetividad como sujeto, además de lo antedicho, permitirá a Kant plantear la libertad como conquista de la mayoría de edad, como autonomía a partir del uso público y crítico de la razón que, de manera progresiva, conduciría a una época ilustrada y emancipada. A este respecto cabe mencionar lo señalado por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, donde destacan el aspecto instrumental de la razón, que se guía por un afán de dominio, mostrando la reversión del proyecto ilustrado que, en lugar de conducir a la emancipación, dio lugar, en términos históricos concretos, al fascismo, al nazismo y a la dictadura de Stalin en la URSS, desplegando su aspecto autoritario y destructivo. Cfr. Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2005. Los textos de Walter Benjamin que van de 1936 a 1940, tales como *La obra de arte* y las *Tesis*, (de donde los autores de la *Dialéctica* recuperan varias indicaciones para elaborar su texto) encontramos una preocupación por esta situación, y en ambos es posible leer tanto los avisos sobre las catástrofes que están por venir, como el genocidio y el fracaso del llamado “socialismo real”, así como la posibilidad de frenar este curso histórico que conducía a la barbarie, al entender el acto revolucionario como interrupción, no como una etapa del devenir histórico. En *La obra de arte*, Benjamin lleva a cabo una *refuncionalización* del vocabulario de la estética para evitar el uso del mismo por el fascismo y el nazismo, y critica el que la guerra y la destrucción se hayan convertido en espectáculos considerados como dignos de ser contemplados, estética encabezada por el futurismo de Marinetti, que da lugar a una experiencia frutiva y minando con esto, la posibilidad de *crítica* ante el estado de cosas existente. En el segundo, además de criticar la idea de progreso (legada de la idea de Mundo de la Ilustración, y de su representación de la historia) que subyace en la concepción que el marxismo de su tiempo tiene sobre la revolución, advierte sobre el peligro de los procesos de transmisión de la historia narrada desde una empatía con los dominadores en turno, ya que elimina de su narración a los oprimidos promoviendo su olvido, y señala la importancia de recuperar esto que ha quedado excluido para poder hacer justicia en la escritura de la historia. Benjamin no renuncia al uso público y crítico de la razón, pero este ejercicio de la libertad prescinde de una meta al final de la historia que justifique su realización, sino que cuenta como acto mismo en su realización por cuanto es, a su vez, experiencia. Lo anterior pone énfasis no sólo en la responsabilidad del lenguaje empleado para ejercer la

la actualización del Mundo se entiende como imagen, nos remite a una manera de juntar las cosas a partir de la figura sujeto-objeto cuya estructura dicotómica y jerarquizante es la que tanto en Nietzsche como en Heidegger será la característica del *pensamiento metafísico*.²³

Sin embargo, agrega Heidegger, es posible poner en cuestión este posicionamiento de la subjetividad como sujeto, si en lugar de reducir las cosas a objetos, la pregunta se dirige ya no a las cosas (que él llama “entes” justamente para evitar entenderlas como objetos, y de entre los cuales, el ser humano sería un ente más), sino al Ser mismo, que entiende como temporalidad, pues aparece en el tiempo ocultándose y develándose, en un movimiento discontinuo que pone en cuestión la manera historicista de entender la historia y la

crítica, pues puede ser fácilmente reapropiado con fines autoritarios (por más que no se pueda tener un control total sobre el querer decir ni sobre la recepción del texto), así como en la importancia del ejercicio de la *crítica*, sobre todo en un contexto de autoritarismo, donde se vuelve imprescindible, ya que constituye un acto de resistencia, que en cada ocasión es un acto de justicia que lanza nuevamente la promesa de su cumplimiento.

²³ Este término es retomado por Heidegger de Nietzsche, y consiste en establecer una dicotomía que jerarquiza uno de los dos polos en detrimento de otro, como es el caso de la figura esquematizante sujeto-objeto propia de la modernidad y que Heidegger busca poner en cuestión al introducir un nuevo vocabulario que permita, entre otras cosas, dejar de entender al ser humano como sujeto. Para Nietzsche, el *pensamiento metafísico*, que es a su vez una idea del Mundo, se caracteriza por plantear un “mundo verdadero” en oposición a un “mundo falso o aparente”. El primero se construye artificialmente a partir de categorías ficcionales (estabilidad, inmutabilidad), les atribuye un carácter ontológico, y se postula como el único válido que establece las normas bajo las cuales debería regirse el “mundo falso o aparente”, imponiéndole sus categorías y calumniándolo echando mano de oposiciones como verdadero y falso, belleza y fealdad, bondad y maldad, y demás dicotomías jerarquizantes, con lo cual multiplica la estructura dicotómica y condena la vida, la existencia que se da en términos de devenir. Como ejemplos podemos mencionar textos como *Crepúsculo de los ídolos* y *La voluntad de poder*. En el primero, ubica este pensamiento metafísico desde Platón (mundo de las ideas y mundo sensible), pasando por la moral judeo-cristiana, Kant (mundo inteligible y mundo empírico) y el positivismo; con lo cual pone énfasis en que el pensamiento que ha predominado en occidente ha sido metafísico. En el segundo, Nietzsche lleva a cabo una crítica de la interpretación cristiano-moral del mundo, así como de la modernidad. Respecto a esta última, indica que los ídolos del cristianismo (correspondientes al “mundo verdadero”, como Dios) son sustituidos por otros, como la razón en la modernidad, acompañados por valores como objetividad, cientificismo, historicismo, progreso, etc. Todas estas interpretaciones basadas en la estructura dicotómica antedicha, condenan la vida y la existencia, todas buscan una autoridad trascendente que daría un sentido al mundo. Cfr. Nietzsche, Friedrich, “Como el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en fábula”, en *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001, pp. 57-58; Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, traducción de Anibal Froufre, Buenos Aires, Edaf, 2001.

historicidad. Esta pregunta por el Ser sería, para Heidegger, la rectora de la práctica de la filosofía, olvidada desde los griegos hasta Nietzsche.²⁴ Heidegger indica que la pregunta por el Ser, sólo puede hacerse a partir del *Da-sein*, es decir, de la subjetividad entendida como “ser-ahí” y no como sujeto, en un mundo que lo preexiste y lo sobrevivirá (al igual que la lengua), y como ser para la muerte.²⁵ El privilegio del *Da-sein* frente a otros entes, radicaría en que es el único que puede plantearse la pregunta por el Ser, ya que está abierto a la lengua,²⁶ en ella interroga al Ser en la medida en que interroga su propio ser y es,

²⁴ Este olvido constituiría el rasgo esencial de lo que Heidegger llama metafísica, ya que la filosofía ha entendido al Ser como presencia, o como mera cópula que permite definir pero que permanece indefinida o bien, como permanencia y eternidad (como es el caso de Parménides) en oposición a lo que él denomina lo óntico, que remitiría a los “entes” (las cosas), que serían transitorios, efímeros y cambiantes. Heidegger señala a Nietzsche como el último de los metafísicos debido a que, la voluntad de poder planteada por este último no sería, según Heidegger, más que otra manera de exaltar frenéticamente la subjetividad, volviendo a instaurarla como autoridad y fundamento del mundo, es decir, situándola nuevamente como sujeto.

²⁵ Para Heidegger, sólo cuando el *Da-sein* asume la posibilidad de “ya-no-ser-ahí”, es decir, su finitud, su muerte, puede dotar de sentido su propia existencia. El acercamiento a la propia muerte se da a partir de la muerte de otros. La propia muerte es inalienable, intransferible, singular. Asumir la cercanía a la nada, del potencial no-ser de nuestro propio ser es vivir en la angustia (*angst*), que es justo la que abre la subjetividad, para Heidegger, a la libertad, entendida como posibilidad de realizarse a sí mismo, de salir del cliché de las habladerías y del *pensamiento metafísico*. Esta libertad, al poner énfasis en el ámbito privado, lo devuelve al *pensamiento metafísico* que busca poner en cuestión y rebasar. Además, no implica el compromiso político con el pasado en relación con la justicia que sí encontramos en el autor judeo-alemán.

²⁶ La lengua es el ámbito en el que tiene lugar el desocultamiento del Ser, la manifestación de la verdad. También es importante señalar que Heidegger trabaja este desocultamiento del Ser en la técnica y el arte, temas que lo acercan a Benjamin. Por ejemplo, en *La pregunta por la técnica*, comienza indagando por su esencia (entendida como aquello que algo es, pero en Heidegger, no como algo anterior al tiempo, sino que siempre se está haciendo y está siendo) de la técnica. La técnica se presenta, dirá Heidegger, como problema en la modernidad, justamente porque, al situarse la subjetividad como sujeto, la entenderá y empleará como mero instrumento, como un medio. Sin embargo, no basta quedarse ahí. Detenerse en este punto impediría profundizar en la pregunta, que para Heidegger se da como un camino de interrogaciones, y no permitiría relacionarla con la verdad (*aletheia*), desviando así la pregunta de la dimensión ontológica, que es la que interesa a Heidegger (recordemos que, para él la verdad se desoculta principalmente en la lengua). Pone en cuestión el concepto de causalidad al entender las causas como modos de ocasionar, de hacer aparecer, de sacar de lo oculto algo que no se produce por sí mismo, esto es, desocultamiento, *aletheia veritas*, verdad; con lo cual pone en cuestión el concepto de representación propio de la figura paradigmática sujeto-objeto. Otro camino es la etimología de técnica: *techné* se entiende como hacer, saber hacer y también se empleaba para las prácticas artísticas, con lo cual se relaciona con *poiesis* (traer ahí delante). Lo relaciona también con *episteme*, como conocer, entender algo, ser entendido en algo, hacer patente algo, esto es, desocultamiento. La técnica moderna también es desocultamiento, pero este se da como provocación, con lo cual la naturaleza es tomada como objeto de investigación, como almacén de energías calculables. Para Heidegger la técnica moderna se presenta como un problema ya que la posibilidad del desocultamiento desde la provocación sitúa

justamente en la profundización de esta interrogación que la subjetividad puede responder a la pregunta por el sentido del Ser, es decir, al desocultamiento del mismo y por tanto, a la verdad entendida como *aletheia*, como develamiento en un *aquí y ahora* irrepetible en la lengua, en el camino del pensar que se abre paso como serie de interrogaciones que, para él, se dirigen a lo ontológico. Lo anterior acerca a Heidegger a Benjamin en cuanto este último indica que la verdad se revela en la lengua de manera fugaz, en que hay una puesta en cuestión de la figura paradigmática sujeto-objeto en la lengua; cuya estructura dicotómica, excluyente y jerarquizante, para Heidegger siguiendo a Nietzsche, se extiende a toda la

en el peligro de que la verdad sea ocultada: su concepción instrumental impide continuar con el camino de la interrogación; el ser humano deja de verse a sí mismo como interpelado por la naturaleza —tesis que lo aproxima a la de Benjamin que indica que la concepción instrumental del lenguaje impide atender, escuchar, acoger y pronunciar el lenguaje de las cosas—. Esta problematización de la técnica moderna permite poner en cuestión la concepción instrumental de las cosas, incluidos la naturaleza y el lenguaje. Profundizar en las convergencias entre el pensamiento de Heidegger y el de Benjamin en torno a la técnica, así como en la discusión entre la manera de abordar la problemática merecería un trabajo aparte, en esta tesis me limito a señalar algunos puntos de convergencia y discusión. Por ejemplo, Benjamin plantea dos técnicas, una estaría dotada de una posibilidad revolucionaria, otra que es autoritaria (que podrían contrastarse con la distinción entre la esencia de la técnica y el modo de desocultar provocador de la técnica moderna en Heidegger, respectivamente). La técnica moderna, tanto en Heidegger como en Benjamin plantea la posibilidad de la *salvación*, empleando el vocabulario de Heidegger, de *redención*, en Benjamin, y esta sólo aparece en instantes de peligro. El peligro para Benjamin radica en que las cosas sigan igual, en que las condiciones objetivas de la existencia sigan siendo injustas, por ejemplo, que la relación entre el ser humano y la naturaleza en lugar de ser lúdica, continúe siendo autoritaria, pues la verdad, en cuanto fuerza histórica, podría ser ignorada, aunada a la puesta en cuestión de la figura paradigmática sujeto-objeto sobre la cual se basa esta relación; mientras en Heidegger la *salvación* implicaría continuar en el camino de la interrogación, no conformarse con la concepción instrumental sino reconducir a la técnica moderna a su esencia, es decir, plantearse la pregunta por el Ser y, con esto abrir la posibilidad de la manifestación de la verdad. En Heidegger la problematización de la instrumentalidad conduce a lo ontológico, no a lo político-social como ocurre en Benjamin. Cfr. Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp.9-37. Versión electrónica: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnica.htm>. 26/10/2011, así como Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert., México, Ítaca, 2003. También es importante señalar que en Heidegger, la práctica de la filosofía acude a la etimología, que es una manera de recuperar la historicidad de la lengua, pero la circunscribe únicamente al griego clásico, al alemán y a veces al latín, mientras que en Benjamin ninguna lengua ni ningún momento de la historia de una lengua tiene privilegios sobre otra. Para Heidegger, la práctica de la filosofía se entiende como un camino: el preguntar mismo es ya un camino, este se va haciendo al plantear interrogaciones en las cuales se profundiza. Este camino no está trazado de antemano, sino que se hace en el acto mismo de pensar, en la lectura y en la escritura, y por esto mismo, no plantea un único camino y es, como en Benjamin, singular. Sin embargo, al entenderlo como un camino, introduce de nuevo la linealidad, que es uno de los puntos que a Benjamin le interesa poner en cuestión, pues para él, el pensamiento debe detenerse, interrumpirse y comenzar siempre de nuevo. Cfr. OBDA, p. 11.

historia de occidente y no sólo a la modernidad, aunque planteada a partir de otras dicotomías. Además, ambos critican la concepción instrumental de la lengua, ya que es en ella donde tiene lugar la apertura de la subjetividad a la verdad, a la historia y a la historicidad, es la lengua misma la que habla, y al ser humano corresponde atender a lo que la lengua expresa en sí misma. También en que esta no es entendida de manera continua como en el historicismo. Sin embargo, es importante señalar que, aunque Heidegger entienda al Ser como temporalidad y la verdad como *aletheia*, si bien tiene lugar como acontecimiento de la lengua, y aunque el *Da-sein* asuma su ser-para-la-muerte que lo abre a la libertad, no logra recuperar el compromiso político con el pasado que sí encontramos en Benjamin en relación con la justicia; por más que sus textos nos permitan profundizar en las problemáticas que se desprenden de la puesta en cuestión de la figura esquematizante sujeto-objeto y de sus efectos dogmáticos. Esto se debe, siguiendo a Adorno, a que al entender al Ser como temporalidad, Heidegger ontologiza el tiempo y la historia, con lo cual confiere un carácter estabilizador a la actualización de la idea de Mundo.²⁷ Para Adorno, la pregunta por el Ser se articula “como aquello que desde la Crítica de Kant se había arrinconado como cosa en sí por detrás de los planteamientos filosóficos y que ahora se vuelve a sacar de allí. Pero al mismo tiempo, se articula como pregunta por *el sentido* del Ser, bien por el sentido adherido al ente o bien por el sentido del Ser sin más.”²⁸ La pregunta por el Ser en Heidegger no se diferencia de la pregunta por un sentido —que Adorno ubica como el proceder propio de la investigación de la ciencia moderna y de la filosofía burguesa— que, justamente, habría que desocultar, por más que este desocultamiento se haga en la lengua y no a partir del cálculo o de la experiencia tomada como evidencia. El que el Ser pueda desocultarse supondría que hay una adecuación entre el pensamiento del *Da-sein* y el Ser para que el sentido pudiera ser accesible a la subjetividad, lo cual remite al principio de identidad que la filosofía burguesa da por sentado entre el sujeto y el objeto. Además, la pregunta por el Ser, que pretendería evitar la

²⁷ Toda ontología, como indica Adorno, implica estabilización. Para él, las categorías ontológicas como “ser”, “arrojado”, “historicidad”, “angustia”, etc., empleadas por Heidegger, apuntaban más hacia una pregunta por la condición del *Da-sein*, no por la singularidad histórica de la condición de las subjetividades.

²⁸ *Actualidad de la filosofía*, p.106.

actualización de la idea de Mundo en términos de imagen, es decir, hacer del mundo una imagen, se cuele la imagen del Ser como totalidad que permitiría dotar de sentido al Mundo.²⁹ El énfasis en la singularidad de la verdad como acontecimiento en la lengua, la elaboración de un vocabulario para la filosofía que ponga en cuestión el *pensamiento metafísico*, en especial de la figura sujeto-objeto, por ejemplo, al entender la subjetividad como *Da-sein*, un singular “ser-ahí” y no como un sujeto, no lograrían rebasar la estructura dualista (que puede ser leída en su distinción entre el Ser y el ente, entre pensamiento y sentido del Ser) ni la actualización de la idea de Mundo como imagen, propia de la modernidad. Así, la pregunta por el Ser confiere un carácter estabilizador a su actualización del Mundo, con lo cual pierde su potencial crítico.³⁰ Como el propio Heidegger reconoce en

²⁹ Para Adorno, la no adecuación entre sujeto y objeto, parte de un principio de “no identidad” con el cual pone en cuestión la máxima hegeliana de la identidad entre razón y realidad, entre sujeto y objeto. Esta identidad es propia, para Adorno, del idealismo, el cual identifica con el pensamiento burgués. El principio de no identidad implicaba que las contradicciones de la sociedad no podían erradicarse con el pensamiento, ni dentro del pensamiento, esto es, en la lengua. Este principio de no identidad es formulado por Adorno no sólo a partir de la crítica a Hegel respecto a la identidad entre razón y realidad, sino en gran medida, de las aportaciones de Benjamin. Cfr. Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*; Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa*.

³⁰ Cabe preguntarse hasta qué punto esta problemática se debe no únicamente a una cuestión del planteamiento de Heidegger, como sugiere Adorno, sino a un hábito del pensamiento, predominantemente metafísico, y/o a la lengua misma. Los conceptos propuestos por Heidegger son, a su vez, un intento por alterar este hábito de pensamiento. La cuestión planteada por el propio Heidegger, radicaría en problematizar si la palabra que nombra fracasa a pesar de nuestro intento por rebasar esta dicotomía: “Podría resultar obvio que la transformación del decir, que medita sobre la esencia del Ser, tiene otras exigencias que la sustitución de una vieja terminología por una nueva. El que presumiblemente un esfuerzo para aquella transformación siga siendo torpe durante largo tiempo, no es motivo suficiente para dejarlo.”, en Heidegger, Martin, “Hacia la pregunta del ser”, en *Acerca del nihilismo*, traducción de José Luis Molinuevo, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós/ICE de UAB, 1994, pp. 7-27. Versión electrónica: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zur_seinsfrage.htm. 26 de octubre de 2011. Esto acerca a Heidegger a las indicaciones que Benjamin da para la práctica de la filosofía respecto a la *refuncionalización* de la lengua. Para el primero, aunque torpemente, es posible rebasarla, aunque no precisamente superarla. Para el segundo, tampoco tiene lugar como una superación definitiva (no hay síntesis ni estabilización), y agrega que todo querer decir, incluyendo la *refuncionalización*, se las tiene que ver con la resistencia que la lengua opone en su materialidad e historicidad, además de que la subjetividad y la experiencia son alteradas por la lengua, y si bien las injusticias no pueden resolverse de manera definitiva, es posible su interrupción. En Heidegger faltan estos dos últimos puntos, y la repercusión de la lengua en la subjetividad, en todo caso, se da sólo en el ámbito de una libertad que parece estar restringida a lo privado, por cuanto sólo adquiere sentido para su propia realización a partir de asumir su ser-para-la-muerte, y no, por ejemplo, de un proyecto común o de la solidaridad con los oprimidos del pasado, como lo es el compromiso histórico-político-social que sí encontramos en Benjamin.

un momento posterior a *Ser y tiempo*,³¹ la pregunta ya no es por el Ser mismo, sino por el *Da-sein*, que en cada caso soy yo mismo, y permite plantear la pregunta por los modos de ser de las subjetividades. Esta perspectiva aporta indicaciones para una *crítica* de la experiencia: sólo eliminando la pregunta por el Ser mismo, y entendiendo a las subjetividades como devenir, no como identidades configuradas de antemano sino, en cada caso, como una subjetividad que es perturbada por la lengua: solo así es posible recuperar la singularidad de la *crítica* y de la experiencia de la misma.

A diferencia de Heidegger, la actualización de la idea de Mundo en Benjamin no conduce a una ontología, ya que esta vendría a cerrar la lectura una vez encontrado el sentido inmanente al mundo. Tampoco es un ser-para-la-muerte que dota la existencia de sentido y se abre a la libertad sólo a partir de la asunción de su finitud. En Benjamin, la actualización de la lectura del Mundo está siempre abierta y remite a un ámbito de la lengua. En cuanto mediadoras, las imágenes dialécticas tienen una función doble: permiten que las ideas se manifiesten en la lengua, así como rescatar los *aquí y ahora* irrepetibles, y las diferencias de los detalles más nimios, del movimiento del espacio y del tiempo, con lo cual, logran redimir a estos últimos. Si bien las estrellas pueden estar separadas entre ellas por millones de años luz, el inscribirlas en conceptos (nombres), fijarían el tiempo y el espacio en un relato por construir (idea de Mundo). Así, los conceptos logran agrupar las cosas³² sin

³¹ En *Hacia la pregunta por el ser*, (carta dirigida a Junger, cuyo título original fue “Sobre *La línea*”), Heidegger tacha la palabra Ser justamente porque este puede ser entendido como imagen, como representación que nos remite a la figura esquematizante sujeto-objeto, que sitúa a la subjetividad como sujeto y al mundo como objeto y supone una adecuación entre ambos, más exactamente, como señalaba Adorno, entre el pensamiento y un pretendido sentido oculto o trascendente. Esta tachadura, no es un signo negativo de tachadura, sino, indica Heidegger, “proviene de modo inmediato, a saber, del hábito casi inextirpable de representar ‘el Ser’ como un enfrente que existe por sí mismo, y que entonces sólo a veces sale al encuentro de los hombres.”, en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zur_seinsfrage.htm. 26/10/2011. Esta tachadura buscaría dejar de entenderlo como representación y con esto, a la subjetividad como sujeto y excluida del ser.

³² Por cosas, Benjamin también entiende los desechos de la producción industrial del siglo XIX. Estos se expresan en un lenguaje que tiene su propia materialidad e historicidad, de manera que la *crítica* de la experiencia llega a ser tan concreta como para ejercerse a partir de plumeros, corsés, viejas fotografías, máquinas, edificios, anuncios publicitarios, edificios, etc. La tarea de la práctica *crítica* de la filosofía sería la de llevar a cabo una traducción del lenguaje de estos desechos a la lengua, es decir, articular en palabras la expresión de su lenguaje material. Lo anterior busca ser una aportación de Benjamin para el marxismo: el

perder su singularidad, en torno a la idea. Las ideas sólo pueden revelarse como lecturas de conceptos: en la manera de entenderlos y en la asociación de los mismos se construye ficcionalmente la *constelación*. Esta construcción es llevada a cabo por Benjamin siguiendo el principio motriz del montaje. Este es retomado por Benjamin de las prácticas artísticas, en especial de la técnica del cine para la edición, para emplearla en la escritura de la historia entendida como una construcción y como obra del lenguaje. En *La obra de arte* nos dice que, en el cine, el montaje es necesario para que surja la obra: impone una secuencia, de manera que la película terminada no es una obra realizada de una sola pieza, tampoco de un solo golpe, sino el resultado, entre otras cosas, de la selección de imágenes que serán editadas en una secuencia determinada. La imagen ofrecida por el cine no es total, sino múltiple, compuesta por fragmentos, despedazada muchas veces, cuyos pedazos han sido juntados de tal manera, que la comprensión de una imagen está indicada por la que le precede, por toda la secuencia de imágenes que la anteceden y por las que la suceden. Esta técnica, llevada a la práctica de la escritura, es empleada por Benjamin cuando confronta de manera directa un concepto con su contrario sin explicitar los momentos contradictorios que van de uno a otro, para construir una *imagen dialéctica*,³³ o cuando agrupa citas de diferentes autores y de distintas tradiciones, sacadas de su contexto original, o cuando introduce comentarios contrastándolos entre sí y con las citas e imágenes dialécticas elegidas para la construcción de una *constelación*. Esta técnica es uno de los principios motrices que Benjamin busca poner en marcha en su inacabado *Libro de los pasajes* para la escritura de la historia, que es a su vez, práctica *crítica* de la filosofía.³⁴ Al proceder a partir

énfasis está puesto en que la relación entre la economía y la cultura no ha de entenderse de manera mecánica desde la causalidad; sino como expresión de una economía en su cultura. No se trata de buscar una explicación que se plantee la pregunta por el origen (causa o principio) económico de una cultura, sino de intentar captar (recibir, acoger, recoger) un proceso económico en sus manifestaciones más concretas, centrándose en el carácter expresivo de los primeros productos industriales.

³³ La *imagen dialéctica*, construida a partir de una lógica visual, no discursiva ni lineal, opera de manera análoga al fotomontaje. Éste emplea recortes de imágenes que son enteramente opuestos para dar lugar a una experiencia de *shock* en el espectador, ya que la imagen resultante es más que la suma de los fragmentos que la componen, y pone en cuestión la supuesta identidad entre forma y referente, que es una manera de la reducción del lenguaje al signo que parte de la figura sujeto-objeto.

³⁴ Este texto, comenzado en 1927 por Benjamin, con interrupciones y nunca terminado, se presenta como las ruinas de una obra en construcción. En *LP* leemos: “Este trabajo tiene que desarrollar el arte de citar sin

del principio del montaje, lo que tiene lugar es una *condensación* de sentidos. Esta señalaría la capacidad para algunos fragmentos (citas, comentarios, imágenes dialécticas) para condensar lo histórico y lo político en una *constelación*. La *condensación* no sólo hace referencia a que la *constelación* no explicita los momentos contradictorios que van de un fragmento a otro, sino que da cuenta de cómo un cambio cuantitativo (la multiplicidad de sentidos condensados en la *constelación*) da lugar a un cambio cualitativo (la posición de una subjetividad frente a un relato en su experiencia de lectura), es decir, sin *condensación* no habría posibilidad de *redención*. La multiplicidad de sentidos que pueden pensarse a partir de las heterogeneidades agrupadas en la *constelación* da lugar a una experiencia de *shock*: interrumpe el fluir de los pensamientos, desestabiliza el sentido cotidiano o canónico que se le atribuye a las palabras, a los conceptos, a las cosas, a un autor, a un texto; obliga al lector a detenerse y exige de él la reconstrucción de los momentos contradictorios entre las singularidades puestas en tensión, no para aclarar lo que un autor quiso decir (tarea imposible ya que, por una parte, la lengua opone resistencia al querer decir, por otra, la lengua en la que está escrito el texto y la del lector son momentos distintos de la historia de las mismas, aun cuando se trate de la misma lengua, además de que la lectura ha de poner en cuestión la distinción entre forma y contenido, como si este estuviese oculto en el texto), sino para actualizar la lectura del Mundo, comprometida con la justicia social. Esta interrupción también es característica de la experiencia de la escritura y de la lectura, Benjamin señala en *ODBA* que a estas les es propio “[...] detenerse y comenzar desde el principio a cada frase.”³⁵ La tarea de reconstruir esos momentos contradictorios no

comillas hasta el máximo nivel. Su teoría está íntimamente relacionada con la del montaje.”, p.460 [N 1, 10]. Benjamin emplea las citas cortándolas, repitiéndolas en otros contextos (incluso hace lo mismo con sus propios textos), las parafrasea, las comenta, haciendo que el sentido de estas se desplace al ser agrupadas de diferentes maneras. La cita opera como índice de lectura, permitiendo la intertextualidad en su agrupación, donde cada cita ilumina a otra, al ser contrastadas surge una fuerza de verdad, dando lugar a una experiencia cognoscitiva en la lengua, en el acto de lectura. Páginas adelante encontramos: “Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, eso no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos.”, *Ibid.*, p. 462. [N1a, 8]. La agrupación de los fragmentos no busca hacer un listado para contabilizarlos, sino ponerlos en acción (hacerlos hablar) y dotarlos de vigencia, esto es, actualizarlos, haciendo estallar el campo de fuerzas generado en la *constelación*.

³⁵*ODBA*, p.11.

explícitos en la *constelación*, *mónada* o *imagen dialéctica* sería del lector, con lo cual enfatiza la apertura de la lectura a nuevas actualizaciones, así como que toda lectura es, a su vez, experiencia y acontecimiento. La *refuncionalización* de los conceptos (imágenes dialécticas para Benjamin), así como la agrupación de estas en constelaciones permitirían transmitir experiencias que pueden estar separadas entre sí por miles de años sin perder su singularidad y, a la vez, construir tantas constelaciones como lecturas del Mundo se realicen, cuyas imágenes de la lengua, no entendidas como representación sino como instantáneas (en analogía con una fotografía que logra capturar un instante), como cristalizaciones saturadas de tensiones, actualizan la idea de Mundo: permiten pensar la posibilidad de la justicia como promesa abierta en la lengua, como fuerza de verdad histórica. Así, tiene lugar una experiencia cognoscitiva en la lengua, que se da de manera fugaz, en un *aquí y ahora* irrepetible en el acto de lectura, que introduce a la historicidad y abre a lo incalculable, cargada de un potencial revolucionario.³⁶ Para ilustrar la analogía que establece Benjamin entre la *constelación* como lectura singular del Mundo (que es a su vez un ejemplo de *refuncionalización* de un término tomado del vocabulario de otro discurso, en este caso, de la astronomía y de la astrología), propongo la siguiente imagen:

³⁶ Cabe preguntarse si esta manera de entender la experiencia cognoscitiva por parte de Benjamin, es no sólo una *refuncionalización* del concepto de conocimiento, sino una teoría epistemológica formulada (que en principio apostaría por la sustitución de la figura sujeto-objeto por la de *mónada*), o bien, un “armazón teórico” que incluye indicaciones (rastros, restos, pistas, huellas que aparecen fugaces; por ejemplo, el énfasis en la recuperación de la singularidad) y principios motrices que operan como puntos dinámicos de apoyo para la práctica de la lectura, que más que constituir un método inflexible, remiten a otros puntos de apoyo en cada actualización: “[...] toda etapa en el proceso de la dialéctica (igual que en el proceso de la historia misma), aún siempre condicionada por las anteriores, introduce un cambio fundamentalmente nuevo, que exige un tratamiento fundamentalmente nuevo. De modo que el método dialéctico se caracteriza porque desarrolla nuevos métodos al conducir a nuevos objetos”, en *LP*, p. 477. [N10, 1]. Dentro de estos principios motrices podemos incluir: la *refuncionalización*, el montaje, la traducción, la actualización y la dialéctica (que no explicita los momentos contradictorios pero procede a partir de la división sucesiva en polos positivos y negativos), entre otros que pudieran encontrarse en cada lectura. Esta problemática se abordará en las conclusiones.



Se trata de una fotografía de una constelación. Si se la observa, los puntos luminosos que aparecen en ella, podrían ser agrupados de varias maneras, dando lugar a distintas figuras. No hay como tal, una figura definida de antemano.

Sin embargo, la figura bajo la cual han sido agrupadas y que nos ha sido transmitida recibe el nombre de Acuario. La figura que se ha trazado de esta constelación es la siguiente:



Esta figura, se asocia a su vez con la imagen y el relato de un hombre que carga una jarra y derrama un líquido desde el cielo que cae sobre la Tierra. Se trata, como podemos ver, de una agrupación de heterogeneidades construida ficcionalmente, que las inscribe en un nombre e introduce la posibilidad de construir relatos, frente a los cuales las subjetividades se posicionan: El discurso de la astronomía indica que la constelación Acuario agrupa cincuenta y seis estrellas visibles, una nebulosa planetaria (agrupación de gases —principalmente hidrógeno y helio— y elementos químicos pesados en forma de polvo cósmico en torno a una estrella, en este caso, moribunda) y un cúmulo globular (que es a su vez, un nombre que inscribe la agrupación de estrellas viejas que emiten un color dorado).³⁷ También agrupa heterogeneidades respecto a los relatos que la acompañan, comenzando por el de los sumerios que le ha dado el nombre: esta constelación es trazada y nombrada en honor a su dios An (“cielo” en sumerio), que derrama el agua de la inmortalidad sobre la Tierra. Se le asocia entonces con el agua, con sus características de fluido, y con este derramamiento que ocurre desde el cielo. También puede asociarse con un relato de la mitología griega: Ganímedes, príncipe troyano, hijo de Laomedonte, era uno de los mortales más hermosos que, mientras cuidaba los rebaños de su padre, es visto por Zeus, quien queda enamorado de él y toma la forma de un águila para poder raptarlo y llevarlo al Olimpo, convirtiéndolo en su amante y en copero de los dioses. Este relato se

³⁷ Podemos agregar algunos ejemplos para profundizar en esta agrupación de heterogeneidades: la estrella Beta Aquarii, una supergigante amarilla, es considerada la más luminosa de la constelación (3000 veces más que el sol) y se encuentra a 610 años luz de la Tierra. Esta estrella, recibe también el nombre de Sadalsuud que deriva de la expresión árabe السعد السعد sa^cd as-su^cūd, "Afortunado de los afortunados". Otra estrella recibe el nombre de Delta Aquarii y el de Skat, que proviene de la palabra árabe *as-saa*, “pierna” o “espinilla”; o bien de la palabra árabe *šī'at* “deseo”. Esta es una estrella blanca y se encuentra a 160 años luz del Sistema Solar. La nebulosa que se encuentra en esta constelación recibe el nombre de Helix (hélice, debido a que los gases que emite desde nuestra perspectiva parecen una hélice vista desde arriba), o bien “El ojo de Dios” en analogía con su forma, está a 680 años luz del sistema solar, y se estima que tiene una edad de 10, 600 años. El cúmulo globular agrupado en esta constelación recibe el nombre de M2, Objeto Messier 2, Messier 2 o NGC7089. Fue ubicado como tal en 1746 y contiene unas 150.000 estrellas. Las imágenes dialécticas en Benjamin son agrupadas como los cuerpos celestes en una constelación astronómica. Si bien la astronomía, en cuanto discurso científico, junta las cosas y las presenta como algo dado, también es posible hacer otra lectura de la agrupación de heterogeneidades: los nombres que el relato de la astronomía usa en su vocabulario tales como estrellas, nebulosas, cúmulo globular, años luz, etc.; los nombres propios que da a las estrellas, nebulosa y cúmulo globular agrupados en esta constelación introducen otros relatos, por ejemplo, “Beta Aquarii” permanece en el discurso de la ciencia astronómica, mientras “Sadalsuud” introduce la lengua árabe, lo mismo sucede con “Delta Aquarii” o “Skat” respectivamente, “El ojo de Dios” introduce el discurso teológico, religioso o místico, etc. Los relatos que se introducen a partir de estos nombres han sido construidos en distintas lenguas, en momentos distintos de la historia de cada una, así como desde diferentes perspectivas (ideas de Mundo) que abren la posibilidad de construir relatos y de realizar diferentes lecturas.

relaciona con el anterior en este último punto, por cuanto se trata, a su vez, de un hombre que derrama un líquido; pero ha agregado algo más: ahora nos hace pensar en la mitología griega, en el enamoramiento a partir de la visión de la belleza de alguien,³⁸ en lo que implica ser copero, pero no cualquier copero, sino uno que sirve a los dioses, y en que ha tenido lugar una inversión: ya no se trata de lo divino que se dirige hacia lo mortal, sino de un mortal que es llevado a los dioses para servirles. Aunado a este relato, encontramos el discurso de la astrología, que considera la constelación Acuario como un signo del zodiaco. Mantiene esta analogía con el agua y atribuye características específicas a los nacidos entre el 20 de enero y el 18 de febrero, a quienes se considera regidos por este signo; se le considera portador de agua de vida, la cual se asocia con la sabiduría, con las ondulaciones que forma el agua al caer, la no linealidad, la desigualdad y los altibajos en las vidas

³⁸ Este relato también hace pensar en Platón y en su diálogo *El Banquete*, que ha sido mencionado en este texto. En el discurso de Pausanias (el segundo de entre los invitados en hablar) se señala que no todo amor es bello ni digno, sino sólo aquél que nos impulsa a amar bellamente, y para explicar en qué consiste esta belleza hace una distinción entre dos tipos de amor que se corresponden con las dos Afroditas: Urania (Celeste) y Pandemo (Vulgar). Esta última repara únicamente en la belleza del cuerpo del otro, es inconstante por cuanto el cuerpo pertenece al mundo sensible y por tanto, al cambio, a la generación y a la corrupción; prefiere a los necios porque sólo les interesa la satisfacción de su deseo, y no se preocupa por si el modo de amar es bello o no. El amor celeste prefiere a los virtuosos, pues estos estarían más dispuestos a mantener relaciones durante toda la vida con el amado y vivir en común con él; invita tanto al amante como al amado a tener un gran cuidado de sí mismos con relación a la virtud, que no es otra cosa que el amor a la sabiduría. Sólo este impulsa a amar bellamente. El amor conduce a la belleza, a la virtud y a la sabiduría, la belleza, la más amable de las ideas para Platón, sirve para recordar lo verdadero. La Belleza, el Bien y la Verdad son, para Platón, ideas, y pertenecen al mundo inteligible. Idea, “εἶδος” (eidos), es un neologismo formado por el propio Platón a partir de un verbo griego que se entiende como ver, mirar, examinar y mirar cara a cara, y se usaba entre los atenienses para algo visto así como para el aspecto superficial y aparente de una cosa. Para Platón, una idea se entiende como visión, les confiere una existencia real y les atribuye las mismas características del Ser de Parménides: unitario, indestructible, inmóvil, inmutable, intemporal, eterno —todas estas construidas a partir de un principio de identidad, que se contraponen al de no identidad de Adorno: tanto en Platón como en Parménides la pluralidad es explicada por la unidad, la contradicción mediante un mundo no contradictorio—. La relación entre mundo sensible y mundo inteligible, es decir, entre las ideas y las cosas es de participación, decimos que las cosas son bellas tan sólo porque participan de la Belleza existente y real, las cosas bellas son una sombra, una versión imperfecta de la Belleza. La dicotomía mundo sensible y mundo inteligible, son el rasgo característico de lo que tanto Nietzsche como Heidegger entienden por *pensamiento metafísico*, que implica siempre una dicotomía y el privilegio jerárquico de uno de los dos polos en detrimento del otro, en este caso del mundo inteligible sobre el sensible, siendo este considerado como mero reflejo, copia o imitación del primero. La lectura que Benjamin hace del *Banquete* es insólita porque entiende a las ideas como obras de la lengua, con lo cual rompe con el carácter estabilizador de la ontología que solo ve en ellas una abstracción inmutable.

humanas en relación con muchos de los objetivos propuestos que pueden ser trastocados por el azar.³⁹ Este relato puede hacerse aún más singular con la carta astral, construida para un individuo específico nacido bajo este signo, a partir de su fecha y hora de nacimiento, un *aquí y ahora* irrepetible que traza coordenadas entre los astros, fija puntos y forma una *constelación*. Los seres humanos se posicionan frente a este relato, y este posicionamiento que tiene lugar de manera mágica, repercute en lo que piensan, sienten y hacen, así como en su experiencia: los destinos se atan en el momento en que la ven, y esto les introduce a lo esotérico.⁴⁰ Las ideas, análogas a las constelaciones de la astronomía y de la astrología,

³⁹ El relato de la astrología permite agrupar más series, seguir juntando cosas: Atribuye a las personas nacidas bajo este signo ciertas cualidades, como el ser brillantes, visionarios, curiosos, tolerantes, originales, independientes, excéntricos, ingeniosos, artísticos, científicos, intelectuales, impredecibles, temperamentales, se aburren con los pormenores, fríos, demasiado obstinados en sus opiniones, tímidos, radicales, impersonales, rebeldes; desapegados e independientes en el plano afectivo, pero cordiales y sociables, y con un elevado sentido de la justicia social. Se les relaciona con Saturno y a este con la melancolía; con el elemento aire, y a este con intereses en cuestiones intelectuales más que en las prácticas o materiales; con Urano que se asocia a las decisiones imprevistas, a la ruptura de los equilibrios existentes, a la acción en casos de emergencia, a la eliminación de lo inútil, a la aversión a la inercia, a los cambios súbitos, también indica que Urano puede ser armónico o disarmónico, en el primer caso se le asocia con la habilidad manual y todas sus aplicaciones en la ciencia, con el amor a la libertad, con la sociabilidad, la gentileza, la originalidad, la inventiva, la versatilidad y el rechazo a las limitaciones. En el segundo caso con ideas fijas, manías persecutorias, rebeliones ilógicas, aspereza, odio hacia cualquier tipo de orden, excesos coléricos, testarudez, sarcasmo feroz, crisis nerviosas, espíritu reaccionario y fuerza de decisión bloqueada. También se le asocia con gemas y piedras (de color azul metálico, gris, uranianas; zafiro, labradorita, turmalina azul, diamante azul, lapislázuli), con flores (narciso), etc. Todas estas series agrupadas en la constelación, son un ejemplo de lo que Deleuze nombra “conjunción”, que es una agrupación de dos o más series de expresiones y términos heterogéneos, entendiendo por series la agrupación de términos del mismo tipo o grado (cuerpos celestes, relatos, cualidades, piedras, flores, cada una de ellas es una serie). La conjunción “y” en Deleuze equivale al lenguaje en Benjamin: es la relación posible de todo con todo, para Benjamin, a partir de una agrupación metonímica de heterogeneidades en constelaciones. *Cfr.* Deleuze, Gilles, “Séptima serie. De las palabras esotéricas”, en *Lógica del sentido*, traducción de Miguel Morey y Victor Molina, Barcelona, Paidós, 1989; pp.63-67.

⁴⁰ Respecto a lo esotérico, podemos mencionar a Deleuze, para quien las palabras esotéricas tienen dos funciones: agrupar dos series heterogéneas que coexisten simultáneamente —como el caso de la conjunción— e introducir disyunciones en las series, ramificándolas infinitamente que, partiendo de su lectura de Lewis Carroll, nombra *palabras-valija*, que abren a la multiplicidad de heterogeneidades, ramificando la agrupación en la que se insertan. El ejemplo que retoma de Carroll es “frumioso” conjunción de furioso y fumante, que se ramifica según el pensamiento se incline hacia fumante y entonces diríamos “fumante-furioso” o hacia furioso y diríamos “furioso-fumante”, que no es lo mismo. Solo manteniendo estas disyunciones en tensión y en equilibrio (es decir, sin privilegiar a ninguna) es posible decir “frumioso”. *Cfr.* Deleuze, Gilles, “Séptima serie. De las palabras esotéricas”, p. 67. La *constelación*, en cuanto instantánea de la lengua, tiene un modelo tensional, la tensión emerge a partir de las heterogeneidades agrupadas, y son justamente estas tensiones las

son imágenes que trazan coordenadas para fijar puntos heterogéneos que se agrupan de manera ficcional, cuya lectura siempre abierta altera y afecta a la subjetividad, así como su experiencia —lectura— del Mundo.⁴¹

La siguiente cita de *ODBA* permite profundizar en la tarea indicada por Benjamin en *SPFF* para la práctica crítica de la filosofía: “[...] la tarea del filósofo consiste en ejercitarse en trazar una descripción del mundo de las ideas, de tal modo que el mundo empírico se adentre en él espontáneamente hasta llegar a disolverse en su interior.”⁴² En este texto, la

que permiten plantear el acto de lectura como siempre abierto. En *Sobre el lenguaje*, Benjamin plantea lo esotérico del lenguaje de la siguiente manera: “[...] el problema primigenio del lenguaje es su magia. Claro que, al mismo tiempo, el hablar de la magia del lenguaje nos remite a otra cosa: a su infinitud. Y ésta tiene que ver precisamente con la inmediatez. Porque, precisamente, habida cuenta de que mediante el lenguaje no se comunica nada, lo que se comunica en el lenguaje no puede ser medido o limitado a partir de afuera, por lo que todo lenguaje posee su única e inconmensurable infinitud.”, en *Sobre el lenguaje*, p.147. La magia, la infinitud del lenguaje es la posibilidad de relacionar todo con todo gracias a que el sentido no es algo extrínseco a la lengua, sino que se expresa a sí mismo en su propio despliegue, es posibilidad de conjunción y disyunción, de agrupación y división dialéctica, de condensación y desplazamiento de sentidos.

⁴¹ En *La enseñanza de lo semejante*, Benjamin recurre a la astrología para aproximarse, a partir de una analogía con la astrología y las constelaciones, a la manera en que opera la facultad mimética en la práctica de la lectura y de la escritura. Dicha facultad establece correspondencias entre semejanzas que pueden ser conscientes e inconscientes, y que no se reducen a la percepción sensible, es decir, no parte de una concepción empobrecida de la experiencia. Señala que, en relación con el lenguaje, es posible que la facultad mimética tuviese un origen onomatopoiético, es decir, que estableciera en un primer momento, correspondencias entre un sonido y su escritura. La escritura es así, un archivo de semejanzas, además de lo anterior, por su magia que le permite relacionar todo con todo. Este archivo de semejanzas tiene su efecto en toda lectura que presenta siempre una dimensión mágica y otra profana: “[...] el astrólogo lee la constelación estelar en el cielo y, simultáneamente, en ella lee el futuro o el destino.” [Benjamin, Walter, “La enseñanza de lo semejante”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991, p. 89.] La lectura abre la posibilidad de establecer más semejanzas y despliega un sentido que está y no está en la letra, que se desliza en ella sin poder fijarlo de manera total. Las semejanzas tienen lugar de manera fugaz, al igual que la *iluminación profana*: “La percepción de lo similar está siempre ligada a un reconocimiento centelleante. Se esfuma para ser quizá luego recuperada, pero no se deja fijar como sucede con otras percepciones. Se ofrece tan fugaz y pasajera a la mirada como las propias constelaciones. Pareciera ser que la percepción de la semejanza está amarrada a un momento del tiempo. Es como la llegada imprevista del tercero, el astrólogo, a la conjunción de dos astros que busca ser aprehendida en un instante. De no ser así el astrólogo vería frustrados sus esfuerzos y de nada serviría la máxima exactitud de sus instrumentos de observación” [*Ibíd.*, p.87.].

⁴² *ODBA*, p.14.

descripción no es entendida como un conjunto de datos que pueden acumularse, sistematizarse y comunicarse, sino a partir de la *mónada* como figura de pensamiento asociativa, sinecdótica (en su doble función de la parte por el todo y el todo por la parte), que es una *constelación* que ha cristalizado, manteniendo las diferentes imágenes dialécticas que la conforman, asociadas en tensión. La cita anterior, al invertir la frase “idea de mundo” por “mundo de las ideas”, no sólo nos hace pensar en la teoría platónica de las ideas, sino, por ejemplo, en las constelaciones que pueden formarse a partir de las ideas del Mundo (que son a su vez, constelaciones), lo cual nos llevaría a escribir una historia de las mismas, de los conceptos con los que han sido construidas, la manera en que han sido empleados y sus relaciones entre sí, así como en qué medida cada idea, entendida como *mónada*, es una estructura ficcional de carácter lingüístico que siempre puede actualizarse en un acto de lectura que confronta de manera directa un fragmento del pasado con el presente. A diferencia de Kant, la idea no es de la razón, sino una estructura monoidal, y nos lleva siempre a actualizar la lectura de la idea de Mundo y la idea de Hombre, a repensar la lectura que hacemos del mundo y de lo humano.⁴³ En este sentido, los sistemas filosóficos, apunta Benjamin, pueden leerse como “esbozos de una descripción del mundo”⁴⁴ de las ideas. Estos esbozos contarían como documentos “de la vida del lenguaje y

⁴³ Una historia de las ideas de Mundo escrita a partir de una representación mecanicista del Mundo, enlazaría los sistemas filosóficos a partir del nexo causal, tal como hace el historicismo. Este es criticado por Benjamin en sus *Tesis* pues, construye el relato de la historia desde la causalidad y la idea de progreso, a la cual se le confiere un estatuto ontológico, es decir, supone que la humanidad avanza hacia mejor indetenible e incesantemente. Establece que un hecho es una causa sólo por ser anterior a otro, que contará como un efecto, y así al infinito. Este proceder es aditivo, y le permite al historicismo erigir una “imagen ‘eterna” [*Tesis*, Tesis XVII, p. 29.] del pasado que únicamente puede contemplarse, es decir, como si el pasado fuese inmutable y estuviese cerrado. Esta manera de entender la relación que se tiene con el pasado, como si nada tuviese que ver con el presente, impide que la experiencia individual se vincule con la colectiva así como abrir la subjetividad a la historicidad, con lo cual se vuelve a caer en el concepto empobrecido de experiencia que sólo permite pensarla en su reducción mecánica. A diferencia de esta imagen “eterna”, la imagen construida a partir de la *mónada* y del *montaje* es múltiple y anacrónica, abierta siempre a nuevas lecturas a partir de las heterogeneidades agrupadas en la *constelación* que contrasta no sólo fragmentos, comentarios e imágenes dialécticas, sino discursos de diferentes tradiciones, en donde el lector debe realizar la mediación entre las singularidades agrupadas.

⁴⁴ *ODBA*, p.14. Sin embargo, el problema de todo sistema radica en que procede bajo una deducción sin lagunas, buscando una coherencia total. El sistema sólo es válido, agregará Benjamin, si en lugar de intentar apresar la verdad a partir de una deducción sin fisuras, se propone “el rescate de los fenómenos en las ideas”, en *Ibid.*, p. 16. Es decir, si se propone recuperar lo singular de la experiencia en la lengua. Lo anterior remarca

de sus posibilidades en un momento dado”⁴⁵, es decir, de la historicidad de la lengua y de lo que esta permite decir y pensar en los conceptos elegidos y en el estado en que se encontraba esa lengua en un momento específico.

Al respecto de la historicidad, encontramos en “El narrador” (1936), la siguiente cita: “[...] el ser humano sólo se abre a un consejo en la medida en que es capaz de articular su situación en palabras.”⁴⁶ Este consejo es entendido por Benjamin como procedente de una herencia: un trozo del pasado colectivo que se transmite en la lengua y se actualiza en la conversación. La transmisión de la historia en la lengua es posible si la escritura está provista de huellas de las conversaciones,⁴⁷ es decir, si su modo de exposición, si los conceptos elegidos, la manera de entender los comentarios, su disposición y sus usos permiten pensar en aquello que ha expirado, es decir, es regresable y redimible: la singularidad del tiempo y el lugar, historicidad y materialidad de una lengua en el estado en que se encuentra en el momento de ser articulada en la conversación, pues es experiencia y esta transita siempre en relación con los otros. Articular en palabras la propia experiencia y recuperar su singularidad en la lengua es, a su vez, una experiencia. Esta cristaliza en la lengua en la que es articulada, en la que se hace la historia. Esta perspectiva permite abrir la subjetividad a sus herencias y actualizaciones o refuncionalizaciones, es decir, dotarla de historicidad, abrirla a lo histórico-político-social de la experiencia que permite vincularla con lo colectivo, y así vincular la historia individual con la colectiva y diluir la distinción

el carácter decisivo que juega el modo de exposición de las ideas y, para recuperar lo singular, es preciso que se abandone la escritura a partir de una deducción y coherencia exhaustivas.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁶ Benjamin, Walter, “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991, p. 114.

⁴⁷ En *Pequeña historia de la fotografía y La obra de arte*, Benjamin formula esta “huella” en términos de “aura” y la define como “la aparición de una lejanía por cercana que pueda estar” en Benjamin, Walter, “Pequeña historia de la fotografía”, en *Discursos interrumpidos I*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973, p. 57. En el contexto del arte, el aura es todo aquello que acompaña la historia de una obra desde su producción, su transmisión, los cambios de propietario, los accidentes que haya sufrido en su materialidad, su ubicación actual, etc., y es la marca de su singularidad.

excluyente entre privado y público en la lengua. Igual que hiciera Adán —según la lectura que Benjamin hace del relato Bíblico del Génesis en *Sobre el lenguaje*—, al atender al lenguaje de las cosas para nombrarlas y ser traductor del lenguaje de las cosas a la lengua y así conocerlas; la subjetividad lleva a cabo una traducción (en los sentidos de sustitución, refuncionalización, actualización e intercambio) cuando articula su experiencia en palabras y tiene una experiencia cognoscitiva en la lengua: traduce a la lengua produciendo una multiplicidad de experiencias del y en el lenguaje; se da en términos de lenguaje.⁴⁸ Una experiencia articulada en la lengua por otros en un tiempo anterior al nuestro se vuelve así

⁴⁸ La *crítica* de la experiencia que Walter Benjamin lleva a cabo abre problemáticas que serán recuperadas en un tiempo posterior al suyo y desde otras perspectivas, que son a su vez, actualizaciones de lectura de las mismas. Tal es el caso de Joan Scott quien, desde los estudios de género pone en cuestión la noción de experiencia reducida a evidencia, así como la anterioridad y la exterioridad del sujeto con respecto a la lengua, y profundiza en la manera en que, lo que Benjamin llama “articulación de la experiencia en la lengua”, afecta y altera la estructura y el ejercicio de la subjetividad. Respecto al primer punto, señala que la recuperación de lo no contado, omitido o ignorado en el relato de la historia oficial por parte de una historia que pretende hacerse desde la diferencia para poder dar cuenta de la existencia de la misma (la cual es una lectura de la indicación que Benjamin formula en sus *Tesis* como la tarea de la historia de “cepillar la historia a contrapelo” *cfr. Tesis*, Tesis, VII, p.42-43), aunque explícitamente señale que la escritura de la historia se hace desde perspectivas y puntos de vista diferentes e incluso irreconciliables, sigue tomando a la experiencia como evidencia por cuanto apela a ella como autoridad incontrovertible, sobre todo, cuando se trata de una vivencia directa por parte de los olvidados, del historiador o de la historiadora. Lo anterior supone que sus relatos son verdaderos e incontrovertibles —no toma en cuenta, como señala Derrida, que es posible que la subjetividad no coincida consigo misma todo el tiempo—, ni que se confiere una autoridad a estas subjetividades que las posicionan como sujetos. *Cfr.* Derridá, Jaques, “Tímpano” en *Márgenes de la filosofía*, traducción de C. Gonzáles Marín, Madrid, Cátedra, 1998, pp.15-35, versión electrónica: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/timpano.htm>, 20 de octubre de 2011. Además, este intento por dar cuenta de lo excluido supone, señala Scott, la posibilidad de una visión total, ya que buscaría ser un correctivo de lo que ha sido ignorado, de una visión inexacta (imprecisa) o incompleta de la historia oficial, con lo cual no logra salir de la manera sistematizante de escribir la historia y pierde su impulso crítico, pues no permite poner en cuestión la manera historicista de escribir la historia. Respecto al segundo y tercer puntos, Joan Scott ofrece un ejemplo que retoma de Stuart Hall sobre la apertura de la subjetividad a lo histórico-político-social en la lengua: “El hecho es que ‘negro’ nunca ha estado solamente ahí tampoco [...]. Ha sido siempre una identidad inestable, psíquica, cultural y políticamente. Es también una narrativa, un relato, una historia. Algo construido, dicho, hablado, no simplemente encontrado. La gente habla ahora de la sociedad de la que yo provengo de maneras totalmente irreconciliables. Por supuesto que Jamaica es una sociedad negra, dicen. En realidad es una sociedad de gente negra y morena que vivió durante trescientos o cuatrocientos años sin poder hablar de sí mismos como ‘negros’. Negro es una identidad que tuvo que ser aprendida y pudo ser aprendida sólo en un momento específico. En Jamaica ese momento fueron los años setenta.”, en Hall, Stuart, “Minimal Selves”, *Identity*, ICA6, p.45. *Cit.* Scott, Joan, “Experiencia”, traducción de Moisés Silva, *La Ventana*, México, núm. 13, 2001, p.65. La cita anterior, permite dar cuenta de que una historia de la identidad negra jamaicana que repare en que la manera en que la subjetividad articula sus experiencias, en este caso a partir de la noción de “negro”, permite dotar de historicidad a la experiencia al dar cuenta de que esta articulación posiciona a la subjetividad frente al relato que hace de sí y la altera y afecta: la serie de discursos de finales del siglo XX, refiere Scott, permitieron ubicar a Jamaica en una economía política racista-internacional. Esta apertura de la subjetividad a la historicidad no implica un determinismo lingüístico, sino que pone énfasis en que la experiencia y la lengua no están separadas. *Cfr.* Scott, Joan, “Experiencia”, traducción de Moisés Silva, *La Ventana*, México, núm. 13, 2001, pp. 42-73.

un documento de la historia refuncionalizable y reactualizable de las posibilidades de la lengua en el momento en que fue articulada esa experiencia, y también precisa de una traducción, que al igual que en *La tarea del traductor*, se da entre distintas lenguas, entre momentos diferentes en que estas se encuentran. Estos documentos históricos, son cristalización de la lengua como archivo de experiencias. En la confrontación directa de un trozo de la historia de la lengua con su estado presente (pues ninguna lectura puede evitar hacerse desde el presente), algo se gana y algo se pierde, como en toda traducción. Esto que se gana y se pierde es la historicidad de la experiencia de la lengua.

La apertura de la subjetividad a lo histórico-político-social mediante/en una idea (*mónada, constelación, imagen dialéctica*) es una afección y alteración de la subjetividad; lejos de la concepción mecánica que supone la apertura como un entrar desde una interioridad a la historicidad. Atender a la historicidad y a la materialidad de la lengua, al relato de sus experiencias es dar lugar a una experiencia en la lengua en la que es posible leer, en la vida de la misma y de sus posibilidades, una fuerza de verdad, a saber, la promesa de que la realización de la justicia es posible.⁴⁹

⁴⁹ Ver nota 17.

Conclusiones

Este ejercicio de lectura de las indicaciones de Benjamin para la práctica (modo de hacer) de la filosofía, ejercida como *crítica*, tuvo como guía la posibilidad de enriquecer la concepción de la experiencia para poder articularla de una manera distinta a su concepción mecánica que la reduce a la relación entre un sujeto y un objeto, partiendo de que la experiencia se hace en la lengua, al articularla en palabras. Al ponerla en el centro, como aquello que quiere explicarse, y no de lo cual se parte, en esta tesis no se ofrece un concepto formulado de la experiencia al que se pudiese apelar para juzgarla y así ejercer la *crítica*, en parte porque se buscaba salir de un ejercicio dogmático que fijara un “deber ser” o un “ser” de la experiencia; en parte porque el propio Benjamin no ofrece una formulación de dicho concepto. Lo que se realizó fue una recopilación y una lectura de los enfoques que el autor judeo-alemán indica hay que considerar para abordar la experiencia, esto es, para articularla desde una perspectiva *crítica*. Entre estos podemos mencionar el histórico-político-social, reparando en su manera de abrirse a dicho ámbito y las repercusiones que puede hacer en el mismo. Las hipótesis que se plantearon en un principio fueron la de relacionar la práctica *crítica* de la filosofía con la posibilidad de llevar a cabo un acto de justicia en su ejercicio, esto es, en la lengua, y como experiencia, es decir, en relación con los otros en la lectura y en la escritura; así como proponer otra manera de entender la epistemología a partir de los textos de Benjamin, quien propone a la *mónada* como figura de pensamiento, para eliminar la de sujeto-objeto debido a sus efectos dogmáticos y autoritarios. Respecto a la primera, se encontró que la *crítica* lleva a cabo esta tarea a partir de la actualización del pasado, así como de la recuperación de las singularidades y de la *refuncionalización* del lenguaje. Respecto a la segunda, tenemos que esta propuesta le daría su base epistemológica a la *crítica* al llevar a cabo una *refuncionalización* de los conceptos de conocimiento, lenguaje y libertad a partir de la *mónada*: al no establecer una jerarquización entre las singularidades que ha agrupado para llevar a cabo la *crítica*, permite plantear que la relación de la subjetividad con el conocimiento, el lenguaje, la libertad, las cosas, los otros seres humanos, el mundo, no tiene por qué expresarse en términos de dominio, con lo cual abre la posibilidad de que esta relación sea más justa,

manteniendo la pluralidad y la diversidad, no de una manera armónica, sino siempre en tensión. Además, y poniendo énfasis en la *crítica* como una práctica relacionada con la praxis, encontramos que el ejercicio de esta es necesario no sólo en el ámbito público, sino también en la academia, ya que, si bien esta última nos permite aprender las bases para un ejercicio riguroso, la apuesta es no circunscribirse a un modo esquemático de proceder ya que el conocimiento (que tiene lugar como experiencia, como acontecimiento), no es inocuo, sino que nos da la base epistemológica que nos permite encontrar distintas maneras de proceder para ejercer la *crítica*. Aunado a lo anterior, también se llegó a las siguientes conclusiones provisionales que se presentan de manera fragmentaria, ya que tienen un carácter autónomo aunque pueden entretocarse en varios puntos.

I

Benjamin sigue siendo moderno y a su vez, crítico de la modernidad por cuanto apuesta por la posibilidad de desmitificar, a partir de la razón en su uso crítico y público, algunos de los presupuestos ilustrados en torno a la historia que minan el optimismo que estos conllevan: una fe ciega en un supuesto progreso en el curso de la historia que culminaría en una síntesis armonizadora que instauraría la justicia de una vez y para siempre. No desprovisto de pesimismo debido a su presente, contexto histórico en el que el arribo del nazismo, el fascismo y la dictadura de Stalin en la URSS ponen de relieve el triunfo del autoritarismo, enfatiza la desconfianza que debe tenerse en toda reconciliación definitiva en términos históricos (que incluye los ámbitos ético, político y social), y conserva a su vez, la posibilidad de que la justicia pueda ser efectuada, aunque esta se da como interrupción en un instante irrepetible, y no como una meta al final de la historia.

II

En *Sobre el programa de la filosofía futura*, atribuye una tarea doble a la práctica de la filosofía: la de refuncionalizar el lenguaje y la de actualizar la idea de Mundo. Esta tarea no apunta a una ontología. A diferencia de Heidegger, para Benjamin la práctica de la filosofía

se ejerce como *crítica* de la experiencia, no se interesa por una pregunta por el Ser, sino que tiene un compromiso histórico-político-social que consiste en reparar aquello que ha quedado inconcluso en el pasado, para abrir lo porvenir en el presente en la lengua, como acto de lectura y de escritura que puede ser comentado y discutido al abrirse a lo público como un texto. Siguiendo a Kant, Benjamin considera que la práctica de la filosofía debe tener una base epistemológica, no ontológica. El problema de la ontología radica en que estabiliza la idea de Mundo y cierra la posibilidad de toda lectura futura y, por tanto, del cumplimiento de la promesa, siempre abierta, de justicia. Las indicaciones que Benjamin da en *SPFF* para la práctica de la filosofía, leídas a la luz de textos posteriores, principalmente *El origen del drama barroco alemán*, *Tesis sobre el concepto de historia* y el “Konvolut N: Teoría del conocimiento, teoría del progreso” del *Libro de los pasajes*; así como de los textos en los que refuncionaliza el concepto de lenguaje a partir de su *crítica* a la concepción instrumental del mismo, como *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* y *La tarea del traductor*, permiten profundizar en ellas, encontrar principios motrices para la práctica de la *crítica*, y leer una propuesta epistemológica, aunque no del todo formulada como teoría, que rompe de manera radical, esto es, de raíz, con la concepción burguesa del conocimiento: la figura paradigmática sujeto-objeto, que es esquematizante y sistematizadora, es sustituida por la *mónada* como figura de pensamiento, con lo cual busca contrarrestar los efectos dogmáticos y autoritarios de la primera, como la arbitrariedad del sujeto frente a la naturaleza y los seres humanos a los que concibe como objetos que le pertenecen, y por tanto, que puede someter y manipular; así como evitar la reduplicación de esta estructura dicotómica en las distinciones que se plantean bajo una lógica de oposición excluyente que implica siempre una jerarquización, tales como forma y contenido, interioridad y exterioridad, activo y pasivo, etc. La *mónada*, por el contrario, agrupa heterogeneidades sin privilegiar a ninguna de ellas en detrimento de las demás, condensa singularidades en un campo saturado de tensiones haciendo estallar la verdad como una fuerza que irrumpe fugaz, moviendo a la acción (esto es, a realizar una vez más la actualización de la idea de Mundo), en lugar de concebirla como algo inmutable que puede acumularse y contemplarse. El conocimiento en Benjamin, recupera del empirismo su relación con la experiencia, pero esta última es entendida de una manera más enriquecida que su reducción a datos de los sentidos, ya sea que se tome como material a

partir del cual se elabora el conocimiento, o como evidencia que permite comprobarlo. Para Benjamin, la experiencia cognoscitiva incluye la dimensión histórico-político-social a partir de la contextualización que repara en la historia de la lengua, del salto dialéctico que interrumpe la linealidad del historicismo e introduce la anacronía, pues toda lectura es de un trozo del pasado de la lengua realizada en el presente que, al confrontarse de manera directa, abre a lo porvenir y, por tanto, también es condensación de tiempo; de la responsabilidad que se tiene con respecto al pasado, y del intercambio que se da siempre en relación con los otros. Así, la experiencia cognoscitiva, en la realización de la *crítica*, es un ejercicio de la libertad que no se restringe a lo ético, sino que abre justamente al ámbito político y social, enfatizando que la experiencia siempre se da entre lo privado y lo público, entre lo individual y lo colectivo. Esta propuesta epistemológica implica una concepción del lenguaje que no se entiende como un instrumento inocuo exterior y posterior, lógica y cronológicamente, a un sujeto, sino siempre en una relación compleja, fluida, de vaivén, de afluencia, con la subjetividad que realiza la *crítica*, en la cual ambas oponen resistencia: tiene lugar como *occursus* y *affectio* en sentido spinozeano, es decir, como un encuentro azaroso entre cuerpos, cuyo choque afecta a ambos y pone en movimiento la distribución de las partes que conforman su estructura en el momento del choque. La subjetividad es modificada por la lengua: las alteraciones que esta pueda hacer en la estructura y la manera en que aquella se ejerce y ejercita es incalculable, modificando así, su experiencia que se da siempre en términos de lenguaje. La experiencia cognoscitiva no tiene lugar fuera del sujeto, como si este accediera desde una interioridad al mundo, sino bajo una estructura monoidal, en la que la subjetividad es una singularidad más en este acontecimiento, sin que por esto se la despoje de agencia.

III

La propuesta epistemológica anterior no es una teoría terminada porque no la encontramos constituida como sistema, no sólo debido al carácter fragmentario de los escritos de Benjamin, sino porque su conformación como teoría introduciría la idea de completitud, con lo cual se correría el riesgo de cerrar la posibilidad a nuevas lecturas, en cuanto la teoría es susceptible de ofrecerse como doctrina, con sus consiguientes efectos dogmáticos:

se le otorgaría a la verdad un carácter ontológico y se pretendería asegurarla a partir de una deducción sistemática, como una serie de contenidos que pudiesen ser atesorados, comunicados y meramente repetidos. En Benjamin, la teorización queda pospuesta al poner el acento en la selección y recopilación del material, en su contextualización (al reparar en la historicidad y materialidad de la lengua), en su descontextualización (momento destructivo de la *crítica* que extrae fragmentos de un texto) y su agrupación en una *constelación* (momento constructivo siempre provisional), comprometida con que la justicia pueda ser no sólo tematizada sino pensada a partir de lo que la lengua misma permite en su cristalización en un texto, y llevada a cabo al actualizar el fragmento que ha sido recuperado. Aunque busquemos las pistas dispersas que se encuentran en sus textos en torno a una teoría del conocimiento para completar su propuesta inacabada, siempre constituiría una lectura más de sus indicaciones, entre otras que pudieran hacerse. Dentro de esta teoría del conocimiento en formulación, la sustitución de la figura sujeto-objeto por la *mónada* constituye el punto de partida cargado de un potencial revolucionario que transformaría la manera de ejercer la *crítica* de la experiencia y la estructura de la experiencia misma, sin que esto implique una superación de la modernidad.

IV

Por lo anterior, considero que resulta más enriquecedor enfocarse en este punto de partida, así como en las indicaciones y en los principios motrices que encontramos en Benjamin, y agruparlos en un “armazón teórico”, más que pretender completar una teoría epistemológica inconclusa. Este “armazón teórico” no es estático, no se constituye como un método esquemático y rígido al cual debería someterse la *crítica*, sino que es dinámico y flexible, y plantea la posibilidad de ser ensamblado a partir de lo que la *crítica* misma vaya exigiendo en su propio despliegue. Esta movilidad y movilización que se da como una serie ilimitada de desplazamientos es justo lo que debe recuperarse para la práctica *crítica* de la filosofía, así como su carácter provisional que pone énfasis en que la lectura debe realizarse una vez más, en cada ocasión, siendo ella misma singular, es decir, se hace en un *aquí* y *ahora* irrepetible y que, en cada realización, agrupa fragmentos heterogéneos que son dispuestos de una manera determinada dando lugar a una configuración específica. En el

momento de ser efectuada, tropieza con las indicaciones (conceptos, citas, comentarios, imágenes dialécticas, todos ellos pedazos de la historia de la lengua), e implica siempre interrupción, es decir, no avanza de una manera lineal sino que obliga a detenerse y recomenzar, dar rodeos, replantear, cambiar de enfoque, reagrupar, etc. Cabe agregar que la selección y distribución de los fragmentos, así como la configuración del “armazón”, a partir de los cuales se lleva a cabo la lectura, no es arbitraria. En primer lugar, esta tiene un compromiso histórico-político-social, en apertura permanente para llevar a cabo un acto de justicia, ya que en cada realización algo quedará excluido, que podrá ser recuperado y actualizado en otro momento. Por otra parte, tampoco carece de rigor: debido a que el sentido se juega en la forma, el acento se pone en la refuncionalización de la lengua que repara en la historia de la misma y en su materialidad, aun considerando que incluso esta *refuncionalización* no es del todo controlable debido a la resistencia que la lengua ofrece a toda intención de la subjetividad por apropiársela, y al azar al que está sometida también su recepción, una vez que el texto ha sido lanzado a lo público. Además, gracias a esta *refuncionalización* y a la presentación del material, tiene lugar una detención a partir del efecto de *shock*, que permite la distancia crítica al desautomatizar toda lectura previa como una serie de contenidos que pudiesen ser simplemente repetidos. Finalmente, otro aspecto a considerar que impide caer en la mera arbitrariedad radica en el *ahora* en que se lleva a cabo el acto de lectura, dotado de un potencial revolucionario que se presenta como la oportunidad única de realizarse de una manera nueva. Este ahora en el cual se ejerce la *crítica* funciona como un polo magnético, dirá Benjamin, desde el cual se efectúa la actualización de cualquier trozo de pasado de la historia de la lengua. Tomar a la *mónada* como punto de partida exige un cambio en el hábito de pensamiento, que debe ejercitarse en cada oportunidad, apostando por entender la experiencia cognoscitiva no como fundada en una objetividad referencial ni en una interioridad mental, como es el caso de la representación, ni a la verdad como adecuación entre un sujeto y un objeto.

V

Las indicaciones son meros indicios, pistas, huellas que pueden rastrearse; constituyen guías no dogmáticas que pueden ser tomadas en cuenta en cada acto de lectura. En analogía

con una escena del crimen, que precisa de la ubicación, selección y recopilación de las huellas que se encuentran dispersas pero a la vez agrupadas en ella, es necesario asociarlas de distintas maneras y construir uno o más relatos que permitan explicarse la disposición de las mismas; los textos ofrecen sus propias pistas que refulgen de manera fragmentaria en el texto, expresan en sí mismas, en la manera de emplearlos, en su materialidad y en su despliegue una señal que nos lanza hacia alguna dirección para continuar la *crítica* y permiten diferentes maneras de juntarlas para construir un relato.

VI

Rastrear las pistas no implica que el caso será resuelto de manera conclusiva. Las indicaciones no poseen como un contenido, un único sentido que debería desentrañarse, las pistas fragmentarias han de ser tratadas a partir de una estructura monoidal: cada una es una singularidad que condensa una pluralidad de sentidos, esto es, de posibilidades de lectura. Las palabras del fragmento, comentario o imagen dialéctica son asociadas con otras tanto por el fonema, las imágenes y la serie de connotaciones que las acompañan, por la historia de los distintos usos que se les han dado, así como el contexto en que se insertan o los fragmentos con los que son contrastadas. El sentido se desliza, excluyéndose y complementándose debido a todo lo anterior, así como a la selección y el modo de exposición y disposición de los fragmentos, la inserción de comentarios, etc.

VII

También se ha mencionado que podemos encontrar principios motrices en los textos de Benjamin. Un principio motriz permite la *refuncionalización* de conceptos, ejercer la *crítica* y pensar la justicia, llevarla a cabo al recuperar lo que ha sido excluido y lanzarla nuevamente como una promesa para ser cumplida en un momento posterior; también del desplazamiento de los puntos dinámicos, y a su vez, puede ser tomada como un ejemplo de los deslizamientos del lenguaje y de su posibilidad de vincular todo con todo, no como una mera adición, sino como conjunción y disyunción, como agrupación y división dialéctica.

Son puntos de apoyo provisionales, ya que son dinámicos, es decir, fuerzas que están ellas mismas en movimiento: se desplazan y conducen unos a otros, no a partir de la deducción, sino como si se tratase de escaleras movedizas que se reconfiguran a cada paso en cada acto de lectura y, al mismo tiempo, ponen en acción la *crítica*, mostrando que la lectura es siempre abierta azarosa y singular. Dentro de estos principios podemos mencionar: la dialéctica, la refuncionalización, la traducción, el montaje, la imagen dialéctica, la actualización, la constelación y el salto dialéctico; todos ellos buscan dar lugar, en un primer momento, a una experiencia de *shock*, ya que este permite la detención de los pensamientos por parte del lector, desestabilizando la lectura previa que pudiese tener de un texto o de un autor, y lo obliga a reordenar los fragmentos, abriendo la posibilidad de nuevas reagrupaciones y lecturas.

VIII

A continuación enlisto los principios motrices que ubiqué en mi lectura de Benjamin, los cuales van constituyendo el método en el sentido de las maneras en que puede ejercerse la *crítica*:

- 1) *La dialéctica*. Su manera peculiar de entender la dialéctica pone énfasis en la parte negativa (que la filosofía burguesa suele excluir) y en continuar la división entre los polos positivo y negativo de manera sucesiva, no tanto al infinito, pues no se trata de un automatismo, inercia o progresión, sino de pronunciar la intensidad de las tensiones que se generan entre los polos al acentuar y seguir las divisiones, y sin perder, a su vez, lo singular de los matices más nimios de sus contrastes; es decir, se trata de un trabajo minucioso que repara en las diferencias y especificidades de las cosas más pequeñas, recuperando así, la singularidad de las mismas, que es una manera de realizar la justicia en la lengua. Además, de que no explicita los momentos contradictorios que van de un extremo a otro, confiriendo al lector la tarea de reconstruirlos, y opone así, resistencia a toda sistematicidad.

- 2) *La refuncionalización del lenguaje.* Evita la mera descripción y adquiere una función política (pues esta *refuncionalización* está al servicio de la transformación de la realidad), implica una desautomatización del uso habitual de las palabras, y da cuenta de su materialidad e historicidad.

- 3) *La traducción.* La entiende como una serie continua de transformaciones de un lenguaje a otro, de una lengua a otra, en donde se pierde y se gana historicidad en la lengua y en la experiencia, además de que siempre queda algo intraducible, por decir o no dicho, dando cuenta de que la justicia no se lleva a cabo de una vez y para siempre, sino que es necesario realizarla, una vez más en cada ocasión concreta. Señala también que toda traducción es provisional y transitoria debido, además de lo anterior, a la resistencia de la lengua para ser apropiada de manera total por una subjetividad, ya que esta no puede tener un control absoluto sobre su querer decir.

- 4) *El montaje.* Es retomado de la técnica del cine para la edición de una película, la cual es necesaria para que la obra surja: la imagen ofrecida es el resultado de la selección de imágenes, cortadas y juntadas, yuxtapuestas y contrapuestas muchas veces, compuesta por fragmentos que serán editados en una secuencia determinada. Como principio motriz para la práctica de la *crítica*, es una manera de articular la experiencia empleando citas, comentarios, imágenes dialécticas, y ofrece una imagen múltiple, no susceptible de ser contemplada sino que da lugar al *shock*, abriendo la posibilidad de nuevas lecturas.

- 5) *La imagen dialéctica.* Sigue una lógica visual, no discursiva, se construye en analogía con el fotomontaje que emplea trozos de imágenes diametralmente opuestas y produce un efecto de *shock* en el espectador, donde la imagen presentada es más que la suma de las partes que la componen, poniendo en cuestión la supuesta

adecuación entre forma y referente (que no es más que una reducción del lenguaje al signo). En la imagen dialéctica, en cuanto imagen, la dialéctica aparece en suspenso, justo porque no explicita los momentos contradictorios que van de uno a otro de los polos contrapuestos, confiriendo al lector la tarea de realizar la mediación sin llegar a una síntesis armonizadora que resuelva o disuelva las contradicciones y las diferencias, pues esto cerraría la lectura a nuevas posibilidades.

6) *La mónada*. Concepto retomado de Leibniz por Benjamin, refuncionalizado e insertado en la dimensión histórica-política-social de la experiencia, y finalmente puesto a operar como figura de pensamiento para escribir la historia y ejercer la *crítica*, viniendo a sustituir al paradigma sujeto-objeto y constituyendo una propuesta para elaborar una epistemología distinta a la propuesta por la filosofía burguesa. Agrupa singularidades y las condensa en una unidad sin privilegiar a ninguna, manteniéndolas en tensión. Cada singularidad es un hecho histórico puesto en tensión con otros, sin importar que se encuentren aislados en un sentido cronológico, ni que sean heterogéneos. La *mónada* cristaliza en una *constelación* única en el presente en el que se lleva a cabo la lectura y la escritura de la historia. De las tensiones generadas entre los hechos históricos confrontados, es posible leer una promesa de verdad, entendida como la posibilidad de realizar la justicia.

7) *La constelación*. En analogía con su concepción astronómica y astrológica, traza coordenadas entre heterogeneidades para fijar puntos a partir de los cuales emerge una figura, las inscribe en un nombre y construye un relato a partir del cual los seres humanos se posicionan; se presenta como una instantánea de la lengua que agrupa heterogeneidades (imágenes dialécticas, citas y comentarios, que son siempre fragmentos de la historia de la lengua) a partir de una estructura monoidal que condensa sentidos y singularidades, de cuyas tensiones es posible leer una idea de Mundo. Además, cabe señalar que no se trata de una figura previamente existente que debiese ser desocultada y explicitada, sino de una construcción ficcional que da

lugar a un cambio en el posicionamiento de las subjetividades al ser afectadas por la lengua y alteradas en su estructura, en su experiencia de lectura.

- 8) *La actualización.* Pone en acto los fragmentos de la historia de la lengua elegidos para hacerlos hablar y operar como índices de lectura y dotarlos de vigencia, esto es, de vigor, de fuerza de verdad que permite leer en ellos el presente, y viceversa, sin perder las especificidades de cada uno. Se da como comentario y como *crítica* reparando en los detalles más nimios de sus diferencias, evitando hacer de ellos una abstracción. Tiene una importancia política fundamental en relación con la justicia, ya que se efectúa en pos de abrir la posibilidad de realizarla. La actualización del pasado dota al presente de historicidad gracias a la introducción de la anacronía a partir del *salto dialéctico*.

- 9) *El salto dialéctico.* Permite la anacronía e introducir así, la historicidad al romper el contexto del cual es extraído un fragmento, muestra su materialidad y hace posibles nuevas reagrupaciones y la formación de otras constelaciones.

IX

A diferencia de la representación del Mundo que la Ilustración hizo de sí, que veía en el uso público y crítico de la razón el camino seguro para llegar a un mundo emancipado de manera total, en el contexto de todo autoritarismo, el énfasis en el ejercicio de la *crítica* se vuelve imprescindible, no sólo por su reclamo de justicia, sino porque constituye, ella misma, un acto de resistencia, de interrupción del autoritarismo y que no necesita de una meta al final de la historia para justificar su realización. Erradicar la figura sujeto-objeto como base epistemológica a partir de la cual se articula la experiencia, abre la posibilidad de que las subjetividades adopten una posición diferente a la de un sujeto autoritario o a la de un objeto que se deja manipular, y permite que la *crítica* no sea enfocada a partir de distinciones dicotómicas jerarquizantes que sólo reproducen el autoritarismo. Además, la

estructura monoidal, así como el que la *crítica* pueda ser ejercida por todos, y que esta tenga un carácter siempre abierto, permite la proliferación de lecturas, sin plantearse la necesidad de elegir sólo una como la verdadera para imponerla en detrimento, permitiendo así conservar la pluralidad y la diversidad.

X

La *mónada*, al operar como figura de pensamiento propuesta para sustituir al paradigma sujeto-objeto, implica abandonar la figura del sujeto para evitar su autoritarismo, considerando más adecuado hablar en términos de subjetividades.

Bibliografía

Bibliografía primaria.

Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, traducción de Antonio Aguilera, Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1991.

Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, traducción de F. J. Yvares y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 2000.

_____, “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991; pp. 111-134.

_____, “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia Europea”, en *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1999; pp.41-63.

_____, “Experiencia y pobreza”, en *Obras completas, Libro II, vol. 1*, traducción de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007; pp. 216-221.

_____, “Experiencia y pobreza”, en *Para una crítica de la violencia*, traducción de Marco Aurelio Sandoval, México, Premia Editora, 1977; pp.145-153.

_____, “Introducción. Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento”, en *El origen del drama barroco alemán*, traducción de José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990; pp.9-41.

_____, “Konvolut N. Teoría del conocimiento, teoría del progreso”, en *Libro de los pasajes*, traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2004; pp. 459-490.

_____, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert, México, Ítaca, 2003.

_____, “La tarea del traductor” en *Angelus Novus*, traducción de Héctor A. Murena, Barcelona, Edhasa, 1971; pp. 127-143

_____, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en *Obras*, Libro II, vol. 1, traducción de Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007; pp. 144-162.

_____, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1998; pp. 59-84.

_____, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, traducción de Roberto J. Vernengo, Caracas, Monte Ávila, s.f.; pp.139-153.

_____, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1998; pp.75-89.

_____, “Sobre el programa de la filosofía futura”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, traducción de Roberto J. Vernengo, Caracas, Monte Ávila, s.f.; pp. 7-19.

_____, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Obras*, Libro II, vol. 1, traducción de Jorge Navarro Pérez, México, Abada, 2007, pp.162-175.

_____, *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, México, Ítaca/UACM, 2008.

Brecht, Bertolt, *Escritos políticos*, traducción de León Mames, Buenos Aires, Ediciones Futura, 1976.

_____, *Escritos sobre teatro*, traducción de Nélica Mendilaharsu de Machain, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1963.

Heidegger, Martin, “Hacia la pregunta del ser”, en *Acerca del nihilismo*, traducción de José Luis Molinuevo, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós/ICE de UAB, 1994, pp. 7-27.

Versión electrónica: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zur_seinsfrage.htm.

_____, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996. Versión electrónica: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/epoca_de_la_imagen.htm

_____, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994; pp.9-37. Versión electrónica: <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnica.htm>.

Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

_____, “Introducción”, en *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002; pp.39-61.

_____, “Prólogo a la primera edición”, en *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002; pp.7-14.

_____, “Prólogo a la segunda edición”, en *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002; pp.15-35.

_____, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE, 2000; pp. 25-38.

_____, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE, 2000; pp. 95-122.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1994.

De Man, Paul, “Conclusiones: *La tarea del traductor* de Walter Benjamin”, en *Resistencia de la teoría*, traducción de Rnela Elorriaga y Oriol Francés, Madrid, Visor, 1990; pp. 115-145.

_____, “‘La tarea del traductor’ de Walter Benjamin”, *Acta poética*, México, núm. 9-10, primavera-otoño 1989, pp.257-294.

Wöhlfarth, Irving, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, *Acta Poética*, número 9-10, primavera-otoño, 1989; pp.155-205.

Bibliografía secundaria.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1994.

Arendt, Hanna, *¿Qué es la política?*, traducción de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, 2001.

_____, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2009.

Baudelaire, Charles, *Las flores del mal*, traducción de Luis Martínez de Merlo, Madrid, Cátedra, 2001.

_____, “Pequeños Poemas en Prosa”, en *Pequeños Poemas en Prosa/ Los Paraísos Artificiales*, traducción de José Antonio Millán Alba, Madrid, Cátedra, 2005; pp. 45-141.

Benjamin, Walter, “La enseñanza de lo semejante”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991; pp.85-89.

_____, “Para una crítica de la violencia”, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 2001; pp. 23-45.

_____, “Pequeña historia de la fotografía”, en *Discursos interrumpidos I*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973, pp.17-57.

_____, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, en *Obras completas*, Tomo I, vol.2, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008; pp.205-259.

Benjamin Walter, “Tratado teológico-político”, en *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, traducción de Jesús Aguirre, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 193-194.

Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, traducción de Nora Rabotnikof, Madrid, Visor, 1995.

_____, *Los orígenes de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, traducción de Nora Rabotnikof, México-Madrid-Bogotá, Siglo XXI, 1981.

Deleuze, Gilles, *Curso de Spinoza*, traducción de Ernesto Hernández B., versión en línea: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3>

_____, “Séptima serie. De las palabras esotéricas”, en *Lógica del sentido*, traducción de Miguel Morey y Victor Molina, Barcelona, Paidós, 1989; pp.63-67.

Derrida, Jaques, “Tímpano”, en *Márgenes de la filosofía*, traducción de C. Gonzáles Marín, Madrid, Cátedra, 1998; pp.15-35.

Versión electrónica de *Derrida en castellano*:

<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/timpano.htm>.

_____, “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, en *Deconstrucción y pragmatismo*, traducción de M. Mayer, Buenos Aires, Paidós, 1998; pp.151-169.

Versión electrónica de *Derrida en castellano*:

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/deconstruccion_pragmatismo.htm

Echeverría, Bolívar, “Introducción. Arte y utopía”, en Benjamin, Walter, *La obra de arte en su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert, México, Ítaca, 2003; pp. 9-28.

_____, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”, en Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, México, UACM/Itaca, 2008; pp.9-30.

“Ezequiel”, *Biblia de Jerusalén*, traducción de Jesús Moya, Bilbao, Editorial española Desclée de Brouwer, 1975; pp.1219-1273.

Foucault, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Estética, ética y política*, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999; pp. 335-352.

Freud, Sigmund, “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, vol. XVIII, traducción de José L. Etcheverry, Madrid, Amorrortu editores, pp.1-62.

“Génesis”, *Biblia de Jerusalén*, traducción de Jesús Moya, Bilbao, Editorial española Desclée de Brouwer, 1975; pp.13-68.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Salamanca, Sígueme, 1998.

Lonitz, Henri (ed.), *Theodor W. Adorno y Walter Benjamin. Correspondencia (1928-1940)*, traducción de Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibañez, Madrid, Trotta, 1998.

Löwy, Michael, “Mesianismo judío y utopía libertaria. De las ‘correspondencias’ a la ‘*atractio electiva*’”, en *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, traducción de Horacio Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997, pp.17-28.

Lukacs, Georgi, *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1958.

Martínez de la Escalera, Ana María, “Historia y memoria” en Echeverría, Bolívar (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, UNAM/Era, México, 2005; pp.171-180.

Martínez de la Escalera, Ana María, “Walter Benjamin: escritura y memoria”, en Cohen, Esther y Martínez de la Escalera, Ana María (coord.), *De memoria y escritura*, México, UNAM, 2002, pp.11-23.

Marx, Karl, “Apéndice. C. Marx. Tesis sobre Feuerbach”, en Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, traducción de Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, s.f.; pp.62-65.

Nietzsche, Friedrich, “Como el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en fábula”, en *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001, pp. 57-58.

_____, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000.

_____, *La voluntad de poder*, traducción de Anibal Froufre, Buenos Aires, Edaf, 2001.

_____, “Tratado Segundo”, en *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 127-131.

Platón, “El Banquete”, en *El Banquete, Fedón y Fedro*, traducción de Luis Gil, Folio, 1999; pp.25-114.

Rabinovich, Silvana, “En torno a *lo inolvidable*: Walter Benjamin en la puerta del cielo”, en Arroyo Israel y Paulino Arellanes (coord.), *Walter Benjamin. Pensamiento político y filosófico*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Montien & Soriano Ediciones, 2010; pp. 11-19.

Sánchez Vázquez, Adolfo, “Izquierda y derecha en la política: ¿Y en la moral?”, en *A tiempo y destiempo*, México, FCE, 2003; pp.363-383.

_____, “Una nueva práctica de la filosofía”, en *A tiempo y destiempo*, México, FCE, 2003; pp.320-345.

Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, traducción de J.F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Debolsillo, 2007.

Scott, Joan, “Experiencia”, traducción de Moisés Silva, *La Ventana*, México, núm. 13, 2001, pp. 42-73.

Witte, Bernd, *Walter Benjamin. Una biografía*, traducción de de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2002.

Wöhlfarth, Irving, “¿Etcétera? Del historiador como pepenador en la obra de Walter Benjamin”, *La Vasija*, México, núm.1, dic. 97-mar. 98, pp. 43-77.

_____, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, traducción de Esther Cohen y Patricia Villaseñor, México, Taurus, 1999.