



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**EL CONCEPTO DE CONOCIMIENTO DEL JOVEN
WALTER BENJAMIN. LA TAREA METAFÍSICA DE LA
EXPERIENCIA, EL LENGUAJE Y LA HISTORIA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JALÍ PÉREZ VICTORIA

ASESORA:
MTRA. DIANA GRISEL FUENTES DE FUENTES



CIUDAD UNIVERSITARIA CIUDAD DE MÉXICO, 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradecimientos

Terminar una tesis requiere de un enorme esfuerzo y dedicación, que suele esconder un camino de vida atravesado de *historia* y *experiencia*, a las que sólo les podría dar justicia rememorando los *nombres* de las personas que las hicieron posibles.

Agradezco a Columba, mi madre, cuyo *amor incondicional* me permitió seguir adelante; a Reyes, mi padre, que me ha transmitido aquella *fortaleza* necesaria para la vida; a Ramses, Nefertiti, Sinue e Ivón (mis hermanos), que siempre han *confiado* en mí; a Ian, Iker, Luca, Dereck y, ahora, Liam (mis sobrinos), los cuales no me dejan olvidar lo central que es la *infancia*; a Andrea, no sólo por el apoyo que ella y su familia me han dado, sino por ser aquella hoja de otoño que con *cariño* me ha acompañado gran parte de mi vida.

Gracias a todos los que ven en mí un amigo, pero en especial a Andrés, Eduardo, Aaron, Gerardo, Saulo, Fernando, Emiliano, Andrés I., Juan Carlos, Elizabeth y Adriana, por su *gentil* y *desinteresada* compañía en diferentes momentos de mi existencia.

Ofrezco sincera gratitud a mi asesora Diana Fuentes, a mis compañeros del seminario de tesis (en particular, a Jenny y Alan) y a los sinodales, quienes *amablemente* me leyeron, comentaron y orientaron en la realización de la tesis. Gratitudes, también, a las enseñanzas de mis profesores, pero en específico a Aldo, Luis Fernando y Carlos, de quienes he aprendido mucho y me han dejado madurar a partir de su *amistad*.

Con todo mi corazón, le dedico esta tesis a dos *maestros*: a José Alfredo Figueroa, cuyo *ethos* filosófico me llevó a la filosofía cuando más lo necesitaba; y a Ricardo Horneffer por su *vocación* metafísica y amor a pensar conjuntamente, quien no sólo hizo posible que terminara mis estudios de licenciatura y me permitió ayudarlo en la impartición de sus clases, sino por ser *maestro de vida*.

Por ello ha habido siempre en todos los
hombres [...] algún tipo de metafísica, y la seguirá
habiendo en todo tiempo.

Immanuel Kant

Sin duda, todavía hay que esperar el desarrollo de la
filosofía, dado que toda aniquilación de estos
elementos metafísicos en la teoría del conocimiento
remite al punto a esta teoría a una experiencia más
profunda, llena justamente de metafísica.

Walter Benjamin

Toda la naturaleza está atravesada por un lenguaje
mudo, también residuo de la palabra creadora divina
conservada en vilo, así como en el hombre es nombre
conocedor, y sobre el nombre es juicio.

Walter Benjamin

Sólo por medio del conocimiento podemos liberar a lo
futuro de su forma desfigurada en el presente.

Walter Benjamin

Ser en el ser del conocimiento quiere decir conocer

Walter Benjamin

Índice

Introducción	5
 Capítulo I.	
Tras las huellas de Kant: una idea de conocimiento bajo la típica kantiana	17
a) <i>El concepto de conocimiento de Kant</i>	20
b) <i>El concepto kantiano de conocimiento: el problema de la experiencia, la metafísica y el conocimiento</i>	28
c) <i>La tarea de la filosofía venidera: prolegómenos para un concepto metafísico de conocimiento y experiencia</i>	36
<i>Consideraciones finales</i>	44
 Capítulo II.	
Tras los signos del texto bíblico: una idea de conocimiento desde el origen del lenguaje.	46
a) <i>La esencia del lenguaje como médium de la comunicación: los modos de ser del lenguaje</i>	50
b) <i>Esbozos de una tarea del traductor: el lenguaje adánico y el conocimiento redentor de la comunidad diferenciada de la realidad....</i>	59
c) <i>El abismo del lenguaje como medio instrumental: la caída adánico-babélica y el origen del conocimiento enjuiciador</i>	68
<i>Consideraciones finales</i>	77

Capítulo III.

Tras los fragmentos de una metafísica de la historia: una idea de conocimiento a partir de la tarea infinita kantiana.	79
<i>a) El concepto de historia de Kant</i>	<i>83</i>
<i>b) Para una crítica de la idea de progreso en la historia</i>	<i>92</i>
<i>c) Destellos de un concepto metafísico de historia: la tarea infinita e histórica del conocimiento</i>	<i>101</i>
<i>Consideraciones finales</i>	<i>112</i>
Últimas reflexiones.	
Sobre el concepto metafísico de doctrina del conocimiento del joven Walter Benjamin.	114
Bibliografía.	136

Introducción

Es indudable el peso que tiene la obra de Walter Benjamin, no sólo para la historia de la filosofía, sino también para un sinfín de vertientes teóricas desde inicios del siglo XX. Sin embargo, llama la atención lo poco que se ha escrito respecto a su obra de juventud, pues cuando se hace, el objetivo *no* es aclarar el pensamiento temprano benjaminiano. Más bien, tales trabajos han sido utilizados para esclarecer ciertos momentos de la vida de Benjamin, como en el caso de las biografías de Bernd Witte o Bruno Tackels. O bien, más comúnmente, para tratar de explicar algunas tesis filosóficas del Benjamin más maduro, como la tesis de doctorado de *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, *El origen del drama barroco alemán* e incluso *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* o las *Tesis sobre la historia*, por mencionar algunas de sus obras más conocidas.

Además de considerar la producción teórica del joven Benjamin como un momento pasajero e “inmaduro” de su propia filosofía, las lecturas que se hacen de él son siempre bajo ciertos ejes temáticos. Entre ellos destacan la historia o la política, la estética o el arte, la religión o la teología; estos son los dominantes interpretativos de la obra benjaminiana, aunque algunas veces destacan, sobre la base de tales paradigmas, conceptos como el lenguaje, la experiencia, los sueños, el progreso, la literatura, el marxismo, la crítica, etc. Sin embargo, son pocos los estudios acerca de la idea de conocimiento de Benjamin y la conexión esencial que éste tiene con la filosofía trascendental kantiana¹, pero hay todavía menos trabajos que aludan a su posición metafísica.

¹ Se debe destacar entre esta corriente la obra *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin* de Florencia Abadi, pues esta tesis retoma el horizonte interpretativo que ofrece dicho libro. Para un contexto más amplio del problema del conocimiento en la obra de Benjamin: Cf. Florencia Abadi, “Introducción”, *Conocimiento y redención en la obra de Walter Benjamin*, pp. 29-50.

Por ello, esta tesis tiene el objetivo de desarrollar el concepto de conocimiento en la obra de juventud de Walter Benjamin, para lo cual es indispensable recuperar la lectura metafísico-mesiánica que hace de Kant y de los conceptos de experiencia, lenguaje e historia. Para comprender mejor esto, es necesario ofrecer un panorama histórico-filosófico de las inquietudes benjaminianas en dicha época. No obstante, cabe advertir que esta tesis se concentra en esclarecer el concepto de conocimiento de Benjamin desde sus últimos ensayos universitarios (1915) hasta antes de la redacción de la tesis de doctorado (1918)², que es el periodo en el cual el problema del conocimiento salió a la luz con más fuerza y nitidez a partir de la filosofía kantiana.

La relación entre Benjamin y Kant desde el comienzo fue ambivalente, tal como lo atestigua en 1914 Gershom Scholem:

Muy pronto nos pusimos a hablar largamente acerca de Kant, cuya *Crítica de la razón pura* estaba yo entonces leyendo con Max Besoir. Benjamin declaró que debía confesar humildemente no haber pasado jamás de la «deducción trascendental», que no había comprendido. Hablamos sobre la teoría kantiana de los juicios sintéticos *a priori*.³

En aquellos días en que la interpretación de Benjamin sobre la filosofía trascendental estaba llena de incertidumbre, no era casual que entre sus libros de estudiante se asomara la *Crítica de la razón pura*.⁴ Esto obedecía a una época cuyo ambiente estaba rodeado por el

² La tesis de doctorado sobre el romanticismo alemán temprano es la primera obra extensa de Benjamin, la cual contiene una densidad teórica importante e implica un parteaguas en su filosofía. Por ende, esta obra exige un trabajo interpretativo exclusivo que rebasa, por mucho, los límites de esta investigación. Algo similar sucede con los primeros escritos benjaminianos que inician a partir de 1911, los cuales, si bien son cercanos temporalmente, su tema es lejano al concepto de conocimiento en cuanto tal; más bien, su interés está puesto en la educación y la cultura. Por esa razón, de estos trabajos sólo se recogen algunas ideas sueltas que son importantes para comprender el concepto de conocimiento del joven Benjamin.

³ Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, p. 26.

⁴ Esto no quiere decir que Benjamin tuviese poco conocimiento de la obra kantiana en ese momento. Por el contrario, ya desde 1913 tuvo contacto con Kant, en donde afirmó: “Hay una tragicómica en el hecho de que en el mismo instante en que tomamos consciencia de la autonomía del espíritu con Kant, Fichte y Hegel, la naturaleza se presentara en su enorme objetualidad; que en el instante en que Kant descubrió las raíces de la vida humana en la razón práctica, la razón teórica construyera con un trabajo infinito la moderna ciencia de la naturaleza. [...] Así, hoy comprendemos aún menos que nunca la primacía kantiana de la razón práctica sobre la teórica” (Walter Benjamin, *Diálogo sobre la religiosidad del presente, Obras II/1*, p. 25). Desde muy joven Benjamin intuyó el problema cientificista del concepto kantiano de conocimiento, pero en un primer momento

neokantismo. Benjamin fue un verdadero *flâneur* de las Universidades alemanas a partir de 1912 (pasando por Berlín, Múnich, Friburgo, Marburgo y, finalmente, Berna, Suiza), de modo que era imposible prescindir de alguna instrucción con algún profesor neokantiano.

De ese modo, Benjamin tomó clases con personajes como J. Cohn, M. Geiger, G. Simmel, H. Rickert, E. Cassirer, pero, entre ellos, destacó una figura que para él fue fundamental, a saber, Hermann Cohen. Como menciona Scholem de nueva cuenta:

Tanto él como yo, que en distintas épocas habíamos podido asistir a conferencias o lecciones de Cohen en su vejez berlinesa, nos sentíamos ambos llenos de respeto y hasta de temerosa veneración hacia su figura, de modo que afrontamos esa lectura con grandes esperanzas y la mejor disposición de cara a su discusión crítica.⁵

En tales circunstancias, queda claro que la lectura benjaminiana de Kant estuvo mediada por las interpretaciones de Cohen por un buen tiempo. Por eso determinó en 1918, junto con Scholem, leer la obra completa de Cohen denominada *Teoría kantiana de la experiencia* [*Kants Theorie der Erfahrung*] (1871)⁶, ante la cual sus expectativas se fueron en picada:

Pero las interpretaciones y deducciones de Cohen se nos mostraron enormemente dudosas, y las desmenuzamos con gran rigor. Todavía poseo algunas notas [de Benjamin] concernientes a su crítica de los silogismos kantianos de la «Estética trascendental», como demostración de su inconsistencia, notas que escribí tras una de aquellas sesiones.⁷

De esta manera, el entusiasmo puesto en la obra del neokantiano cambió cuando la lectura directa del texto de Kant le parecía indicar cosas opuestas a la exégesis que Cohen realizaba.

Por ello, hacia mediados de 1918 la lectura de la obra coheniana fue cancelada:

Nuestra decepción ante la interpretación de Kant por Cohen resultó finalmente tan lacerante que —después de haber trabajado en ella durante dos horas diarias durante el mes de julio—,

se inclinó más por la parte práctica, a diferencia de lo que hará en su programa de la filosofía venidera, donde el peso está en lo teórico.

⁵ G. Scholem, *op. cit.*, p. 71.

⁶ Toda la obra de Cohen fue imprescindible para el acercamiento de Benjamin a Kant, pues con base en libros como *Lógica del conocimiento puro* (1902), *Sistema de la filosofía* (1902-1912), *El concepto de religión en el sistema de la filosofía* (1915), *Germanidad y judaísmo* (1915), *Relaciones internas de la filosofía kantiana con el judaísmo* (1916) o textos póstumos como *La religión de la razón desde la fuentes del judaísmo* y *Ética de la voluntad pura*, es posible observar por qué Benjamin puso tantos esfuerzos en leer la obra de Kant desde una perspectiva mesiánica (Cf. F. Abadi, *op. cit.*, p. 88 ss.).

⁷ G. Scholem, *op. cit.*, p. 71. [Los corchetes son míos].

con el comienzo de las vacaciones de verano, en agosto, interrumpimos la lectura. Benjamin se lamentaba de la «confusión trascendental» de sus explicaciones.⁸

Ese fue el proceso de una *ruptura* que lo llevó a producir su propia interpretación de la filosofía kantiana e, inclusive, a criticar la perspectiva neokantiana del asunto.⁹

Benjamin fue elaborando, en ese tiempo, su ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera* [Über das Programm der kommenden Philosophie] (1917)¹⁰, que es fundamental para comprender su pensamiento en dicho momento. Como el nombre del escrito indica, es un proyecto filosófico dirigido al *porvenir*. Como sugiere Ana Lucas:

Si Kant había proporcionado el punto de partida para hacer posible el desarrollo del pensamiento filosófico, sin embargo, no había llegado a explicitarlo del todo. Éste será el proyecto de la escuela [de Marburgo] y en cierta medida el de Benjamin: proseguir el camino emprendido por el maestro. Se observa así en aquéllos un cierto afán deliberado de superación del kantismo, que incluso en Benjamin, en polémica con Cohen, había dado como fruto su «Proyecto de la filosofía futura».¹¹

¿Cuál es ese punto de partida del pensamiento filosófico que inició el kantismo y cómo es que se puede superar? En palabras de Benjamin, “puede decirse que ningún filósofo

⁸ *Idem.*

⁹ La inconsistencia que Benjamin veía en la lectura de Cohen era lo profundamente arraigado que estaba su pensamiento a las ciencias positivas. Pues aun cuando se destacó la importancia de eliminar la diferencia entre lógica y estética trascendental, y se puso hincapié en lo esencial del concepto de experiencia, “la rectificación neokantiana de un pensamiento de tendencia metafísica que se advierte en Kant [...] ha producido de inmediato un cambio en el concepto mismo de experiencia, siendo un hecho significativo que éste consista en la elaboración más extremada del aspecto mecánico del concepto ilustrado (relativamente vacío) de experiencia” (Walter Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *Obras II/1*, p. 169). Por los límites de este trabajo, no se revisará la relación entre el joven Benjamin y Cohen, aunque un contexto sobre ésta es ofrecido en: F. Abadi, “Conocimiento e historia: Kant, Cohen y la tarea infinita”, *op. cit.*, pp. 53-106. Sería interesante una investigación, no sólo de la relación entre Benjamin y Cohen, sino con el neokantismo en general.

¹⁰ La idea de la creación del programa filosófico fue prefigurada desde 1913, cuando Benjamin declara que “nuestro tiempo rechaza una tarea que no se puede encerrar dentro de un programa de reformas, que exige un nuevo movimiento de los espíritus y una manera de ver radicalmente nueva. En una época así, la juventud ha de sentirse extraña e impotente, porque todavía no tiene un programa” (Walter Benjamin, “Pensamientos sobre el «festival» de Gerhart Hauptmann”, *Obras II/1*, p. 57). Esto tiene su origen en el gran acontecimiento histórico que se daba en Europa: la primera guerra mundial, a la cual Benjamin se opuso y evitó participar en ella por todos los medios. Frente a estas vicisitudes, el espíritu de su pensamiento seguía encendido a tal grado de *exigir* un programa reformador de la filosofía que se ejercitaba en dicho momento, pues al no contar con un programa filosófico “se pierde la libertad, el mayor bien histórico. Porque la libertad no es un programa, sino la voluntad para un programa, es decir, una mentalidad” (*Ibid.*, p. 61). Ésta es, sin duda, una de las fuentes de la creación del programa de la filosofía venidera y debe ser leído con la misma ambición histórica de aquellos días.

¹¹ Ana Lucas, *El trasfondo barroco de lo moderno. Estética y crisis de la Modernidad en la filosofía de Walter Benjamin*, p. 123. [Los corchetes son míos].

prekantiano se vio situado en este sentido ante la tarea de la teoría del conocimiento [erkenntnis-theoretische Aufgabe]”¹². Por eso, “en los escritos tempranos vinculados con la filosofía kantiana puede hallarse el germen de los problemas centrales que afectarán su teoría del conocimiento: el problema de la justificación del conocimiento, el papel del sujeto, la noción de experiencia, la concepción de la *tarea* de redención”¹³. Para el joven Benjamin, el punto nodal de la filosofía kantiana remite a una recuperación y replanteamiento de su concepto de conocimiento.

Sin embargo, el tono de la glosa interpretativa que lleva a cabo Benjamin sobre el kantismo es metafísico¹⁴, de ahí que resalte continuamente en el programa que “Kant no discutió nunca la posibilidad de la metafísica, pero estableció unos criterios con los cuales acreditar esa posibilidad en un caso concreto”¹⁵. No obstante, la metafísica benjaminiana está impregnada de la religión judaica a la que pertenecía¹⁶, pues, como apunta B. Tackels, “en esta época su manera de pensar está fuertemente influenciada por el judaísmo que él proyecta y recompone a partir de la educación judía que ha recibido (y rechazado) en el entorno judío ortodoxo de la alta burguesía”¹⁷. El concepto de conocimiento del joven

¹² W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 163.

¹³ F. Abadi, *op. cit.*, p. 31

¹⁴ Llama la atención lo poco destacada que es la metafísica de Benjamin, pues ya Scholem decía que “lo que compartíamos era nuestra intransigencia en la prosecución de un objetivo espiritual, el rechazo del ambiente que nos rodeaba, determinado esencialmente por la asimilación de la burguesía judeo-alemana, así como nuestra actitud de positiva afirmación de la metafísica” (G. Scholem, *op. cit.*, p. 35). Esta tesis marcará constantemente el carácter metafísico de las tesis benjaminianas de tal época, el cual es patente con el concepto de Idea que recupera para su filosofía, pues “siguiendo a Cohen, el proyecto de Benjamin pretende insuflar un nuevo aliento a la filosofía kantiana, reinterpretando el concepto central de la «cosa en sí» a la luz de la Idea” (Bruno Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, p. 87).

¹⁵ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 164.

¹⁶ No existe interpretación posible de la obra de Benjamin que pueda prescindir de su conexión con el judaísmo, sin embargo, siempre vale la pena aclarar la tendencia *heterodoxa* del mismo. Esto es algo que llevó a Benjamin a muchas discusiones con su amigo Scholem, gran teólogo del pensamiento judaico, pero también con otras personalidades como Martin Buber, particularmente, sobre el sionismo que cobraba fuerza en la época (Cf. Walter Benjamin “A Ludwig Strauss”, *Materiales para un autorretrato*, pp. 32-36). Para un buen panorama sobre el judaísmo en Benjamin: Ricardo Forster, “Walter Benjamin y el judaísmo”, *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, pp. 51-289.

¹⁷ B. Tackels, *op. cit.*, p. 79.

Benjamin es tratado desde una metafísica que se puede tildar de *mesiánica*, porque “en los escritos de Benjamin [...] puede hallarse una constante en la pretensión de fundamentar el conocimiento en una exigencia de redención”¹⁸, la cual es marcada, como aclara F. Abadi, por el sufijo «—barkeit» en algunos conceptos benjaminianos.¹⁹ Por tanto, como sostendrá esta tesis, el concepto metafísico de conocimiento de Benjamin está fundado en una tarea de redención en diferentes planos de la realidad.²⁰

Benjamin “es un revolucionario ‘metafísico’”²¹, dice Bolívar Echeverría, ya que para él la filosofía *es* metafísica, pero también porque reconoce, como observa Irving Wohlfarth, que toda crisis en el mundo “es antes que nada metafísica: cualquier otra crisis no es sino su consecuencia”²². Esta crisis metafísica de la realidad es retrotraída por Benjamin hacia el pecado original bíblico y es denominada como *caída*, de tal modo que la respuesta filosófica ante esta problemática tiene que ser una *tarea metafísica de redención*, por medio del conocimiento. El mesianismo de Benjamin no apela a un rescate progresista de las cosas, sino un mesianismo *apocalíptico* al mismo tiempo que *utópico*, puesto que apela a una posible redención y recuperación del paraíso perdido a partir de la catástrofe misma.²³

¹⁸ F. Abadi, *op. cit.*, pp. 30-31.

¹⁹ Cf. F. Abadi, *op. cit.*, p. 30. A lo largo de esta tesis se irán destacando con corchetes los conceptos alemanes asociados al sufijo “«—barkeit»”, entre los cuales están *consumabilidad* [*Erfüll-barkeit*], *deducibilidad* [*Deduzier-barkeit*], *indeducibilidad* [*Undeduzier-barkeit*], *comunicabilidad* [*Mitteil-barkeit*], *intangibilidad* [*Unantast-barkeit*], *traducibilidad* [*Übersetz-barkeit*], *inmediatabilidad* [*Unmittel-barkeit*], *mediatabilidad* [*Mittel-barkeit*] y *solucionabilidad* [*Lös-barkeit*]. Con ellos, se deja el rastro de una tarea de redención a partir del conocimiento.

²⁰ La asociación entre tarea y redención no es casual en Benjamin, pues tal conexión late dentro del mismo término que utiliza: «*Er-lösung*», el cual puede traducirse no sólo como redención, sino *des-enlace* o, todavía mejor, *dis-solución*, pues «*Lösung*» significa solución. Así, la redención siempre apunta a una solución, esto es, al cumplimiento de una tarea.

²¹ Bolívar Echeverría, “Benjamin: mesianismo y utopía”, *Valor de uso y utopía*, p. 142.

²² Irving Wohlfarth, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, *Cábala y deconstrucción*, p. 164.

²³ La idea de mesianismo en Benjamin debe ser comprendida en relación con la idea judeocristiana de un *mesías* o *salvador* de la historia humana. Sin embargo, “como señala Anson Rabinbach, un elemento que distingue a la generación de Benjamin de la precedente es su compromiso con un mesianismo apocalíptico, escatológico, lejano a cualquier idea de progreso en la historia” (F. Abadi, *op. cit.*, p. 91). De igual manera, no debe perderse de vista dentro del pensamiento benjaminiano el “esfuerzo discursivo sumamente peculiar que pretende conectar dos tendencias contrapuestas, inherentes, la una, a la cultura judía y, la otra, a la cultura occidental: la

Tales disertaciones metafísico-judaicas del joven Benjamin son expuestas en dos breves ensayos redactados antes del programa de la filosofía venidera, sin los cuales es imposible tener una visión completa de su pensamiento en dicho momento: *La vida de los estudiantes* [*Das Leben der Studenten*] (1915) y *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* [*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*] (1916). Los alcances del proyecto de la filosofía venidera y del concepto de conocimiento de Benjamin, sólo cobran sentido poniéndolos en relación con ese par de trabajos.

El ensayo sobre el lenguaje es fundamental, dado que desea “encarar la esencia del lenguaje y más particularmente [...] en conexión inmanente con el judaísmo y en relación con los primeros capítulos del Génesis”²⁴. Como observa Stéphane Mosès, “lo que interesa a Benjamin de la visión bíblica de la historia no es la cuestión de la relación con Dios y con la ley, sino el hecho de que propone un modelo metafísico del conocimiento basado en la función primordial del lenguaje”²⁵. De ahí la sentencia benjaminiana de “que Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje”²⁶. Sin el lenguaje es imposible reconstruir el concepto de conocimiento del joven Benjamin.

Asimismo, en el párrafo introductor de *La vida de los estudiantes* está contenido, monádicamente, el concepto de historia del joven Benjamin, pues este ensayo parte de

[...] una crítica de la idea de progreso para cuestionar, a partir de la definición del presente como instancia original en la que se engendra el tiempo histórico, una concepción de la historia que pretende reconstruir el pasado acumulando «hechos» y prever el futuro ignorando la proporción de novedad radical, es decir, de utopía, que constituye su esencia.²⁷

tendencia al *mesianismo*, por un lado, y la tendencia al *utopismo*, por otro” (B. Echeverría, “Benjamin: mesianismo y utopía”, *op. cit.*, p. 129). Cf. E. Cohen, “Mesianismo”, E. Cohen (ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, pp. 137-143.

²⁴ Walter Benjamin, *Briefe* 1, p. 113, cit. en: Bernd Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*, p. 38.

²⁵ Stéphane Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, p. 87.

²⁶ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 172.

²⁷ S. Mosès, *op. cit.*, p. 82.

A través de esta primera crítica al progresismo histórico²⁸, Benjamin restaura el tiempo mesiánico, en cuyo presente se “alza la originalidad de su idea de la historia al pensar lo nuevo [futuro] en conexión con lo que siempre ha estado ahí [pasado]”²⁹. Con base en lo dicho en *La vida de los estudiantes*, Benjamin puede responder al problema que ya anunciaba desde 1913, cuando decía que “la humanidad no ha despertado a la consciencia permanente de su existencia histórica”³⁰, pues “nos arrullan, y nos arrebatan los pensamientos y acciones al ocultarnos la historia, [y] el devenir de la ciencia”³¹. Sólo a través de un concepto de historia es posible repensar el devenir de la ciencia aquí mencionado o, como lo dirá en el programa de la filosofía venidera, recuperar el devenir histórico del conocimiento.

Además del lenguaje y la historia, al joven Benjamin le inquietaba un tema sobre el que nunca quitó el dedo del renglón, esto es, la experiencia.³² Scholem comenta al respecto:

Hablamos mucho, desde el primer día, acerca de su *Programa de una filosofía futura*. Benjamin me explicó el alcance de la noción de experiencia tal como se concebía en dicho escrito, que comprendía, según me dijo, la vinculación espiritual y psicológica del hombre con el mundo, y que se cumpliría en un ámbito aún no penetrado por el conocimiento.³³

²⁸ Cf. Michael Löwy, “Progreso”, E. Cohen (ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, p. 176: “La crítica del progreso en la obra de Benjamin es continua”. Sin embargo, en *La vida de los estudiantes* puede hallarse un primer esbozo de dicha crítica, la cual tiene conexión directa con la obra kantiana, pues este progresismo de su concepción fue una de las causas por las que Benjamin se desilusionara de realizar su tesis de doctorado sobre el concepto de tarea infinita de Kant. Benjamin menciona en 1918: “como punto de partida o propiamente como objeto para un tratado independiente encuentro los pensamientos de Kant completamente inadecuados” (W. Benjamin, *Briefe* 1, p. 161, cit. en: F. Abadi, *op. cit.*, p. 98).

²⁹ Crescenciano Grave, “La idea de la historia”, Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, p. 187.

³⁰ W. Benjamin, “Pensamientos sobre el «festival» de Gerhart Hauptmann”, *op. cit.*, p. 57.

³¹ Walter Benjamin, “Romanticismo”, *Obras II/1*, p. 44. [Los corchetes son míos].

³² Benjamin reconoce el papel central del concepto de experiencia para su filosofía, por eso dice: “En un primer ensayo, movilicé todas las fuerzas de la juventud contra la palabra «experiencia». Y ahora esta palabra se ha convertido en un elemento clave en muchas de mis reflexiones. Pese a todo, no he dejado de ser fiel a mí mismo. Pues mi ataque ha traspasado el término sin anularlo. Ha llegado al corazón mismo del asunto” (W. Benjamin, *Gesammelte Schriften II*, p. 902, cit. en: B. Tackels, *op. cit.*, p. 61). El primer trato con respecto a la experiencia no está en el programa de la filosofía venidera, sino en un escrito muy breve de estudiante, en el cual ya se asoma la forma metafísica de la experiencia que indicará más adelante, aunque en relación con lo espiritual: “El filisteo hace su «experiencia», la experiencia eterna de la carencia de espíritu. El joven quiere en cambio experimentar el espíritu; y cuanto más le cueste alcanzar lo grande, tanto más encontrará en su camino y en los seres humanos el espíritu” (Walter Benjamin, “«Experiencia»”, *Obras II/1*, p. 56).

³³ G. Scholem, *op. cit.*, p. 70.

En la lectura benjaminiana de Kant fue reanimado el interés por el concepto de experiencia, al cual la filosofía trascendental no hacía justicia. El problema recaía en “el positivismo racionalista, del que nos ocupamos con ocasión de esta lectura, puesto que lo que él buscaba era una «experiencia absoluta»”³⁴. Por tanto, el objetivo era claro: rescatar de la filosofía kantiana las condiciones de posibilidad para una experiencia metafísica del mundo.

El 22 de octubre de 1917, Benjamin escribió una carta a Scholem, sobre lo siguiente:

Sin disponer hasta ahora para ello de prueba alguna, tengo la firme creencia de que se está de acuerdo con la filosofía y por lo tanto con la doctrina, a la que esta pertenece, cuando ella ni siquiera constituye nunca jamás una conmoción, un derrumbe del sistema kantiano, sino más bien de su fundamentación férrea y conformación universal. La honda tipicidad del pensamiento de la doctrina ha brotado para mí hasta ahora siempre de sus palabras y pensamientos.³⁵

La filosofía benjaminiana tiene la firme convicción de que “únicamente en el sentido de Kant [...] y por el camino, según creo, de una aceptación y de una ampliación de Kant la filosofía puede llegar a ser doctrina o por lo menos incorporársela”³⁶. Terminada la redacción del programa de la filosofía venidera, a finales de 1917, Benjamin no quedó del todo satisfecho con lo expuesto, por ello escribió un apéndice con el cual subsanar las omisiones que resaltaban en relación con el concepto de doctrina. Como cuenta Scholem, la esposa de Benjamin le mandó una carta respecto a este “agregado” del ensayo:

«Me he pasado muchos días, incluso hasta muy tarde por las noches, y desde temprano por las mañanas, transcribiendo un trabajo de Walter, para poder darle a usted una alegría en este día; ahora el tirano, no permite enviárselo, ya que tiene que añadir una secuela». Esta añadidura, sin embargo, no estuvo lista sino en marzo de 1918.³⁷

En este apéndice a su programa filosófico, se encuentra el primer esbozo de una respuesta a los propios planteamientos benjaminianos de la filosofía venidera, movilizándolo todo hacia el concepto de doctrina del conocimiento a partir de Kant. Y aquello que vinculaba a la

³⁴ *Ibid.*, p. 71.

³⁵ W. Benjamin, *Briefe* 1, p. 150, cit. en: Heinz Holz, “Idea”, Michael Opitz y Erdmut Wizisla (ed.), *Conceptos de Walter Benjamin*, p. 596.

³⁶ W. Benjamin, *Briefe* 1, p. 150, cit. en: B. Witte, *op. cit.*, p. 46.

³⁷ G. Scholem, *op. cit.*, p. 63.

doctrina con el kantismo era la unidad sistemática de su filosofía.³⁸ Con la idea de sistema era posible pensar en una intuición que Benjamin tuvo en Suiza y declara a Scholem una “definición” posible de lo que buscaba: “la filosofía es la experiencia absoluta, deducida como lenguaje en el contexto sistemático-simbólico”³⁹.

En tal contexto histórico-filosófico es entendible por qué el problema metafísico del conocimiento, para el joven Benjamin, está emparentado con el concepto de experiencia, lenguaje e historia, de tal modo que estos pueden rastrearse con una lectura detenida del programa de la filosofía venidera y su respectivo apéndice. Por tanto, esta tesis tiene como objetivo analizar y exponer la conexión íntima entre el conocimiento, la experiencia, el lenguaje y la historia en cada uno de los capítulos. Es decir, cada concepto es el hilo conductor de un determinado apartado y tomará un ensayo de Benjamin como fuente principal, a saber, en orden expositivo: *Sobre el programa de la filosofía venidera*, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* y la introducción de *La vida de los estudiantes*.⁴⁰ Finalmente, se conjuga lo investigado en una última sección, a manera de

³⁸ Contrario a lo que algunos comentaristas de Benjamin afirman de su filosofía en relación con el sistema, por ejemplo, que “la crítica [...] llegará a ser el camino real del conocimiento, [...] a fin de compensar la imposibilidad de un sistema filosófico” (B. Witte, *op. cit.*, p. 32), esta tesis asume la *actitud sistemática* de la filosofía benjaminiana de este periodo. Como sostiene Scholem, “sus manifestaciones sobre filosofía mostraban en aquella época una evidente tendencia a lo sistemático. Al poco tiempo anoté: «se dirige a toda vela hacia el sistema». En ocasiones hacía indistintos los términos sistema y doctrina” (G. Scholem, *op. cit.*, p. 72). El joven Benjamin reitera en muchas ocasiones su *tendencia sistemática*, pues es un hecho que, como tal, nunca construyó algún sistema filosófico; sin embargo, su pensamiento no dejó de estar penetrado por esta idea: era un filósofo sistemático sin sistema, o bien, como se verá hacia el final de la tesis, el sistema filosófico de Benjamin es *simbólico*.

³⁹ G. Scholem, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁰ Cabe destacar que, además de los ensayos de Benjamin enunciados, muchas de las ideas recogidas en esta tesis surgen al incluir algunos de los fragmentos benjaminianos de la época, agrupados bajo el título de “Fragmentos de contenido misceláneo” en el tomo VI de la *Gesammelte Schriften* de Benjamin. Entre ellos destacan, por su relación con el programa de la filosofía venidera, *Sobre la percepción* (1917), *La tarea infinita* (1917) y *La ambigüedad del concepto de «tarea infinita» en la escuela kantiana* (1918). Igualmente, se deben mencionar dos textos importantes para el pensamiento del joven Benjamin que no fueron analizados por desviarse del tema del conocimiento: *Dos poemas de Friedrich Hölderlin* (1914-15) y *El idiota de Dostoievski* (1917), pues la idea central de ambos tiene que ver más con la poesía y la literatura. Podría plantearse una lectura de ambos a partir de lo sostenido en esta tesis, sobre todo en relación con el lenguaje, puesto que “el lenguaje de la poesía se funda, aunque no sólo ella, en el lenguaje de nombres del hombre” (Walter Benjamin,

conclusión, en torno a la idea de doctrina del conocimiento. En ésta, sostiene la tesis, la constelación formada por la experiencia, el lenguaje y la historia iluminan el concepto metafísico de conocimiento del joven Benjamin; por esa razón el “Apéndice” del programa de la filosofía venidera es la guía teórica del apartado final.

En síntesis, la idea a defender en esta investigación es que, para Benjamin, el concepto de conocimiento ofrece las condiciones de posibilidad (Ideas) para la forma metafísica de la experiencia, el lenguaje y la historia. Asimismo, la configuración metafísica de la experiencia (experiencia absoluta), el lenguaje (traducción de los nombres) y la historia (mesiánica, utópica y revolucionaria) hacen posible, en conjunto y simultáneamente, la unidad del conocimiento puro (doctrina). Sólo ahí *adviene* la posibilidad infinita de *actualizar* la tarea *originaria*, cuyo deber consiste en redimir al lenguaje caído y, con éste, salvar a la experiencia de la mecanización cientificista y a la historia del progresismo catastrófico que implica el *olvido* de la caída. Para llevar a cabo esto, la tesis está dividida en tres capítulos y un apartado de reflexiones finales.

El primer capítulo esclarece la relación entre el conocimiento, la experiencia y la metafísica a partir de lo dicho en el proyecto de la filosofía venidera sobre el sistema kantiano. Por tanto, estará subdividido en tres partes: 1) el análisis del concepto de conocimiento de Kant en la *Crítica de la razón pura*; 2) la exposición de los problemas de la filosofía kantiana acerca del concepto de conocimiento, la experiencia y la metafísica; 3) la exhibición de las tareas de la filosofía venidera correspondientes a la problemática anterior de cada concepto kantiano.

“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, p. 73[Modifiqué la traducción]).

El segundo capítulo desmenuza la conexión entre conocimiento y lenguaje a través del ensayo sobre el lenguaje de Benjamin. Así, también está seccionado en tres apartados: 1) la aclaración del concepto benjaminiano de lenguaje a partir de su interpretación del Génesis bíblico; 2) la determinación del lenguaje humano adánico de los nombres en relación con la traducción, la redención y el conocimiento; 3) la distinción del lenguaje instrumental humano y el conocimiento enjuiciador tras la caída adánico-babélica.

El tercer capítulo dilucida la interconexión entre la historia y el conocimiento en la filosofía de Benjamin, por medio de algunos fragmentos de sus primeros ensayos y su lectura de Kant. De igual modo, está fraccionado en tres divisiones: 1) la síntesis del concepto de historia de la filosofía trascendental kantiana; 2) el esbozo de la crítica benjaminiana a la concepción progresista de la historia de Kant; 3) la reconstrucción del concepto metafísico-mesiánico del conocimiento histórico como tarea infinita de Benjamin.

En el apartado final se reúne lo concluido en cada capítulo de la tesis para mostrar el entrelazamiento de los conceptos de experiencia, lenguaje e historia en la idea benjaminiana de conocimiento, pero también se realiza un análisis expositivo del concepto metafísico de doctrina del conocimiento, con base en el apéndice mismo del programa de la filosofía venidera, a partir del cual puede redondearse y detallarse el concepto de conocimiento del joven Walter Benjamin.⁴¹

⁴¹ Como se dará cuenta el lector, toda la tesis podría parecer un uso “excesivo” de citas y notas al pie de página de Benjamin. Ante tal situación, se tiene que decir que dicha exposición trata de ceñirse, en la medida de lo posible, al método y estilo de escritura que Benjamin defendía. En cuanto a las citas, se utiliza la forma de escritura del mosaico, en donde “el valor de los fragmentos de pensamiento es tanto mayor cuanto menos inmediata resulte su relación con la concepción básica correspondiente, y el brillo de la exposición depende de tal valor en la misma medida en el que brillo del mosaico depende de la calidad del esmalte” (Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, p. 11). Cada cita empleada trata de *iluminar fragmentariamente* el pensamiento del joven Benjamin. Sobre las notas, vale la pena traer a colación la última analogía benjaminiana entre los libros y las putas, en la que “las notas al pie son para los unos lo que para las otras, billetes en la media” (Walter Benjamin, *Calle de sentido único*, p. 41). Cada nota al pie desea *reanimar* una posible *danza* en donde lo expuesto aquí contenga aquella continuidad disruptiva propia de la doctrina del conocimiento de Benjamin.

Capítulo I.

Tras las huellas de Kant: una idea de conocimiento bajo la típica kantiana

La filosofía venidera ha de llevar a cabo la revisión de Kant no sólo en cuanto hace a la experiencia y a la metafísica. Y ha de realizarlo metódicamente, es decir, como auténtica filosofía, no desde cualquier punto de vista, sino desde el punto de vista del concepto de conocimiento.

Walter Benjamin

Si se desea hacer un trabajo sobre el concepto de conocimiento de Walter Benjamin en su obra temprana, sin duda es necesario comenzar desde el gran proyecto bosquejado en su ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Este breve texto data su redacción hacia finales de 1917 en Berna (Suiza) y, como la mayoría de sus trabajos producidos en esta época, no tenía la finalidad de ser publicado. Más bien, sobre el origen de este escrito, Gershom Scholem da su testimonio:

De una carta que Dora me escribió el 7 de diciembre se deduce que todavía en noviembre de 1917 continuaba Benjamin escribiendo su trabajo *Sobre el programa de la filosofía futura*, como prolongación de las ideas contenidas en una carta (publicada) que me había escrito el 22 de octubre. La copia del opúsculo, manuscrita por Dora, que Benjamin me entregó a mi llegada a Berna, había sido pensada originariamente como regalo para mi aniversario, el 5 de diciembre.¹

Es decir, el ensayo era un regalo para Scholem por su cumpleaños, dado que él había sido partícipe de su composición a partir de las discusiones que tenía con Benjamin sobre la filosofía (neo) kantiana y la religión judía, entre otros temas.

De hecho, *Sobre el programa de la filosofía venidera* es:

[...] el texto que Benjamin redactó para su propio gobierno y para que sirviera a sus amigos de fundamento en las discusiones, se trata en efecto de superar precisamente la limitación del

¹ G. Scholem, *op. cit.*, p. 62.

concepto de experiencia de las ciencias matemáticas de la naturaleza, tal como lo había desarrollado la filosofía neokantiana de la Escuela.²

En otras palabras, si bien este trabajo era fruto de las conversaciones de Benjamin con sus amigos (donde destacaba Scholem) y pretendía darles un asidero a las siguientes discusiones, también es verdad que el problema al que se enfrentaba residía en el concepto de experiencia de la filosofía de Kant, el cual el neokantismo había llegado a limitar al ámbito de las ciencias naturales y matemáticas. Ésta fue una labor que en particular Hermann Cohen llevó a cabo en su obra *Teoría kantiana de la experiencia* (1871), que Benjamin leyó con mucho interés acompañado de Scholem, pero ante la cual quedaron decepcionados al grado de suspender su estudio.

Asimismo, en el programa de la filosofía venidera no sólo se estaba jugando un cambio de perspectiva en el concepto de conocimiento y experiencia, sino que se “intenta fundar una nueva metafísica. La filosofía debe volver a ser la Primera Ciencia”³. Frente al avasallamiento y la precarización científicista en la que se enclaustraban el conocimiento y la experiencia, para Benjamin la filosofía debe inclinar todas sus fuerzas a recuperar aquella forma que incluso Kant admitía como condena irremediable: la metafísica, pues “siempre ha habido y seguirá habiendo en el mundo alguna metafísica”⁴. Por tanto, el concepto de conocimiento benjaminiano del programa emerge de una serie de problemas de la filosofía kantiana y neokantiana, entre los cuales destacan el de la experiencia y la metafísica.

Benjamin afirma que “la tricotomía del sistema kantiano es uno de los grandes componentes de esta típica que hay que conservar”⁵, es decir, el sistema kantiano (incluida su división interna) es el *tipo* de forma que la filosofía tiene que conservar para repensar el

² B. Witte, *op. cit.*, p. 47.

³ Thomas Webber, “Experiencia”, en M. Opitz y E. Wizisla (ed.), *Conceptos de Walter Benjamin*, p. 483.

⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXXI.

⁵ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 169.

concepto de conocimiento. Sin embargo, debe ser capaz de reconocer los problemas que éste trae consigo desde Kant, en torno a la experiencia y la metafísica, para poder plantear el camino de su transformación y resolución. Planteado así, esta sección de la tesis es guiada por los dos ejes inseparables del conocimiento: la experiencia y la metafísica, desde el horizonte de la filosofía trascendental.

Con base en este contexto histórico-problemático, el presente capítulo está enfocado en analizar y exponer el concepto benjaminiano de conocimiento, en relación con la experiencia y la metafísica, que brinda el ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Este apartado está dividido en tres partes: la primera tiene la finalidad de reconstruir, *grosso modo*, el concepto kantiano de conocimiento de la *Crítica de la razón pura*, pues sin una previa noción de éste se dificulta la comprensión de las pretensiones del programa benjaminiano de la filosofía venidera; la segunda va directo al ensayo de Benjamin pero, específicamente, para mostrar los problemas desde los cuales cobra sentido el programa de investigación filosófica sobre el concepto de conocimiento kantiano; y la tercera tiene como meta dilucidar las tareas correspondientes de la filosofía venidera a cada una de las cuestiones antes enunciadas, mostrando la necesaria conexión, hacia el final, entre el conocimiento y el lenguaje, así como el paso al siguiente capítulo.

a) *El concepto de conocimiento de Kant*

La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula.

Immanuel Kant

Para comprender los vínculos entre Kant y Benjamin alrededor del concepto de conocimiento, debe comenzarse por una aclaración del primero con respecto al segundo. Por ello se hace indispensable reconstruir el horizonte general de la filosofía trascendental kantiana, en el cual el concepto de conocimiento desempeña un papel central. El proyecto trascendental en la *Crítica de la razón pura* de Kant es abreviado con la siguiente cita:

No entiendo por tal crítica la de los libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia* [*Erfahrung*]. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios.⁶

La filosofía kantiana tiene una meta doble interconectada: *establecer los límites del conocimiento independiente de la experiencia*, y reconocer *si es posible la metafísica en general*. Así, la filosofía trascendental es una epistemología que pretende dar un *suelo* seguro no sólo a las ciencias, sino a la *metafísica*.⁷

⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A XII.

⁷ Existen al menos tres ideas de metafísica en Kant, las cuales son diferentes entre sí, pero se interrelacionan. El primer sentido podría llamarse *disposición natural de la razón*: “[...] no podemos conformarnos con la simple disposición natural hacia la metafísica, es decir, con la facultad misma de la razón pura, de la que siempre nace alguna metafísica, sea lo que sea” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 22). El segundo sentido puede denominarse *científico-negativo*: “La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia” (*Ibid.*, B XIV). El

Para lograr esta empresa, Kant ve necesario llevar a cabo una *crítica* de la razón pura, pues sólo desde ésta es posible el conocimiento en general, tanto en la ciencia como en la metafísica. Esta crítica no es, en el sentido habitual del término, la emisión de un juicio (valorativo) sobre algo, sino una *de-limitación*, una exposición de los límites del conocimiento a partir de la razón, y para ello se establece cuáles son “las fuentes [o] condiciones de su posibilidad”⁸. Esto es, se *distingue* entre lo posibilitado y lo posibilitador; entre lo condicionado y lo condicionante; entre lo posible y su condición de posibilidad.

Se tiene que hacer la crítica sobre la razón, porque ésta suministra las condiciones de posibilidad de la experiencia, la ciencia y la metafísica en general, pero centrándose en su aspecto «puro»⁹, ya que se pregunta por la posibilidad del conocimiento *a priori*: universal (en el que no cabe excepción alguna) y necesario (que no se puede pensar de otro modo). La filosofía kantiana es crítica en ese sentido, y trascendental sólo si se comprende por esto “todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”¹⁰.

tercer sentido sería el *trascendental*: “En efecto, la metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura” (*Ibid.*, A XX). La relación de estas tres definiciones radica en que la razón pura es metafísica, por lo que desea conformar una ciencia metafísica, pero al traspasar los límites de la experiencia posible, ésta no puede ser comprendida como una ciencia particular más (del mismo modo que la física o las matemáticas), sino que sólo puede establecerse como el sistema de todo el conocimiento *a priori* posible. Esta distinción Benjamin la tenía muy clara: “la afirmación de que la metafísica es posible puede tener al menos tres significados diferentes, de uno de los cuales Kant afirma la positiva posibilidad, mientras a los otros dos se opone” (Walter Benjamin, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *Obras VI*, p. 43). Sin embargo, Benjamin sólo reconoce, dentro de su triple distinción, los dos últimos sentidos aquí enunciados, siendo el primer sentido (la disposición natural metafísica) sustituido por lo que él denomina *concepto de conocimiento especulativo* [*Begriff der Spekulativen Erkenntnis*], del cual se hablará más adelante. No obstante, ya desde aquí se intuye la insistencia de Benjamin en la posibilidad de la metafísica: una experiencia y un conocimiento *metafísico*.

⁸ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A XXI.

⁹ Cf. *Ibid.*, B 2-3. Para Kant, lo *a priori* es aquello absolutamente independiente y anterior a toda experiencia posible; mientras que lo *puro* es lo que carece totalmente de algún dato sensible-fenoménico. Sólo en estos dos significados la razón es *a priori* y *pura*, pero también es el motivo por el que el conocimiento *a priori* es *ahistórico*, pues de no serlo, ya no sería universal ni necesario y cambiaría en cada época histórica diferente.

¹⁰ *Ibid.*, A 12/B 25.

Si la filosofía kantiana tiene como fin exponer cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*, ¿qué es el conocimiento para Kant?

Si llamamos *sensibilidad* [*Sinnlichkeit*] a la *receptividad* [*Receptivität*] que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones [*Vorstellungen*], llamaremos *entendimiento* [*Verstand*] a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* [*Spontenität*] del conocimiento. [...] sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones [*Anschauungen*] sin conceptos [*Begriffe*] son ciegas. [...] Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento [*Erkenntnis*] únicamente puede surgir de la unión de ambos.¹¹

En suma, el conocimiento es la *representación* [*Vorstellung*] producida por algo *dado*, una intuición sensible, y algo *puesto*, un concepto pensable; es la *conformidad* entre entendimiento-sensibilidad, juicio-intuición, concepto-fenómeno; es la *unidad* entre dos ámbitos separados y diferenciados: *sujeto-objeto*. Sin embargo, dicha conformidad entre el sujeto *pensante* y el objeto *fenoménico* tiene el rasgo especial de una transformación metódica inaugurada por Kant, la cual es conocida como *revolución copernicana*.¹² Ésta afirma que: 1) el conocimiento “sólo se refiere a fenómenos y deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma”¹³; y 2) el sujeto no es lo

¹¹ *Ibid.*, A 51/B 75.

¹² La centralidad de la revolución copernicana está en que de ella depende que el conocimiento sea posible y efectivamente *a priori*. Si el objeto fuera en sí, y el sujeto se rigiera por aquél, se caería en el camino del empirismo escéptico y, por ende, en un conocimiento *a posteriori* que aspira sólo a la *probabilidad*; o en el idealismo dogmático, cuyo conocimiento de las cosas en sí mismas siempre va “más allá” de la experiencia posible. Por ello dice Kant: “[...] o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo *a priori*; o bien supongo que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XVII).

¹³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XX. Sobre esto, Kant agrega que “aunque no podamos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de ser posible, al menos, *pensarlos*” (*Ibid.*, B XXVI). La diferencia entre lo cognoscible y lo pensable radica en que el primero requiere la posibilidad de su experiencia y la validez categorial, mientras que para el segundo basta que no implique una contradicción lógica al pensarlo. Por ende, los fenómenos son los únicos objetos posibles de conocimiento y la cosa en sí (noúmeno) sólo es pensable. Esta distinción es fundamental, ya que en ella reside el *giro* que Benjamin dará a la noción de Idea trascendental, la cual quiere reinterpretar desde su sentido puramente metafísico como una *realidad en sí y por sí*, pero sin perder lo trascendental: como algo pensable y cognoscible al mismo tiempo.

que se *adecua* a los objetos, sino al revés: “los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento”¹⁴.

La concepción kantiana del conocimiento es *objetiva*, pues contiene algo dado de la naturaleza que es independiente del sujeto (empírico), pero es aún más *subjetiva*, ya que la preeminencia está en el sujeto *cognoscente* (trascendental) frente al objeto, al cual determina *a priori*. Por eso puede decir Kant que “aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”¹⁵. No hay conocimiento sin *experiencia (quid facti)*, pero no todo proviene de ella, sino también, y más importante, de la *razón (quid juris)*. En otras palabras, la filosofía debe partir del *hecho* de que hay conocimiento para poder desarrollar su propia labor, que es el *dar razón, justificar o fundamentar* el conocimiento dado y posible.

Que el conocimiento sea una unidad entre un sujeto que *determina* su objeto y que la crítica sea en torno a la razón pura no es una coincidencia; ambos puntos obedecen a la misma necesidad: el sujeto kantiano (*trascendental*) es una *consciencia racional*. Es *con-sciencia* dado que se distingue por tener la capacidad de *conocer* (y conocerse: auto-consciencia); y es racional porque sólo conoce mediante la *razón*, la cual debe comprenderse como una “unidad completamente separada, subsistente por sí misma, una unidad en la que, como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja en favor de todos los demás y éstos, a su vez, en favor de los primeros”¹⁶. Estos miembros inter-dependientes de la razón son los

¹⁴ *Ibid.*, B XVI.

¹⁵ *Ibid.*, B 1.

¹⁶ *Ibid.*, B XXIII. Esta definición de Kant se asemeja al sentido metafísico de la *ousía* aristotélica (cf. Aristóteles, *Metafísica*, V, 8, 1017 b 10-25; VII, 1028 a 10 ss.), al mismo tiempo que a la *Idea* platónica (Platón, *Fedón*, 80 b ss.; *República*, 507 b ss.). Son interesantes estos vínculos porque permiten ver algunos de los puntos de partida del idealismo posterior a Kant a la hora de *hipostasiar* y volver *trascendente* algo que él jamás hizo: la razón. La unidad auto-determinada y subsistente de la razón debe ser comprendida en sentido trascendental: condición de posibilidad del conocimiento *a priori*; y no algo existente en sí y por sí, como en el caso de los griegos, la modernidad pre-kantiana y el posterior idealismo alemán. A su vez, llama la atención la analogía llevada a cabo

principios del conocimiento teórico, los cuales están constituidos esencialmente por los *conceptos del entendimiento: categorías*.

Para Kant, la razón pura está configurada a partir de tres sub-facultades cognoscitivas: la razón [*Vernunft*], el juicio [*Urteilkraft*] y el entendimiento [*Verstand*]¹⁷. En el conocimiento teórico las tres son indispensables, pero siempre en compañía de la sensibilidad y sus principios *a priori* propios: el espacio y el tiempo.¹⁸ Así, el entendimiento ocupa un lugar destacado al ser la facultad de los conceptos *a priori* (categorías) que determinan las intuiciones sensibles. Éstos son definidos como “reglas [*Regel*] que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*”¹⁹. Por ende, los conceptos del entendimiento son reglas *a priori*, leyes [*Gesetze*] a partir de las cuales el conocimiento teórico es posible. De ahí que la razón pura dé las condiciones de posibilidad del conocimiento independiente de la experiencia, pues está conformada de conceptos *puros* del entendimiento que condicionan los fenómenos absolutamente *a priori*, pero sin nunca rebasar los límites de la experiencia posible espacio-temporal.

Los conceptos *puros a priori* son primordiales para el conocimiento, ya que sólo a partir de ellos son posibles los juicios [*Urteile*], los cuales son modos de relacionar conceptos. El conocimiento siempre es una forma de juicio, ya sea sintético, *enlazando* conceptos, ya

por Kant en la que la razón, lejos de ser puramente mecánica, es concebida como una *unidad orgánica*. Si esto es así, ¿hasta qué punto la experiencia kantiana es, como verá Benjamin, solamente mecánica? O bien, ¿no el mismo Kant da *indicios* para un concepto de experiencia más allá de su mecanización y matematización? Esto último es algo que Benjamin verá claramente en su programa de la filosofía venidera.

¹⁷ Cf. Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, B LVII.

¹⁸ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 19/B 33 ss. Los conceptos del entendimiento no son las únicas condiciones de posibilidad del conocimiento, también lo son el *tiempo* y el *espacio*, aunque éstos son considerados como *intuiciones puras de la sensibilidad*. Según Benjamin, como se verá después, parte del problema del concepto kantiano de experiencia radica en la separación entre categorías e intuiciones puras, pues fue el germen de la “separación entre metafísica y experiencia o, por decirlo en términos de Kant, conocimiento puro y experiencia” (W. Benjamin, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *op. cit.*, p. 44).

¹⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XVII-XVIII.

sea analítico, *descomponiendo* conceptos.²⁰ Los fenómenos dan contenido a los conceptos y éstos, a su vez, lo dan a los juicios, los cuales pueden establecer relaciones entre sí mediante inferencias (deductivas, de lo general a lo particular, o inductivas, de lo particular a lo general). Por ello Kant sostiene que “la lógica trata, pues, en su analítica, de *conceptos, juicios e inferencias*”²¹.

Si el sujeto es una consciencia racional y la razón es una unidad legisladora (constituida por leyes), la determinación del objeto por parte del sujeto adquiere cierta tonalidad. El sujeto no sólo hace que el objeto fenoménico concuerde con sus conceptos, sino que éstos son leyes *impuestas* por la razón. El conocimiento no es una simple adecuación entre sujeto-objeto, sino un modo de relación con la realidad fenoménica en tono *jurídico*: la razón es juez [*Richter*] de la naturaleza. Esto es, el conocimiento teórico es la forma mediante la cual los fenómenos son *sometidos a juicio*: “el juicio [*Urteilkraft*] consiste en la capacidad de *subsumir* [*Subsumiren*] bajo reglas”²² a los fenómenos. El concepto de conocimiento kantiano es una *adecuación* del fenómeno al concepto, donde se busca *aprehenderlo* y *subsumirlo: poseerlo y dominarlo*. Sólo así son posibles los juicios sintéticos *a priori*, las leyes universales y necesarias de las ciencias, cuya punta de lanza es la física y la matemática moderna.²³

²⁰ La experiencia hace posible las representaciones, pero éstas “ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas” (I. Kant, *Critica de la razón pura*, B 1). Sobre los tipos de juicios en general: cf. *Ibid.*, B 10 ss. Debido al concepto, los juicios pueden llevar a cabo síntesis o análisis de los fenómenos; o bien, como dirá Benjamin, “mediante el concepto el juicio se refiere al objeto. [...] Los conceptos como tal son superados [se elevan a superación] en el juicio” (Walter Benjamin, “Intento de solución de la paradoja russelliana [fr. 3]”, *Obras VI*, p. 18).

²¹ I. Kant, *Critica de la razón pura*, A 131/B 169.

²² *Ibid.*, A 132/B 171.

²³ Aunque para Kant el juicio *no* se reduce solamente a la actividad de subsumir, puesto que diferencia entre juicio determinante y juicio reflexionante: “El discernimiento [*Urteilkraft*] en general es la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Si está dado lo universal (la regla, el principio, la ley), entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal [...] es *determinante* [*bestimmend.*]. Si sólo está dado lo particular, para lo cual el discernimiento debe buscar lo universal, entonces el discernimiento es tan sólo *reflexionante* [*reflektierend*]” (I. Kant, *Critica del discernimiento*, B XXVI). Sería interesante revisar el

En efecto, la crítica de la razón pura “es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma”²⁴, no *produce* conocimiento ni trabaja con los *contenidos*, sino sólo *expone* las *formas puras y a priori* que lo hacen posible. Por eso dice Kant que:

El hecho de que esta crítica no sea por sí misma filosofía trascendental se debe tan sólo a que, para constituir un sistema completo, debería incluir un análisis exhaustivo de todo el conocimiento humano *a priori*. Nuestra crítica debe ofrecer un recuento completo de los conceptos básicos que constituyen dicho conocimiento puro.²⁵

La filosofía trascendental kantiana no sólo explica las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, sino que tiene por meta principal, como se dijo al inicio del apartado, *trazar* la posibilidad de una metafísica que logre *reunir y ordenar*, sistemáticamente, todos los conocimientos *a priori* posibles, dados y producidos por las diferentes ciencias particulares. Y esto se logra a través de “un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia [...] una *idea [Idee]* o un concepto de razón”²⁶, es decir, una *idea trascendental*²⁷, la cual tiene la función de ser un *principio regulador* que

contacto entre Benjamin y Kant no desde el juicio determinante, como en este caso, sino desde el reflexionante, pues éste es fundamental para el juicio estético y el juicio teleológico, el cual es esencial para el concepto kantiano de historia. Ya en el programa de la filosofía venidera Benjamin advierte, con respecto a la tarea de revisar la tabla de categorías, que “la relación con la lógica trascendental plantea uno de los mayores problemas del sistema, la pregunta por la tercera parte del sistema” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 171). Además, el juicio reflexionante será trabajado, indirectamente, en la tesis doctoral sobre el romanticismo alemán temprano (texto elaborado inmediatamente después del programa de la filosofía venidera); específicamente, en el concepto de reflexión que va desde Fichte a los románticos (*cf.* Walter Benjamin, “Primera parte: La reflexión”, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, pp. 41-94).

²⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXIII.

²⁵ *Ibid.*, A 13/B 27.

²⁶ *Ibid.*, A 320/B 377.

²⁷ *Cf. Ibid.*, A 322/B 379: “El concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado”. En otras palabras, la Idea trascendental de la razón pura es la “reivindicación” teórica que se le da al nómeno kantiano, una vez descartada la posibilidad de su conocimiento. Sólo en la medida que las Ideas son *in*-condicionadas, hacen posible *trascender* los límites de la experiencia posible en cuanto al ordenamiento y regulación sistemática tanto de *todas* las condiciones de posibilidad como de *todo* el conocimiento y la experiencia posible. Las Ideas trascendentales únicamente pueden ser pre-supuestas y pensadas por la razón, *jamás* conocidas de forma teórica; entre éstas se encuentran el alma, el mundo y Dios.

puede *suponer* la razón para poder *pensar* la unidad y la totalidad del conocimiento y la experiencia en un sistema.

En conclusión, la *teoría del conocimiento* trascendental (crítica) sólo es una *propedéutica* que muestra la *estructura* del conocimiento *a priori* y del sistema del conocimiento, mientras que la *metafísica* (dogmática) es el *conocimiento puro* y el sistema de conocimiento científico *efectivo* y completamente *realizado*. Para Kant, ésta es la única posibilidad teórica de la metafísica: la *metafísica de la naturaleza*. El concepto de conocimiento kantiano *oscila* entre una adecuación legisladora de los fenómenos (conocimiento científico) y un sistema del conocimiento posible (conocimiento filosófico trascendental).²⁸

²⁸ Sin embargo, no se debe olvidar, además de esto último, que para Kant existen al menos dos tipos de conocimientos *a priori*, el teórico y el práctico: “Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente este último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B IX-X). Benjamin tenía una preocupación genuina por ambos tipos de conocimientos e incluso durante su juventud, alrededor de 1912 y 1913, recalcó la idea de que “hoy comprendemos aún menos que nunca la primacía kantiana de la razón práctica sobre la razón teórica” (W. Benjamin, “Diálogo sobre la religiosidad del presente”, *op. cit.*, p. 25). Pero hacia finales de 1917 se concentró mucho más en el conocimiento teórico, aunque sin perder la brújula de la importancia de la razón práctica, la ética o la política. En efecto, en su programa de la filosofía venidera dirá en un tono más crítico que en años anteriores: “Pero también aquí hay que subrayar que la ética no puede reducirse al concepto de moralidad que tienen la ilustración, Kant y los kantianos, del mismo modo que la metafísica tampoco se reduce en absoluto a lo que ellos llaman «experiencia»” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 169).

b) *El concepto kantiano de conocimiento: el problema de la experiencia, la metafísica y el conocimiento*

Kant quiso, sobre todo en los *Prolegómenos*, extraer los principios de la experiencia de las ciencias, y en especial de la física matemática, si bien en la *Crítica de la razón pura* la experiencia no era por cierto idéntica al mundo de los objetos propios de esa ciencia; y aunque hubiera llegado a serlo para él, como ha sucedido con los neokantianos, el concepto de experiencia así identificado y determinado seguirá siendo el mismo viejo concepto de experiencia, cuyo rasgo más característico viene a ser así su relación no solamente con la consciencia pura, sino, al mismo tiempo, también con la consciencia empírica.

Walter Benjamin

Sobre el programa de la filosofía venidera es un ensayo de Walter Benjamin donde se asienta un programa de investigación filosófica, el cual subraya las tareas *por venir* [*kommenden*] de la filosofía futura. El núcleo de este trabajo se indica desde las primeras líneas:

La tarea central [*zentrale Aufgabe*] de la filosofía venidera es extraer y hacer patentes las más profundas intuiciones [*Ahnungen*] que ella misma toma de la época [*Zeit*] y del presentimiento que la inunda de un gran futuro de conocimiento poniéndola en relación en su conjunto con el sistema kantiano.²⁹

La filosofía venidera tiene como *tarea principal* establecer un *vínculo* íntimo con la filosofía kantiana en relación con el concepto de conocimiento *futuro*, pero teniendo plena consciencia del momento histórico de la época *presente*, desde el cual esta conexión es posible y exigible.

Esto se debe a que Kant supo apreciar una de las *exigencias* fundamentales de todo quehacer filosófico, es decir, tuvo

[...] la confianza en que el conocimiento del que podamos dar una justificación más pura [*reinste Rechenschaft*] será, al mismo tiempo, el más profundo [...] No [ha] expulsado de la filosofía la exigencia de profundidad [*Forderung der Tiefe*], sino que le [hizo] justicia [*gerecht*] de una manera única al identificarla con la exigencia de justificación [*Forderung der Rechtfertigung*].³⁰

²⁹ W. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía venidera", *op. cit.*, p. 162. [Modifiqué la traducción].

³⁰ *Idem.* [Modifiqué la traducción].

Dicho de otra manera, la tarea central de la filosofía venidera es responder a la misma exigencia de *fundamentación pura* del conocimiento asumida por Kant, pero desde lo que él mismo dejó constituido al respecto, pues “la continuidad histórica que se garantiza mediante la conexión con dicho sistema [kantiano] es al mismo tiempo la única continuidad de alcance sistemático decisivo”³¹. Si bien Kant pudo responder de forma ejemplar a dicha tarea, a los ojos de Benjamin, no la pudo resolver del todo. Por tanto, lo que se está jugando la filosofía venidera, al ponerse en contacto con el sistema kantiano, es la posibilidad de retomar la exigencia de justificación pura del conocimiento, pero reconociendo, a diferencia del propio Kant, su irrenunciable *continuidad y devenir histórico-sistemático*.

En el marco de esta exigencia y problema histórico-epistemológico es que se *despliegan* todas las demás tareas de la filosofía venidera. No obstante, el sentido que encierran cada una de las tareas filosóficas, proyectadas en tal programa, sólo sale a la luz con una exposición previa de los *problemas* que ésta debe afrontar a raíz de lo que el concepto de conocimiento de la filosofía trascendental llegó a alcanzar o abandonar. Sobre estos obstáculos, la filosofía futura tendrá que decidir qué podrá recuperar y cultivar del sistema kantiano, o bien, qué tendrá que rechazar o transformar.

En consecuencia, Benjamin sostiene de la filosofía kantiana lo siguiente:

El problema de la teoría kantiana del conocimiento, como el de toda gran teoría del conocimiento, posee dos lados, y Kant solamente fue capaz de dar explicación válida de uno. Se trataba, primero, de la cuestión de la certeza [*Gewissheit*] del conocimiento, que es permanente; segundo, de la cuestión de la dignidad [*Dignität*] de una experiencia, la cual era efímera.³²

El problema esencial de la epistemología de Kant recae en la falta de profundidad de su concepto de experiencia. En efecto, el concepto kantiano de conocimiento implica el

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

problema de la experiencia y, como se verá, el de la metafísica. Para comprender esto a fondo basta recordar el significado y relación que adoptan tales conceptos en la filosofía trascendental: el conocimiento es delimitado como una representación en la que los fenómenos (lo dado o el objeto) quedan *subordinados* a los conceptos (lo puesto o el sujeto); la metafísica, en su triple acepción, es confinada a ser un inventario sistemático y unitario de todo el conocimiento *a priori* a través de *Ideas* reguladoras de la razón; y la experiencia es reducida a “única fuente de [...] conocimiento (en cuanto objetos dados)”³³, donde el espacio y el tiempo son “las condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna)”³⁴.

De esta manera, como Benjamin observó, el concepto de experiencia es fundamental para la definición del conocimiento y la metafísica. Es determinante para el conocimiento en la medida que le brinda su contenido espacio-temporal, sensible y objetivo: *sin la experiencia, el conocimiento no es posible*. Al mismo tiempo, la experiencia es crucial para la posibilidad de la metafísica, ya que ésta no puede legitimarse como ciencia por, precisamente, trascender la experiencia posible: *sin la experiencia, no puede establecerse la posibilidad de la metafísica en general*. Éstas son las razones por las que Benjamin pone tanto énfasis en preguntar por el concepto de experiencia, pues si éste condiciona el lugar del conocimiento y la metafísica, ¿desde dónde y cómo es posible determinar el *concepto* de experiencia? Antes que eso, ¿cuál es el problema de la concepción de experiencia de Kant?

Para Benjamin, el problema de la experiencia reside en que “la representación [*Vorstellung*] de experiencia desnuda primitiva [*nackten primitiven*] y auto-evidente [*selbstverständlichen*] que a Kant, que compartía el horizonte de su época, le parecía ser la única dada e, incluso, la única posible [...] era, tal como ya hemos indicado, una experiencia

³³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XVII.

³⁴ *Ibid.*, A 49 /B 66

singular [*singuläre*] y temporalmente limitada [*zeitlich beschränkte*]³⁵. Es decir, la presupuesta idea kantiana de experiencia “por cuanto respecta a su ingenua representación de la recepción [*Empfangen*] de percepciones [*Wahrnehmungen*], es metafísica o mitológica”³⁶.

El concepto kantiano de experiencia es *mitológico* porque se parte de él en el concepto de conocimiento *sin* justificación alguna, como un supuesto *dado e incuestionado*: no está fundamentado epistemológicamente; y es *metafísico* en el sentido tradicional de una metafísica *rudimentaria* que separa tajantemente la experiencia singular subjetiva y la razón universal objetiva. Por tanto, la experiencia es limitada a ser solamente pasiva-receptiva, fenoménica y subjetiva; es comprendida en su expresión *vulgar* vacía, carente de valor y reducida al mínimo de significado [*Bedeutung*], como Benjamin indica.³⁷

Con base en esta noción de experiencia, el problema del concepto kantiano de conocimiento es señalado por Benjamin en dos sentidos:

[...] primero, la concepción del conocimiento (no superada [*überwundene*] todavía definitivamente por Kant) como relación que se establece entre sujetos y objetos o entre un sujeto [*Subjekt*] y un objeto [*Objekt*]; en segundo lugar, la relación (tampoco superada por completo) del conocimiento y la experiencia respecto de la consciencia empírica humana [*menschlich empirisches Bewusstsein*].³⁸

³⁵ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 163. [Modifiqué la traducción].

³⁶ *Ibid.*, p. 166. [Modifiqué la traducción].

³⁷ Aunado a ello, Benjamin agrega que “más allá de esta forma (que en cierto modo es propia para todos los tipos de experiencia), era una experiencia a la que, en sentido enfático, se podría llamar de *visión del mundo* [*Weltanschauung*], que fue la propia de la Ilustración [*Aufklärung*]. Y en los rasgos que aquí son esenciales, no se diferenciaba grandemente de la experiencia de los otros siglos correspondientes a la Edad moderna [*Neuzeit*]” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 163 [Modifiqué la traducción]). Por un lado, Benjamin sostiene que a todo tipo de experiencia le es común esta forma vulgar de experiencia, lo cual indica que él *no* niega su existencia *ni* quiere eliminarla, sino sólo señala que dicha forma, a pesar de ser la más inmediata y natural con la que cuenta el ser humano, *no* es la única posible; la vulgaridad o “inferioridad” de este concepto de experiencia radica en su inmediatez sensible. Por otro lado, en esto se evidencia una crítica, tácita, al concepto de «visión de mundo» de la filosofía hermenéutica del momento encabezada por Wilhelm Dilthey, así como también muestra los primeros esbozos de una crítica a la modernidad y la ilustración ya desde una época de su obra muy temprana, en la que ni siquiera ha entablado contacto con la filosofía de la Escuela de Frankfurt para la cual fue indispensable, con Th. W. Adorno y M. Horkheimer al frente, desmontar la relación entre ilustración y mito (Cf. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, “El concepto de ilustración”, *Dialéctica de la ilustración*, pp. 59-95).

³⁸ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 165.

El problema del concepto kantiano de conocimiento es que no logró superar completamente la *separación* entre sujeto y objeto, lo cual produjo que esta misma *distancia* se marcara entre el conocimiento y la experiencia. O bien, en sentido inverso, la “naturaleza de sujeto que se da a la consciencia conocedora es debida a que ella está formada en analogía con el sujeto empírico, que tiene los objetos frente a sí”³⁹; ahí donde el concepto de experiencia se concibe como una recepción subjetiva de objetos percibidos, el sujeto cognoscente se *aleja* y *sustrae* de todo objeto fenoménico con el que se *enfrenta* la experiencia. La escisión cognoscitiva entre sujeto-objeto es la causa de un concepto mitológico de experiencia, y éste de que la unidad *total* entre ambas esferas en el conocimiento sea *imposible*.⁴⁰

En ese sentido, Benjamin detalla que:

Ambos problemas se hallan relacionados del modo más estrecho, y aunque Kant y los neokantianos hayan ya sin dudas superado la naturaleza del objeto de la cosa en sí como causa [*Ursache*] de las sensaciones [*Empfindungen*], todavía hay que eliminar la naturaleza de sujeto propia de la consciencia conocedora [*erkennenden Bewusstseins*].⁴¹

El problema del conocimiento, después de Kant y el neokantismo⁴², está en que el concepto de consciencia trascendental es identificado como sujeto, pues la idea de sujeto pertenece,

³⁹ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁰ No es que Kant no haya dado una respuesta al problema de la unidad entre sujeto y objeto, la cual está precisamente en el concepto de conocimiento, sino que ésta quedó muy restringida y bajo ciertas condiciones injustificadas. No por nada la pregunta por el conocimiento se juega en la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*, donde la «síntesis» (enlace, unión o unidad) de representaciones y conceptos es la protagonista. El problema *no* es una unidad entre sujeto y objeto limitada a un conocimiento universal y necesario, sino, como se verá en seguida, la *discontinuidad* que contrajo entre conocimiento, experiencia y metafísica.

⁴¹ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁴² Como dice la última cita, Kant y el neokantismo ya habían “resuelto”, de alguna manera, el problema de la naturaleza «objetiva» del conocimiento encerrado en la distinción de fenómeno y cosa en sí. El problema fue superado por Kant desde la revolución copernicana de la que se habló en el anterior apartado. Al mismo tiempo, el neokantismo dio su propia solución al problema desde diferentes perspectivas, pero una idea general de la orientación de su respuesta es la siguiente: “En efecto, la Escuela [de Marburgo] caracterizó la cosa en sí como tarea infinita de la determinación del objeto de conocimiento. En este sentido, se subrayó un elemento que se encontraba en la obra kantiana: la cosa en sí como concepto límite. La relación entre éste y la *unidad del conocimiento* resulta cardinal: Cohen utiliza las nociones de concepto-límite y determinación límite de la experiencia para designar la tarea del noúmeno y de las ideas, que limitaban la experiencia contingente refiriéndola a una unidad no condicionada, al concepto de experiencia en su totalidad” (F. Abadi, *op. cit.*, p. 89). Para Benjamin, ambas respuestas siguen siendo insuficientes, dado que aún sigue sin superarse la naturaleza *subjetiva* del conocimiento. Si una de las dos prevalece sobre la otra, ya sea el objeto o el sujeto, se

más bien, a la consciencia empírica en cuanto es determinada como “yo individual corporal-espiritual”⁴³, es decir, como un ser humano particular. Se *confunde* la consciencia pura y la consciencia empírica, y la experiencia termina fundada sólo en la segunda. En resumen, el problema del concepto de conocimiento es que carece de la unidad metafísica que le es necesaria y sustancial.

Esta identificación hecha por Kant entre sujeto y consciencia cognoscente pura-transcendental es el *efecto* de un concepto de metafísica de la época moderna en la que se encontraba, el cual se infiltró en su teoría del conocimiento. El problema de este concepto de metafísica rudimentaria, tal y como Benjamin la nombra, es que se concibe como un conocimiento que puede *prescindir* de la experiencia absolutamente y, por ello, parte del mismo concepto de experiencia vulgar antes expuesto. O bien, dicho en términos kantianos, parte de una escisión radical entre intuición y entendimiento, lo cual es el origen de la concepción del objeto y el sujeto como dos entidades metafísicas que subsisten en sí y por sí mismas y se hallan *contrapuestas*. El concepto de experiencia vulgar fue la causa de un concepto de metafísica rudimentario, y éste de un concepto de conocimiento que no supera aún el *subjetivismo* y, por ende, el *dualismo*.

El problema del concepto kantiano de metafísica es que “en la teoría del conocimiento, todo elemento metafísico es un germen patógeno”⁴⁴, porque “contiene elementos primitivos de una metafísica ya estéril que excluye cualquier otra metafísica”⁴⁵. Por esta razón Kant “no fue capaz de determinar de modo eficaz y suficiente el lugar lógico

hace imposible su unidad cabal; y todo queda reducido y absorbido a uno de los polos, como, por ejemplo, se le manifestó en general al idealismo alemán.

⁴³ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁵ *Idem.*

que corresponde a la investigación metafísica como tal”⁴⁶. El concepto de metafísica se volvió un terreno estéril e *infundado* del conocimiento, por su separación con la experiencia.

Atrapados en tales dificultades, dichos conceptos kantianos, en conjunto, producen un problema mayor: la *discontinuidad* entre conocimiento, experiencia y metafísica, pues “si no la coherencia, sí desde luego la continuidad de conocimiento y experiencia se había roto”⁴⁷, es decir, “vino a realizarse la separación entre metafísica y experiencia o, por decirlo en términos de Kant, conocimiento puro y experiencia”⁴⁸. Sin embargo, ante esta situación, el puente que trató de resarcir el rompimiento entre esos conceptos, en el kantismo, consistió en tomar como *modelo* al conocimiento y la experiencia científica. De este modo, dice Benjamin que “el concepto de experiencia que Kant pone en relación con el conocimiento, nunca en todo caso sin embargo en el modo de la continuidad, no posee ni lejanamente la plenitud del concepto de experiencia de los filósofos que le precedieron. Pues se trata, en efecto, del concepto de experiencia científica”⁴⁹.

La problemática que detecta Benjamin del concepto kantiano de experiencia (además de ser injustificado) y del concepto de conocimiento (junto con su dicotomía irresoluble), es que *sólo* son iluminados bajo el cristal de las ciencias (en particular, por el momento histórico, de la física-matemática). La cuestión para Kant era, hay que reiterar, el estatuto de la metafísica puesto en crisis por las ciencias, no el de las ciencias mismas, ya que éstas contaban con un poder explicativo y predictivo que no necesitaba de la justificación filosófica para ser *real*.⁵⁰ Por tanto, la vara con la que tenía que ser medida la metafísica era la científica,

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ W. Benjamin, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *op. cit.*, p. 44. [Modifiqué la traducción].

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁵⁰ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 20: “Como tales ciencias ya están realmente dadas, es oportuno preguntar *cómo* son posibles, ya que el *hecho* de que deben serlo queda demostrado por su realidad [*Wirklichkeit*]”. No obstante, Benjamin afirma: “es de hecho indudable que la reducción de toda la experiencia

cuyo *camino* era *seguro*. La preeminencia del científicismo⁵¹ físico-matemático es la causa de una experiencia exclusivamente *mecánica*, un conocimiento *auto-legitimador* de la ciencia y una metafísica *infértil*. La concepción científicista de Kant es *limitada* al únicamente validar la forma de las cosas matematizada y dominada por las leyes de la razón pura, dando como resultado una experiencia que, si bien es espacio-temporal, sólo lo es en un sentido lineal, cuantificado y sucesivo-progresivo⁵²; y un conocimiento carente de la *totalidad* y *unidad* radical interna, al renunciar a la *tarea* de desplegarse de modo metafísico.

El problema del concepto kantiano de experiencia y, en consecuencia, de todo su sistema, es que se restringió a su manifestación *vulgar*, singular y vacía, al ser sólo un tipo de “recipiente” cuyo contenido venía *dado* únicamente de los fenómenos sensibles; donde la actividad solamente recae en un entendimiento que subsume, como un remolino, todo lo empírico en aras de una experiencia y un conocimiento científico, impositivo y legislador. Todo ello al servicio de un *enriquecimiento* de la ciencia proporcional a una *pobreza* de experiencia, en la que la *experimentación* es tomada como el único modo genuino de acceso epistémico a las cosas mismas. De esta manera, la metafísica era, por fin, erradicada como el mayor de los males, sólo posible de concebir y recuperar como un *inventario*, cuya unidad del conocimiento se logra a partir de una *suma* y una serie de *mediaciones* entre las partes.

a la experiencia científica [*wissenschaftliche Erfahrung*], aunque en cierto sentido sea obra del Kant histórico, no estaba pretendida en absoluto con esa entera exclusividad por Kant” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 168). De ahí la insistencia kantiana en una metafísica que contraviniera la parcelación del conocimiento en un sistema unitario, aunque éste no dejaba de ser un sistema de las *ciencias*.

⁵¹ Esto no debe malinterpretarse. No es que Benjamin niegue la validez o la realidad del conocimiento científico, o que quiera aniquilarlo por completo. El problema no es la ciencia en cuanto tal, sino el *científicismo* que agota toda posibilidad de la experiencia en las ciencias y, en ese sentido, la empobrece. De hecho, no se está oponiendo como tal al científicismo de Kant, sino a su versión neokantiana, pues ésta, a su parecer, particularmente la de H. Cohen, radicalizó el concepto moderno e ilustrado de experiencia mecanicista y científica. Para Benjamin, el problema estaba en la lectura *positivista* que habían llevado a cabo los neokantianos, en donde el *sistema de las ciencias* era lo central (*cf.* W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, pp. 168-169).

⁵² La experiencia kantiana científica *no* acepta la temporalidad y la espacialidad histórico-metafísica que posibilitaría una *continuidad* y *unidad* auténtica en la experiencia de la realidad.

c) *La tarea de la filosofía venidera: prolegómenos para un concepto metafísico de conocimiento y experiencia*

La experiencia es la multiplicidad continua y unitaria del conocimiento.

Walter Benjamin

El ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera* no sólo muestra el campo problemático en el que se encuentra el concepto kantiano de conocimiento, sino que, como se dijo, señala las tareas de la filosofía venidera ante este atolladero. Si se observa bien, a pesar de que el problema central de la filosofía kantiana reside en su concepto de experiencia, éste no es el único implicado, pues el callejón *aparentemente* sin salida donde se halla la experiencia es el mismo obstáculo del concepto de conocimiento y metafísica. En resumen, el problema del concepto de experiencia consiste en que sólo gira alrededor de una comprensión empírica o mecanicista de la misma; el del concepto de conocimiento se encuentra, a su vez, en que no logra superar el dualismo o, en el mejor de los casos, el subjetivismo científicista; y el del concepto de metafísica está en que es negado al entenderse en el sentido rudimentario e infructuoso de la tradición moderna, aceptando, solamente, la versión de un conglomerado sistemático, clasificador y ordenador del conocimiento de las ciencias particulares.

Sin embargo, en la misma exposición de la dimensión problemática de la filosofía trascendental kantiana, se atisbó el *mutuo condicionamiento* entre conocimiento, experiencia y metafísica dentro del problema general de la discontinuidad entre cada uno de ellos.⁵³ No sólo es patente que el concepto de experiencia vulgar-mecanicista fue la causa del concepto de conocimiento dualista-científicista y del concepto de metafísica rudimentario-sistemático,

⁵³ En este planteamiento del “mutuo condicionamiento” se está configurando el embrión de una concepción dialéctica de la filosofía de Benjamin, la cual será más tarde enunciada en el *Trauerspiel*: “las directrices de la contemplación filosófica están trazadas en la dialéctica inherente al origen, la cual revela cómo la singularidad y la repetición se condicionan recíprocamente en lo que tiene un carácter esencial” (W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, p. 29). Aunque no se desarrolló explícitamente en este periodo, está latente la idea.

sino que cada uno de ellos fue determinante para los demás. De ahí que, asimismo, este tejido puesto a *contra*-corriente sea la condición de posibilidad de *otra* forma de concebir tales conceptos y, en consecuencia, anuncie la posibilidad de su *continuidad*. En ese sentido, si la tarea central de la filosofía venidera era vincularse a la filosofía de Kant, la tarea inmediatamente “derivada” de ésta será *trans*-formar los conceptos kantianos de experiencia, conocimiento y metafísica a través de la *explicitación* del *vínculo virtual* que cada uno de ellos guarda entre sí. Sólo desde esta reconfiguración podrá retomarse la exigencia filosófica fundamental de la justificación pura del devenir histórico del conocimiento.

Ahora bien, cuando Benjamin sostiene que para la filosofía venidera el “nuevo concepto de experiencia, que se basaría por lo tanto en nuevas condiciones del conocimiento, sería el lugar lógico y la lógica posibilidad de la metafísica”⁵⁴, indica que las condiciones de posibilidad dadas por la filosofía trascendental deben ser *transformadas* para la posibilidad misma de una *nueva* metafísica, conocimiento y experiencia. Esto significa repensar la relación entre los conceptos del entendimiento (categorías) y los conceptos de la razón (Ideas), los cuales son las condiciones de posibilidad o principios, respectivamente, del conocimiento científico y del sistema metafísico del conocimiento para Kant.

A raíz de esto, Benjamin sostiene lo siguiente:

Sobre todo, habrá que ponderar si la tabla de las categorías tiene que seguir aislada [*Vereinzelnung*] y dislocada [*Unvermitteltheit*] o si podría encontrar su sitio (entre otros miembros) en una doctrina de los órdenes [*Lehre von den Ordnungen*], o incluso ser reelaborada en el seno de esa doctrina y basarse en conceptos originarios [*Ur-begriffe*] lógicamente anteriores, o conectar con ellos en su caso.⁵⁵

La filosofía venidera debe revisar la tabla de categorías del conocimiento para *reelaborarla* en una única doctrina de los órdenes, cuyos ejes estarán marcados por *conceptos originarios*

⁵⁴ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 168.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 170. [Modifiqué la traducción].

que *antecedan* a las propias categorías.⁵⁶ Éstos fungirán como condición de posibilidad de la nueva forma tanto de la experiencia como del conocimiento, pues no hay que olvidar que desde Kant “las condiciones del conocimiento son las condiciones de la experiencia”⁵⁷, y éstas son dadas por la consciencia pura trascendental, no por la consciencia empírica. Por eso Benjamin afirma que “toda experiencia auténtica [*echte Erfahrung*] se basa en la consciencia pura epistemológica (trascendental)”⁵⁸, sólo si ésta *deja* de comprenderse como sujeto y se recupera su *significado* epistemológico-metafísico.⁵⁹

Si el problema del concepto de conocimiento kantiano está en el concepto de experiencia, la exigencia principal [*Haupt-forderung*] de la filosofía venidera, cuya consumabilidad [*Erfüllbarkeit*] es *posible y necesaria*, radica en “acometer, bajo la típica que corresponde al pensamiento kantiano, la fundamentación [*Fundierung*] epistemológica de un concepto de la experiencia superior”⁶⁰. Es decir, la condición de posibilidad de *otro* concepto de experiencia está en el concepto de conocimiento, en la medida que éste pueda *fundamentar* a aquel, lo cual significa “que el concepto natural [*natürliche*] e inmediato [*unmittelbare*] de experiencia se ha de distinguir en todo caso de lo que es el concepto de experiencia en el

⁵⁶ El conflicto que tiene Benjamin con la tabla de categorías kantiana es que, por un lado, se basa en “las categorías aristotélicas, que son arbitrarias, [es decir] fueron explotadas unilateralmente por Kant con vistas a una experiencia mecánica” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 170); y, por otro lado, porque no fueron desarrolladas a partir de una filosofía del lenguaje, en la cual encuentran su verdadero fundamento. La base de las categorías no está en las matemáticas, sino en el *lenguaje*, como se verá más adelante. Sobre esto, como testimonia Scholem: “La palabra «orden», o bien «orden espiritual», era una de las expresiones más empleadas por Benjamin en esos años. En la exposición de su propio pensamiento ocupaba, en general, el lugar del término «categoría»” (G. Scholem, *op. cit.*, p. 67). La doctrina de los órdenes aquí esbozada tiene el fin de sustituir el lugar que ocupa la doctrina kantiana de las categorías en el conocimiento, para reivindicar a las Ideas, pero también para recuperar su *significado originario metafísico-lingüístico*, que es independiente de la relación sujeto-objeto. Ello se da con los nombres adánicos, como se verá después.

⁵⁷ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, pp. 167-168

⁵⁸ *Ibid.*, p. 167

⁵⁹ Cf. T. Weber, “Experiencia”, en M. Opitz y E. Wizisla, *op. cit.*, p. 487: “[...] y estas condiciones han de ser entendidas exclusivamente como condiciones *a priori* y –de manera diferente a la de Kant– *metafísicas*”. Las nuevas condiciones de posibilidad para el conocimiento y la experiencia no sólo buscarán su *aprioridad epistemológica*, sino también la *metafísica*: una autonomía absoluta.

⁶⁰ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 164. [Modifiqué la traducción].

contexto de conocimiento [*Erkenntnis-zusammenhanges*]⁶¹. La filosofía venidera tiene la tarea de *justificar* epistemológicamente el concepto de experiencia, de forma que se pueda *diferenciar* entre experiencia [*Erfahrung*] y conocimiento de experiencia [*Erkenntnis der Erfahrung*]. Junto con la anterior exigencia, Benjamin sostiene lo siguiente:

La tarea de la futura teoría del conocimiento, en lo que hace al conocimiento, es encontrar la esfera de total neutralidad [*Sphäre totaler Neutralität*] en relación con los conceptos de objeto y de sujeto; o, en otras palabras: buscar la esfera autónoma originariamente propia [*autonome ur-eigene Sphäre*] del conocimiento en que este concepto ya no se refiera en modo alguno a la relación entre dos entidades metafísicas [*metaphysischen Entitäten*].⁶²

La filosofía venidera tiene la tarea de fundamentar el concepto de conocimiento *en una esfera metafísica* que sea, por un lado, una unidad de «total neutralidad», en donde la forma del conocimiento no sea subjetiva ni objetiva; y, por otro lado, que sea «autónoma», es decir, *independiente* tanto del objeto como del sujeto. Sólo en esta esfera el concepto de conocimiento obtendrá la *verdadera* unidad total que le es *originaria* y *propia* y, asimismo, podrá distinguir claramente entre consciencia trascendental y consciencia empírica. De tal suerte que la tarea de la filosofía venidera también será explicar “qué relación guarda el concepto psicológico de consciencia con el concepto de esfera del conocimiento puro”⁶³, o bien, explicar cómo “el concepto de «experiencia» en la frase «conocimiento de experiencia» se relaciona ahí con el concepto –con el mero concepto– de «experiencia» [vulgar]”⁶⁴. La teoría del conocimiento futura tiene la tarea de dilucidar la relación entre experiencia vulgar y conocimiento de experiencia; entre consciencia empírica y consciencia trascendental.⁶⁵

⁶¹ W. Benjamin, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *op. cit.*, p. 46.

⁶² W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 167. [Modifiqué la traducción].

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ W. Benjamin, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *op. cit.*, p. 48. [Los corchetes son míos].

⁶⁵ Cf. W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, pp. 166-167: “Averiguar el criterio verdadero de la diferencia de valor entre diversas clases de consciencia constituirá sin duda una de las tareas esenciales de la filosofía venidera”. Además de la diferenciación y conexión que tiene que mostrar la filosofía venidera entre la consciencia trascendental pura y la consciencia empírica humana, debe establecer un *criterio* capaz de ordenar las diferentes clases de consciencia o de experiencia posible. Sin embargo, Benjamin también sostiene que en el problema de la relación entre los modos de consciencia posibles “se localiza el lugar lógico

La tarea de la filosofía venidera es recuperar y transformar uno de los sentidos del concepto de metafísica que Kant dejó de lado: “el concepto de la *deducibilidad* [*Deduzierbarkeit*] del mundo a partir de un supremo principio o contexto del conocimiento, dicho en otras palabras, el concepto de conocimiento especulativo [*Begriff der Spekulativen Erkenntnis*] en el sentido fuerte de ese término”⁶⁶. Para Benjamin, este concepto de metafísica especulativa se distingue por ser el *concepto esencial* [*In-begriff*] de la metafísica en cuanto tal y, además, por partir de un pensamiento especulativo [*spekulativem Denken*] que “deduce el conocimiento entero a partir de sus principios”⁶⁷.

Así, “lo característico en el concepto de metafísica no radica en la ilegitimidad de sus conocimientos [...], sino en su impulso [*Macht*] universal, el cual conecta inmediatamente [*unmittelbar*] la totalidad [*gesamte*] de la experiencia, por medio de ideas [*Ideen*], con el concepto de Dios”⁶⁸. La filosofía venidera tiene como tarea crear un concepto de metafísica trascendental especulativa que pueda deducir y fundamentar tanto el conocimiento como la experiencia a partir de los principios puros del pensamiento (validados, previamente, por la crítica), los cuales son las *Ideas trascendentales* del sistema kantiano.⁶⁹

de muchos problemas que la fenomenología ha vuelto a plantear recientemente” (*Ibid.*, p. 167). Esto es interesante no sólo porque una de las Universidades a las que asistió Benjamin fue la de Friburgo, justo en el momento en el que la fenomenología trascendental estaba en su apogeo, sino por aquello que él pudo apropiarse de ésta, aunque sea de forma crítica. Es importante reconocer la fuerza que tuvo el neokantismo en cada una de las escuelas filosóficas tan diferentes que produjo, como lo fue la fenomenológica. Pues un problema común en el ambiente de ese momento histórico fue el de la relación entre la consciencia empírica y la consciencia pura kantiana, la cual llegó a expresarse en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl con el problema de la intencionalidad de la consciencia, o en la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger con el problema de la ontología fundamental del *Dasein*. Benjamin prestará más atención a la tesis de la intencionalidad de la consciencia, contra la cual orientará su metafísica y filosofía del lenguaje hasta, por lo menos, su obra del *Trauerspiel* alemán (Cf. W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, p. 17 ss.).

⁶⁶ W. Benjamin, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *op. cit.*, p. 44. [Modifiqué la traducción].

⁶⁷ *Ibid.*, p. 45. [Modifiqué la traducción].

⁶⁸ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 168. [Modifiqué la traducción].

⁶⁹ Benjamin sabía muy bien cuál era el sentido trascendental y regulativo de las Ideas en la filosofía kantiana, al punto de decir que “ya en su versión kantiana, la dialéctica trascendental expone las ideas en que se basa la unidad de la experiencia” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 171). Asimismo, esta recuperación del sentido metafísico del concepto de Idea kantiano, Benjamin se lo debe al neokantismo de su época, el cual ya buscaba revitalizarlo a la luz de Platón: “Cohen ya había colocado en el

Por lo tanto, a través de la conexión de estas tareas, en cuanto al concepto de metafísica, conocimiento y experiencia, Benjamin sostiene otra formulación de la exigencia principal de la filosofía venidera: “obtener los prolegómenos de una metafísica futura sobre la base de la típica kantiana, pero ello teniendo siempre en cuenta esa metafísica futura, esa experiencia superior”⁷⁰. En otros términos, la filosofía venidera *puede y debe* ser una metafísica futura, la cual podrá fundamentar y deducir epistemo-lógicamente una *nueva* forma *metafísica* de experiencia y conocimiento: el conocimiento de experiencia y la esfera neutral y autónoma del conocimiento.

El que el conocimiento y la experiencia sean metafísicos, en sentido especulativo-trascendental, significará no sólo que han sido establecidas sus condiciones de posibilidad a partir de la *crítica* epistemológica, sino que su *fundamento* es metafísico, a saber, los principios puros del pensamiento (consciencia pura), las Ideas⁷¹:

Pero, tal como hemos dicho, para el concepto profundizado de experiencia la continuidad [*Kontinuität*] es tan imprescindible como la unidad [*Einheit*], debiéndose mostrar en las ideas [*Ideen*] el fundamento [*Grund*] de la unidad y continuidad propias de esa experiencia no vulgar, y no sólo científica, sino asimismo metafísica. Y habrá que mostrar la convergencia que tienen las ideas en el concepto supremo de conocimiento.⁷²

fundamento de todo progreso posible en filosofía la introducción ‘del platonismo en el criticismo’ o, para decirlo más precisamente, la reinterpretación de la cosa en sí, como Idea” (B. Witte, *op. cit.*, p. 46). Para una reconstrucción del concepto de Idea benjaminiano no sólo de este ensayo, sino en toda la obra de Benjamin: cf. Heinz Holz, “Idea”, en M. Opitz y E. Wizisla (ed.), *op. cit.*, p. 591 ss.

⁷⁰ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 164.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 171 [Modifiqué la traducción]: “Cabe presumir que la fijación del concepto de identidad [*Identität*], desconocido para Kant, desempeñará una función muy importante en el seno de la lógica trascendental, pues aunque este concepto no se encuentre en la tabla de categorías se diría que es el concepto trascendental lógico supremo, y tal vez sea adecuado para fundamentar de manera autónoma la esfera del conocimiento más allá de la terminología sujeto-objeto”. Benjamin indica la familiaridad entre Idea e Identidad, pues no existe nada con mayor y absoluta identidad que la Idea, aun en su sentido trascendental. Así, la Idea, en tanto que Identidad, es la condición de posibilidad de aquella esfera autónoma y neutral que se exige del conocimiento. Y, a su vez, el fundamento metafísico de la experiencia y el conocimiento será una Idea que no sea objeto y una consciencia trascendental que no es sujeto, y *no* lo son porque ambos ya no se encuentran enfrentados, sino que remiten a lo mismo, son idénticos: una unidad *originaria* y *previa* a todo sujeto y objeto.

⁷² W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 172.

El conocimiento metafísico no se refiere a un conocimiento particular [*Einzel-erkenntnis*] o a una ciencia particular [*Einzel-wissenschaft*], ni la experiencia metafísica remite a una experiencia singular o mecánica, sino a una *continuidad absoluta* que hace posible la unidad de *todo* el conocimiento y la experiencia de modo *inmediato*. En la filosofía venidera, por ende, el conocimiento y la experiencia tendrán una *cita secreta* en torno a la posibilidad de un acceso teórico a las *verdades metafísicas* que Kant había declarado clausuradas.

La filosofía venidera, por ende, debe “buscar en la metafísica la posibilidad para formar un puro continuo sistemático de lo que es la experiencia”⁷³, pero esta última entendida como conocimiento de experiencia, pues “para el concepto de conocimiento, la experiencia no es nada nuevo que se posicione fuera de él; es sólo él mismo, mas con otra forma; la experiencia en cuanto objeto [*Gegenstand*] del conocimiento es la multiplicidad unitaria y continua [*Einheitliche und Kontinuierliche Mannigfaltigkeit*] de lo que es el conocimiento”⁷⁴. En este ensayo, el conocimiento no puede renunciar a su forma metafísica de *captación* de la totalidad de la *realidad*, la cual está contenida en el *conocimiento* de la cosa en sí (no sólo de fenómenos), aunque sea bajo la forma *tentativa* de una unidad sistemática.⁷⁵

Benjamin no sólo apuesta por la posibilidad de un *conocimiento metafísico* sino, al mismo tiempo, por una *experiencia metafísica*. La tarea de la filosofía venidera, frente al *cientificismo* que pone bajo sus grilletes a la experiencia, no es otra que “la salvación [*Rettung*] de esa experiencia para el concepto esencial del conocimiento [*Erkenntnis*-

⁷³ *Ibid.*, p. 169.

⁷⁴ W. Benjamin, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *op. cit.*, p. 46. [Modifiqué la traducción].

⁷⁵ Cf. W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 165: “[...] pero, en todo caso, el sentido en que Kant utiliza el término «metafísica de la naturaleza» parecer formar parte de la investigación de la experiencia sobre la base de principios acreditados por la teoría del conocimiento”. Benjamin partirá del concepto de sistema trascendental trazado por Kant en la metafísica de la naturaleza para explorar la posibilidad del conocimiento y la experiencia metafísica. Sin embargo, esta incursión es tildada de “tentativa” al dirigirse a un sentido de sistema muy particular: la *doctrina*, que mediante su núcleo histórico y lingüístico logra transformar la idea kantiana de sistema entendida como suma y mediación de las partes.

inbegriff”⁷⁶. Este *rescate* de la experiencia lo encuentra en una metafísica que únicamente puede entrar en el *camino seguro* del conocimiento, sin desligarse de la experiencia, al sembrarse en un *territorio* irrenunciable: el *lenguaje*. Así como Kant buscó los principios del conocimiento en las ciencias físico-matemáticas modernas, también la filosofía venidera tendrá que buscar los suyos en una “ciencia” del lenguaje, pues, dirá Benjamin, “la gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica sólo puede obtenerse desde luego al ponerse el conocimiento en relación con el lenguaje [*Sprache*]”⁷⁷.

En resumen, el conjunto de tareas de la filosofía confluye en una misma meta: un cambio de *forma* de los conceptos de conocimiento, experiencia y metafísica, a través de la transformación misma de sus condiciones de posibilidad.⁷⁸ Y ésta se logra desde una resignificación de la metafísica moderna (unidad sistemática) que, como indica Benjamin al final del ensayo, debe mostrar la *relación interna* y *continuidad* entre el conocimiento, la experiencia y el lenguaje. Tiene que mostrar la posibilidad de un conocimiento y una experiencia esencialmente *metafísica* y, al mismo tiempo, *lingüística*.

⁷⁶ W. Benjamin, “Sobre la percepción [*fr.* 19]”, *op. cit.*, p. 45. [Modifiqué la traducción].

⁷⁷ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 172

⁷⁸ De nueva cuenta, Benjamin da apuntes sobre lo que tal cambio de la filosofía kantiana provocaría en el plano ético-moral: “Y de ahí resulta al mismo tiempo que disponiendo de un nuevo concepto de lo que es el conocimiento deba cambiar decisivamente no sólo el concepto de experiencia, sino también el de libertad [*Freiheit*]” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 169). A pesar de que son sólo guiños, con esto manifiesta que el programa de la filosofía venidera también repercute en los otros dos ámbitos del sistema: la libertad y el arte, pero sin llegar a confundirlos, ya que la filosofía venidera “no puede desembocar en una mezcla de libertad y experiencia” (*Idem*). No son lo mismo el conocimiento y la experiencia que la libertad, a pesar de que se relacionan de una forma profunda e inexplicada hasta ese momento.

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo se ha desplegado la interpretación que Walter Benjamin tiene del concepto de conocimiento de Immanuel Kant. Pasando por un recuento de lo que el conocimiento representaba para la filosofía trascendental, se pudo observar cada uno de los problemas que éste tenía con referencia a la experiencia y la metafísica. En ese mismo sentido, Benjamin apuntaba una tarea correspondiente para cada una de dichas cuestiones. Así, resaltaron por lo menos dos modos de presentación del conocimiento, la experiencia y la metafísica con los que Benjamin se enfrenta cara a cara, por un lado, con su concepción vulgar y, por otro, con la posición científicista en sus versiones modernas. Aun cuando el concepto moderno de conocimiento dio cuenta de los peligros que traía consigo la vulgarización de sus conceptos, ideas y nociones, cayó irremediablemente en una apología de las ciencias y el modo de proceder que éstas ofrecían para experimentar y conocer la realidad hasta los límites humanos posibles.

La particularidad que destaca de todo el tratamiento benjaminiano del concepto de conocimiento es que lo hace poniendo la mirada en la conexión y dependencia que éste tiene con el concepto de experiencia, el cual, si bien tenía un papel fundamental para Kant, era hasta cierto punto *pasado de largo* por el problema mismo del conocimiento *a priori*. Pero también resalta el hecho de que plantea el problema del conocimiento desde una positividad y afirmación radical de la metafísica. Es decir, no sólo plantea el problema filosófico del conocimiento y la experiencia como cuestiones epistemológicas, sino al mismo tiempo como metafísicas, retomando aquel impulso que el propio Kant tenía acerca de la posibilidad de una nueva metafísica: la filosofía venidera es una metafísica venidera.

Por lo tanto, el concepto de conocimiento futuro se *ilumina* en el roce que tiene con la experiencia y la metafísica, de ahí la definición benjaminiana de que la experiencia es la multiplicidad unitaria y continua del conocimiento: una *experiencia metafísica del conocimiento* o, lo que es lo mismo, un *conocimiento metafísico de la experiencia*. Sin embargo, ¿qué significa esto con más precisión? ¿Benjamin ofrece una respuesta al propio campo problemático que él mismo establece? ¿Existe algún trabajo o escrito en el cual Benjamin asuma y lleve a cabo cada una de las tareas exigidas en el programa de la filosofía venidera? ¿Cuál fue el alcance que tuvo este enorme proyecto inmediatamente después de ser formulado?

En lo bosquejado apenas se entrevé una posible respuesta de Benjamin sobre esas preguntas, pues hace falta integrar en esta *constelación* de conceptos al *lenguaje*, como lo exige hacia el final de *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Así, ¿en qué consiste tal vinculación entre el conocimiento y el lenguaje? ¿Cómo responde la filosofía venidera y sus tareas a la principal exigencia filosófica, es decir, a la justificación pura del devenir *histórico* del conocimiento, una vez penetrado e incursionado en el concepto y la esencia del lenguaje? ¿En qué sentido el abordaje de la dimensión lingüística del conocimiento aclara lo histórico de su devenir? ¿Qué es el lenguaje para Benjamin?

Capítulo II.

Tras los signos del texto bíblico: una idea de conocimiento desde el origen del lenguaje

Dios trajo ante Adán todos cuantos animales del campo
y cuantas aves del cielo hizo de la tierra, para que viese
cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los
vivientes el que él les diera.

Génesis 2:19

El ampliamente reconocido ensayo de Walter Benjamin denominado *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* fue redactado en Múnich alrededor de 1916, un año antes de *Sobre el programa de la filosofía venidera*, y, de igual forma que éste, no tenía la intención de publicarlo. Gershom Scholem relata acerca de la gestación de dicho trabajo:

En esa época escribí a Benjamin una larga carta acerca de la relación entre las matemáticas y el lenguaje, y le planteé toda una serie de preguntas al respecto. De la amplia respuesta que me dirigió, y que luego interrumpió a mitad, surgió el borrador de su trabajo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* –al que oralmente se refería como una primera parte, a la que habrían de seguir otras dos– cuya copia me envió en diciembre de 1916, con ocasión de su retorno a Berlín.¹

Es decir, de modo paralelo al proyecto de la filosofía venidera, este escrito nació de una serie de diálogos entre Scholem y Benjamin acerca de la *esencia* del lenguaje y de la *tensión* entre el lenguaje matemático y el lenguaje judaico (tema que, por demás, continuaba implícito en sus estudios sobre Kant y, en consecuencia, en el programa de la filosofía futura).

Así, mientras el joven Scholem, a pesar de ser un estudioso de la lengua hebrea y el judaísmo, se inclinaba paradójicamente más al lenguaje matemático, a los ojos de él, Benjamin apostaba por un lenguaje místico y simbólico desde el judaísmo. A tal grado era

¹ G. Scholem, *op. cit.*, p. 48.

esto que poco tiempo después de haber redactado el texto sobre el lenguaje, Scholem lo empezó a traducir al hebreo y según él mismo cuenta: “Benjamin se empeñó en que les leyera, a él y a Dora, las primeras páginas que había escrito, con el fin de escuchar el sonido de sus frases en la que llamaba, medio en broma, su «lengua original»”².

En ese contexto, se puede decir que uno de los objetivos de este ensayo es “encarar la esencia del lenguaje y más particularmente [...] en conexión inmanente con el judaísmo y en relación con los primeros capítulos del Génesis”³. En específico, son cuatro los pasajes bíblicos del *Génesis* en los cuales Benjamin centra su interpretación sobre el lenguaje: la historia de la creación del universo; la creación del ser humano en el paraíso; la caída adánica tras el pecado original; y la caída de la torre de Babel. Sin embargo, no es que, como algunos intérpretes dicen, “Benjamin utiliza dogmáticamente la Biblia y funcionaliza el relato de la creación para exponer sus propios pensamientos”⁴, sino que hay que prestar atención a lo que él mismo advierte:

Si a continuación consideramos la esencia del lenguaje [*Wesen der Sprache*] con base al primer capítulo de Génesis, no significa que estemos abocados a la interpretación de la Biblia o que la tomemos por revelación [*offenbarte*] objetiva [*objektiv*] de la verdad [*Wahrheit*] como fundamento de nuestra reflexión. Se trata de recoger lo que el texto bíblico de por sí revela respecto a la naturaleza del lenguaje [*Natur der Sprache*].⁵

Si bien su perspectiva parte del judaísmo y la exégesis bíblica, no deja de tener la intención de explicar la *esencia del lenguaje*.

En relación con lo anterior, tal escrito tenía otro motivo: lidiar con el problema de la mediatización e instrumentalización del lenguaje, que en una época como la de 1916 (justo en pleno desarrollo de la primera guerra mundial) se propagaba cada vez más. Esto impulsó

² *Ibid.*, p. 51.

³ B. Witte, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁴ Michael Bröcker, “Lenguaje”, en M. Opitz y E. Wizisla (ed.), *Conceptos de Walter Benjamin*, p. 716.

⁵ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 66. [Modifiqué la traducción].

a Benjamin a escribir una carta por esos años a Martin Buber, un filósofo judío muy reconocido del momento, que lo había invitado a colaborar en su revista *El judío* [*Der Jude*],

Un fragmento de la carta dice lo siguiente:

Es una opinión muy extendida e incluso dominante, tomada de manera casi unánime como algo obvio, que si la escritura proporciona temas relativos a la acción [*Handlungen*], puede influir en el mundo ético y en la acción [*Handeln*] de los hombres. De acuerdo con esta posición, el lenguaje es únicamente un medio de la más o menos sugestiva *preparación* de los temas que determinan al agente en el interior del alma. Lo característico de ese parecer es que de ningún modo atiende a una relación del lenguaje con la acción [*Tat*], en la que el primero no fuera medio de la segunda.⁶

En pocas palabras, uno de los motivos que generaron el ensayo de Benjamin, fue mostrar cómo la forma de lenguaje que se concibe como un medio instrumental (para influir o determinar un pensamiento o una acción humana), *no* es el modo esencial y originario del lenguaje, sino una manifestación de la caída adánico-babélica del lenguaje llevada al extremo.

Por lo tanto, la posición de Benjamin con respecto al lenguaje tiene en la mira responder al momento en que el lenguaje más se instrumentalizaba, pero sin perder de vista su *esencia metafísica*. Sin embargo, sobre esta doble intención, no hay que olvidar que el ensayo del lenguaje se leerá a la luz de *Sobre el programa de la filosofía venidera*. Particularmente, poniendo el acento en el concepto de conocimiento que ahí se expone, pues como quedó manifiesto al final del capítulo anterior, “Benjamin juzgaba que la filosofía del lenguaje era indisociable de las especulaciones sobre el conocimiento, ya que no concibe el conocimiento humano por fuera del lenguaje: la esencia del conocimiento es lingüística”⁷. O bien, con más precisión, “el conocimiento de las cosas radica en el nombre”⁸.

⁶ W. Benjamin, *Briefe* 1, p. 126 s., cit. en: M. Bröcker, “Lenguaje”, en M. Opitz y E. Wizisla (ed.), *op. cit.*, p. 710.

⁷ F. Abadi, *op. cit.*, p. 71.

⁸ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 71.

Con base en estas ideas, el presente capítulo está dividido en tres partes. En la primera parte se desarrolla, *grosso modo*, el concepto de lenguaje de Benjamin (poniendo el foco de atención en el significado metafísico que posee la esencia del lenguaje), y su relación con los conceptos de comunicación, entidad espiritual y lingüística e inmediatabilidad, terminando con una breve exposición de los diferentes modos de ser del lenguaje, según la exégesis benjaminiana de la historia de la creación bíblica. En la segunda sección se encuentra el análisis en la concepción de lenguaje humano adánico, que Benjamin recoge y deduce del pasaje bíblico donde se narra la creación del hombre (Adán), pero dando mayor énfasis a la conexión establecida entre el lenguaje de nombres, la traducción, la redención y el conocimiento. Finalmente, en el tercer apartado se desglosa su interpretación del pecado original, centrandó la exposición en las consecuencias ontológicas del concepto de conocimiento post-adánico-babélico, como lo son, principalmente, la instrumentalidad y el nihilismo del lenguaje y la realidad.

a) *La esencia del lenguaje como médium de la comunicación: los modos de ser del lenguaje*

Pero el ser del lenguaje no sólo se extiende sobre todos los ámbitos de la expresión espiritual del hombre, de alguna manera siempre inmanente en el lenguaje, sino que se extiende sobre todo.

Walter Benjamin

En el ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, Walter Benjamin desarrolla una teoría *metafísica* del lenguaje, cuya tesis central es que la esencia [*Wesen*] del lenguaje [*Sprache*]⁹ es la esencia de la realidad [*Wirklichkeit*]: no existe algo que no esté de algún modo relacionado con el lenguaje. Es decir, toda la realidad está interconectada por el lenguaje: “no existe acontecimiento [*Geschehen*] o cosa [*Ding*], tanto en la naturaleza [*Natur*] viva como en la inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación [*teil-hätte*] en el lenguaje, ya que es esencial [*wesentlich*] de todas ellas comunicar su contenido espiritual [*geistigen Inhalt*”¹⁰. Así, todas las cosas *participan* del lenguaje en la misma medida que tienden a la *expresión* [*Ausdruck*] o a la *comunicación* [*Mitteilung*] de su contenido espiritual. Todo lenguaje *comunica*: el lenguaje *es* comunicación.

Sin embargo, con «comunicación» [*Mitteilung*] Benjamin no se refiere de ningún modo a un medio o instrumento [*Mittel*]; el lenguaje no es un *medio* de comunicación, sino que todo “se comunica *en* [*in*] el lenguaje y no *por medio* [*durch*] del lenguaje”¹¹. La diferencia recae en la preposición «en», la cual significa que todo lo que se comunica cae

⁹ Cf. Emiliano Mendoza Solís, *El lenguaje abismal. La mística del lenguaje en Walter Benjamin*, p. 170: “*Sprache* es a la vez lengua y lenguaje (en su interior, el término alemán guarda este doble significado”. Por eso no es casual que Benjamin utilice el término *Sprache* para conectar inmediatamente la caída adánica del *lenguaje* con la caída babélica de la *lengua*, como se verá después.

¹⁰ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 59. [Modifiqué la traducción].

¹¹ *Ibid.*, p. 60.

inevitablemente *dentro* del lenguaje. El lenguaje es la comunicación *en sí misma* o *en cuanto tal*: “es en el sentido más puro [*reinsten Sinne*], el «médium» de la comunicación”¹². Por ello, todo lo que se comunica *en* el lenguaje lo hace de modo *in*-mediato [*un-mittelbar*]; no hay mediación alguna, sino sólo una mágica *inmediatabilidad* [*Unmittelbarkeit*]¹³; y aquello que *se* [*sich*] comunica es el contenido espiritual de las cosas. El lenguaje es la comunicación inmediata de los contenidos espirituales de las cosas mismas.¹⁴

Ahora bien, Benjamin distingue en la comunicación dos entidades: una espiritual (esencia) y otra lingüística (lenguaje)¹⁵, de modo que “lo comunicable de la entidad espiritual [*geistigen Wesen*] es su entidad lingüística [*sprachliches Wesen*”¹⁶ y, por ende, “*la entidad lingüística de las cosas es su lenguaje*”¹⁷. El lenguaje comunica la esencia de las cosas, pero no lo hace con independencia o fuera del lenguaje, ya que toda la realidad está atravesada por éste. Si algo se comunica, está dentro del lenguaje, y todas las cosas por naturaleza tienden a comunicarse. Por tanto, lo comunicable [*mitteil-bar*] siempre es la entidad

¹² *Ibid.*, p. 61. [Modifiqué la traducción].

¹³ Cf. W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 61. [Modifiqué la traducción]: “Si esta *inmediatabilidad* [*Unmittelbarkeit*] nos parece mágica, el problema originario [*Ur-problem*] del lenguaje sería entonces su magia”. Esta *inmediatez* constituye el *problema originario* de la filosofía del lenguaje ya que en ella están contenidas *virtualmente* las diferentes modalidades de lenguaje que existen, y porque, a su vez, ahí se encuentra el *rastros* de una de las consecuencias más profundas del pecado original lingüístico: el paso de la *inmediatabilidad* a la *mediatabilidad*. Esta idea de la *inmediatabilidad* será imprescindible para la transformación metafísico-lingüística del concepto de conocimiento y experiencia.

¹⁴ Cf. Marianela Santoveña Rodríguez, “El disenso lingüístico. Una lectura política de ‘Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos’ de Walter Benjamin”, *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, p. 256: “De ahí que el lenguaje no sea un medio o instrumento (*Mittel*; la comunicación ha de ser *unmittelbar*, inmediata), sino antes bien una parte congénita (*Teil, Mitteilung*, la comunicación misma) de todo lo que es”.

¹⁵ Benjamin diferencia entre entidad espiritual y entidad lingüística: mientras la primera tiene una connotación más cognoscitiva e intelectual (aquello que hace que algo exista, sea cognoscible y real), la segunda tiene un significado más comunicativo y expresivo (lo que hace que algo pueda comunicarse, expresarse o decirse). En este trabajo, la entidad espiritual será identificada como *esencia* y la entidad lingüística como *lenguaje*. Sin embargo, hay que advertir que ambas son *esencias*, pues son denominadas como «*Wesen*» (término que significa entidad, esencia o ser). Se respetará la versión usada en donde «*Wesen*» se traduce como *entidad*, y se tomará a la entidad espiritual como *esencia* para aclarar el carácter inmaterial que tiene en relación con la materialidad propia de las cosas o naturaleza, pero siempre teniendo en cuenta que, en tanto entidades, lo lingüístico y lo espiritual permanecen en relación íntima e inseparable.

¹⁶ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 61.

¹⁷ *Idem.*

lingüística de las cosas. Si todo participa del lenguaje, no hay manera de salirse de él. Cuando dice Benjamin que “cada lenguaje se comunica a sí mismo [*sich selbst*] en sí mismo [*in sich selbst*]”¹⁸, lo que sostiene es que el lenguaje sólo puede comunicar lenguaje, pues si comunicara *otra cosa*, ya no sería lo que es.

En síntesis, el lenguaje es la comunicación de una entidad espiritual y una entidad lingüística. Por eso se pueden distinguir dos esferas que se hallan *emparentadas* en la comunicación: lo comunicable, que es la entidad lingüística; y lo que *se* comunica, que es la entidad espiritual.¹⁹ Ambas son partes constitutivas no sólo de la comunicación, del lenguaje, sino de la realidad misma. Tanto una como la otra yacen en unidad; no son más que *dos caras* de lo *mismo*. De ahí que el lenguaje es en esencia comunicación, no sólo por *comunicar*, sino por configurar una *comunidad* entre la entidad lingüística y la espiritual, que son *diferentes* entre sí. El lenguaje es en sí mismo una *comunidad diferenciada*:

La posición, asumida como hipótesis, según la cual la entidad espiritual de una cosa consiste en su lenguaje, revela al gran abismo [*Abgrund*] que amenaza a las teorías del lenguaje. La tarea [*Aufgabe*] de la teoría del lenguaje consiste en mantenerse suspendida sobre él. La distinción [*Unterscheidung*] entre entidad espiritual y la lingüística en que se comunica, es la más originaria [*ursprünglichste*] de una investigación teórica del lenguaje. Y esta distinción parece tan indudable que, en comparación, la identidad [*Identität*] tan frecuentemente formulada entre ambas entidades, constituye una paradoja profunda e inconcebible, expresada en el doble sentido de la palabra «Lógos».²⁰

Para Benjamin, toda teoría del lenguaje permanece en una paradoja, en donde la entidad espiritual y lingüística permanecen *distinguidas* al mismo tiempo que *identificadas*, de alguna manera. La metafísica del lenguaje tiene la *tarea* [*Aufgabe*] de mantenerse flotando

¹⁸ *Idem*. [Modifiqué la traducción].

¹⁹ Cf. W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 60: “Este «se» [*sich*] reflexivo es una entidad espiritual. Por lo pronto, resulta obvio que la entidad espiritual que se comunica en el lenguaje no es el lenguaje mismo sino algo distinto de él”.

²⁰ *Idem*. [Modifiqué la traducción].

en esta *identidad y distinción originaria y propia* de la comunidad diferenciada de ambas entidades en el lenguaje.²¹

No obstante, si bien hay una cierta *unidad* entre la entidad espiritual y la lingüística, su *densidad* [*Dichte*] cambia con respecto a los *distintos* modos de ser posibles del lenguaje:

Respecto a la metafísica del lenguaje, la igualación [*Gleichsetzung*] de la entidad espiritual con la lingüística que sólo conoce diferencias [*Unterschiede*] de graduación, trae aparejada un escalonamiento graduado de toda forma de ser espiritual [*geistigen Seins*]. Este escalonamiento, que tiene lugar en la mismísima interioridad [*Inneren*] de la entidad espiritual, no se deja ya concebir desde ninguna categoría superior.²²

Es decir, Benjamin recupera una tesis fundamental para la escolástica medieval y la religión judeocristiana dominante en ella: la realidad total tiene un *orden* desde el momento de su creación. Todo lo creado por Dios fue ordenado en su respectivo lugar conforme a su grado de ser [*Seins-graden*] o grado de existencia [*Existenz-graden*]; hay un *escalonamiento* de todo lo creado y, por tanto, unos seres son “superiores” a otros. Todo está ordenado por una *razón de ser* [*Lógos*]²³ de la sabiduría divina; y es en el significado que Benjamin da a esta «razón de ser» donde se juega el orden de la realidad.

Esto significa, desde una perspectiva *espiritual*, que hay entidades más perfectas que otras, lo cual se determina por su cercanía o lejanía con Dios, ya que él es absolutamente perfecto; desde una visión *lingüística*, existen entidades con un lenguaje más perfecto que otros, en tanto que está más próximo o distante al lenguaje divino. *Toda entidad espiritual está ordenada lingüísticamente, y toda entidad lingüística está ordenada espiritualmente.* Esto debe ser circular porque todo lo *real* participa del *lenguaje*. O bien, más que lo real está

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 64. Ambas entidades *no* pueden ser totalmente idénticas, pues de ser el caso, o bien el lenguaje carecería de contenido [*Inhalt*] para comunicar y expresar; o bien, a las cosas les faltarían totalmente el lenguaje y no podrían expresarse o comunicarse lingüísticamente.

²² *Idem.*

²³ Benjamin juega, como se entrevió, con el doble sentido de *Lógos*, puesto que no sólo lo comprende como *razón*, del mismo modo que la tradición filosófica, sino también como *palabra*. En esto se encuentra otra raíz de la diferenciación entre entidad espiritual (ser racional) y entidad lingüística (ser lenguaje), así como también es la fuente del escalonamiento de los diferentes modos de ser del lenguaje en la realidad.

ordenado lingüísticamente, se tendría que decir que *la realidad tiene un orden ontológico*, un escalonamiento espiritual-lingüístico. Para comprenderlo, es indispensable partir de la interpretación benjaminiana de la historia de la creación bíblica, la cual, *grosso modo*, afirma que Dios creó el universo en una *gradación* de tres niveles²⁴: el puramente divino o el de Dios; el de la naturaleza o de las cosas creadas; y el del hombre “divino” o adánico.²⁵ A cada uno le corresponde un modo de lenguaje y una esencia específica que lo distingue de los demás, aunque cada uno de ellos también *oculta* una cierta conexión *intrínseca* con los otros.

El nivel divino es aquel en el que sólo está Dios, el cual creó todo lo que existe, tanto hombres como cosas, pero de diferente modo. A Dios le bastó nombrar las cosas para producirlas.²⁶ Este nombrar es el *lenguaje divino*, que es, al mismo tiempo, creativo, ya que lo que nombra se genera al instante. Por consiguiente, “en Dios el nombre [*Name*]²⁷ es creador [*schöpferisch*] por ser palabra [*Wort*], y la palabra de Dios es conocedora [*erkennend*] porque es nombre”²⁸. El lenguaje de Dios nombra, crea y conoce, *simultánea e inmediatamente*, la realidad total; sólo en él es eso posible y necesario.

Al nombrar Dios las cosas, éstas fueron concebidas y obtuvieron por primera vez un nombre, aunque sólo en el momento de la creación. Posteriormente, las cosas tenían un nombre, eran *nombrables*, pero ya no eran nombradas; las cosas eran *cognoscibles*, pero ya no conocidas; sólo quedó impregnado en ellas una *seña* [*Zeichen*]²⁹ de la palabra divina:

²⁴ Cf. B. Tackels, *op. cit.*, pp. 535-536.

²⁵ Se incluye en un nivel a Dios por ser el referente del lenguaje más perfecto posible, aunque él no esté en lo real creado por ser *el* creador.

²⁶ Cf. Génesis 1: 3 ss.: “Dijo Dios: «Sea la luz»; y hubo la luz”. [Las cursivas son mías].

²⁷ Por nombre [*Name*] no debe entenderse un sustantivo gramatical ni mucho menos un *mero* “signo”. En todo caso, “el nombre sería lo que la lingüística moderna designa como ícono o símbolo” (I. Wohlfarth, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, *op. cit.*, p. 157). Ícono, por su relación con la *representación* o *imagen*, pero símbolo, sobre todo, porque es aquello que hace posible la *complementariedad*, *unidad* o *comunidad* de toda la realidad. La importancia de lo simbólico del nombre se retomará más adelante.

²⁸ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 67.

²⁹ Benjamin juega, a lo largo de este ensayo, con el término alemán «*Zeichen*», el cual tiene (entre múltiples significados) dos fundamentales. Por un lado, es signo en el sentido *lingüístico moderno* del término, es decir,

“Dios les concede una seña [*Zeichen*] a los animales según orden, con el que acceden al nombramiento realizado por el hombre. Así, de forma casi sublime, la comunidad lingüística de la creación muda con Dios está dada en la imagen de la seña [*Bilde des Zeichens*]”³⁰. Por tanto, el lenguaje divino es el *médium puro* de la creación y el conocimiento, pues hizo que las cosas concebidas por él sean cognoscibles *absolutamente* en el lenguaje de los nombres.

Ahora bien, el nivel de la naturaleza emerge cuando Dios creó las cosas nombrándolas, las cuales carecieron de inmediato de un lenguaje similar al divino capaz de nombrar. Las cosas no pueden nombrarse a sí mismas, a otras cosas, al hombre ni mucho menos a Dios. Por ende, “los lenguajes de las cosas son imperfectos [*unvollkommen*] y mudos [*stumm*] además”³¹. La naturaleza es muda: “a las cosas les está vedado el principio formal lingüístico puro [*reine sprachliche Formprinzip*]: el sonido o voz fonética [*Laut*]”³².

El lenguaje de la naturaleza es *mudo*, las cosas sólo se comunican en el *silencio*; su imperfección radica en que *carecen* de voz propia. El silencio de la naturaleza es la *ruina* que dejó el nombre una vez pronunciado por Dios. La consecuencia de esto es que “la naturaleza se entristece [*trauert*] por su mudez [*stumm*]”³³ y, viceversa, “la tristeza [*Traurigkeit*] de la naturaleza la hace enmudecer [*verstummen*]”³⁴. El lenguaje de la naturaleza es un *llanto* silencioso: “el lamento [*Klage*] es la expresión más indiferenciada e impotente del lenguaje,

es entendido como la unidad mínima del lenguaje gramatical, donde “por medio de las palabras señala a las cosas” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 62); es el *designar* algo. Por otro lado, es signo en el sentido de *seña* o *marca* del lenguaje, el cual indica, señala o alude a “*algo más*”; es el signo emparentado con la *imagen* o el *símbolo* de lo divino. En este trabajo, por ende, se distinguirá el primer significado con la palabra «signo», y el segundo con «seña».

³⁰ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 70. [Modifiqué la traducción].

³¹ *Ibid.*, p. 65.

³² *Idem.* [Modifiqué la traducción].

³³ *Ibid.*, p. 73.

³⁴ *Idem.*

casi no contiene más que un hálito sensible. Allí donde susurren las plantas sonará un lamento”³⁵.

Asimismo, el nivel adánico parte de que la creación del ser humano fue totalmente distinta al de las cosas, con base en el segundo capítulo del *Génesis*. No se creó a éste al nombrarlo, sino que “Dios insufló el aliento en el hombre, este soplo significa vida [*Leben*], espíritu [*Geist*] y lenguaje [*Sprache*]”³⁶. Al ser humano le fue legado el don [*Gabe*] del lenguaje nombrador, que es un *reflejo* [*Reflex*] del lenguaje de Dios. Este lenguaje nombrador de los humanos participa de lo “divino” en tanto que está hecho a *imagen* [*Bild*] del lenguaje verdaderamente divino, y en la creación el ser humano al que se refiere es Adán.

El lenguaje adánico es nombrador³⁷, pero sin el poder creativo de Dios: “el hombre es conocedor [*Erkennende*] en el mismo lenguaje en el que Dios es creador [*Schöpfer*]”³⁸. La diferencia está en que sólo es *semejante* al lenguaje divino, pues el ser humano sólo puede aspirar a *conocer* las cosas con el nombre, no a crearlas: “dicho conocimiento de la cosa no es una creación espontánea”³⁹. Hay un cierto “abismo originario” entre ambos desde la creación.⁴⁰ El ser humano sólo puede *renombrar* y *reconocer* lo que Dios antes hizo nombrable y cognoscible, y en eso consiste su *tarea*: nombrar y conocer las cosas después de la creación.

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 66.

³⁷ En otras palabras, en esta tesis, lo «adánico» será identificado con el lenguaje de los nombres (junto con todas las connotaciones que el concepto benjaminiano de nombre implica), pues aquello que Benjamin resalta en su ensayo de la figura de Adán es la forma de su lenguaje antes y después de la caída, como se verá más adelante.

³⁸ *Ibid.*, p. 67.

³⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁰ Cf. E. Cohen, “Lenguaje”, en E. Cohen (ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, p. 118: “Podría decirse, sin embargo, que existe una caída anterior a la expulsión del Paraíso: desde el momento en que Dios otorga al hombre el don de nombrar a las cosas, el lenguaje, antes ‘hacedor’, se convierte en boca del hombre en ‘conocedor’”. Si bien para Benjamin el origen del abismo entre las cosas y el lenguaje nace con el pecado original, ¿no creó Dios el universo desde la *nada* o con un cierto *abismo originario*? ¿No la *distancia* entre la entidad espiritual y la lingüística, así como la *lejanía* entre el lenguaje divino, el humano y el natural, es una manifestación, de igual manera, de este abismo primigenio? La pregunta yace abierta.

Además de esta triple diferenciación de los tipos de lenguaje, Benjamin aclara que “cada lenguaje alberga en su interior a su infinitud [*Unendlichkeit*], inconmensurable y única”⁴¹, lo cual significa que todo lenguaje guarda en sí [*in sich*], internamente, su propia infinitud. Sin embargo, el límite o “el borde está marcado por su entidad lingüística y no por sus contenidos verbales”⁴², razón por la cual sólo por medio del contraste entre lenguajes es posible distinguir el grado de infinitud que posee un lenguaje, aunque siempre con base en el lenguaje de Dios, que es la máxima expresión espiritual-lingüística posible.

Así, por un lado, las cosas “sólo pueden comunicarse a través de una comunidad [*Gemeinschaft*] más o menos material. Dicha comunidad es tan inmediata [*unmittelbar*] e infinita [*unendlich*] como toda otra comunicación lingüística y es mágica pues también existe la magia de la materia”⁴³. Es decir, el lenguaje de la naturaleza ya es en sí mismo mágico: infinito e inmediato, pero sólo lo es de manera *material*⁴⁴, ya que *espiritualmente* es inferior e imperfecto con respecto a la infinitud y perfección del lenguaje humano (y, por ende, también del divino). Por otro lado, “la infinitud [*Unendlichkeit*] de todo lenguaje humano es incapaz de desbordar su esencia [*Wesen*] limitada y analítica, en comparación con la absoluta libertad [*absoluten uneingeschränkten*] e infinitud creadora de la palabra de Dios”⁴⁵. En otras palabras, del mismo modo que la *infinitud* del lenguaje de la naturaleza es *limitada* en correspondencia con el lenguaje humano, así también lo es éste en concordancia con el

⁴¹ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 61.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁴ Esto quiere decir que las cosas por sí mismas sólo pueden comunicarse materialmente, pero también implica que a través de su materia es posible ya una *comunidad* entre ellas: “La comunicación de las cosas es además de una comunidad [*Gemeinschaftlichkeit*] tal que concibe al mundo [*Welt*] como totalidad individualizada [*ungeschiedenes Ganzes*]” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 73). Eso es importante, en particular, por lo que se desarrollará más adelante sobre la comunidad diferenciada espiritual-lingüística de la realidad total.

⁴⁵ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 67. [Modifiqué la traducción].

lenguaje divino, y aquello que lo determina es el *grado* de densidad espiritual-lingüística *interna* del lenguaje en cuestión.

En conclusión, para Benjamin la esencia de la realidad es la esencia del lenguaje, entendiéndose ésta como comunicación *inmediata* de una entidad lingüística y una entidad espiritual. No obstante, la *forma* de este lenguaje depende del tipo de ser al que se remita, puesto que existen al menos tres modos de ser posibles de lenguaje (igualmente infinitos e inmediatos con respecto a su núcleo interno), los cuales son el lenguaje de Dios, el de las cosas y el del ser humano adánico. En esta triple división lingüística de la realidad no sólo se pone sobre la mesa la posibilidad de su comunicación, sino también la *cognoscibilidad* de su *esencia* en el lenguaje de los nombres.

b) *Esbozos de una tarea del traductor: el lenguaje adánico y el conocimiento redentor de la comunidad diferenciada de la realidad*

El conocimiento de las cosas radica en el nombre

Walter Benjamin

El ensayo sobre el lenguaje de Walter Benjamin, como se dijo, tiene por objetivo aclarar la esencia del lenguaje y los diferentes modos de lenguaje que se desprenden de ésta. Así, el lenguaje es determinado como la comunicación inmediata de una entidad espiritual y una entidad lingüística, y se distingue, dentro de él, el lenguaje divino, el lenguaje de las cosas y el lenguaje humano. Bajo estas dos ideas, Benjamin matiza lo siguiente del lenguaje adánico: “*la entidad lingüística de los hombres radica en su nombrar de las cosas*”⁴⁶. Es decir, el lenguaje humano adánico es el nombre y, como en las cosas, lo que *se comunica en su lenguaje es su* entidad espiritual. De ahí que no sólo al nombrar muestra *su* esencia, sino que el nombrar es *en sí mismo* la esencia del ser humano: “el nombre, como patrimonio del lenguaje humano, asegura entonces *que el lenguaje por excelencia [dass die Sprache schlechthin]* es la entidad espiritual del hombre”⁴⁷. La entidad espiritual y lingüística *coinciden* en el ser humano: la *esencia* del ser humano es ser *nombrador*.

En consecuencia, Benjamin afirma que el lenguaje de los nombres es el *médium* de la comunicación entre la entidad espiritual y la lingüística. El nombre hace posible la comunidad entre esencia y lenguaje, puesto que “donde la entidad espiritual en su comunicación es el propio lenguaje en su absoluta totalidad [*absoluten Ganzheit*], solamente

⁴⁶ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 62. [Modifiqué la traducción].

⁴⁷ *Ibid.*, p. 63. [Modifiqué la traducción].

ahí se da [*gibt es*] el nombre, ahí sólo el nombre se da [*gibt es*]⁴⁸. Por eso, “el nombre puede ser considerado el lenguaje del lenguaje [*Sprache der Sprache*], siempre y cuando el genitivo no indique una relación de medio instrumental sino de médium”⁴⁹. El nombre posibilita la comunicabilidad [*Mittelbarkeit*] del lenguaje, dado que lo que se expresa en él es comunicable y refiere de inmediato a su esencia. *El lenguaje de los nombres es la esencia del lenguaje.*⁵⁰

Sobre este punto agrega Benjamin: “sólo el hombre posee el lenguaje perfecto en universalidad e intensidad”⁵¹. Esto quiere decir que “el nombre es el concepto esencial [*Inbegriff*] de esa intensiva totalidad del lenguaje en tanto que entidad espiritual del hombre”⁵², pues en el lenguaje de los nombres del ser humano la forma *interna* de su entidad espiritual es *idéntica* a su entidad lingüística y, por tanto, la esencia del ser humano es *totalmente* comunicable. No obstante, el lenguaje del ser humano también es la “totalidad extensiva del lenguaje como entidad comunicativa (nombradora)”⁵³, dado que tiene la posibilidad de nombrar la *totalidad* de las cosas de la naturaleza que se le presentan de modo *externo*, tal y como Dios lo hizo, según el *Génesis*, en la historia de la creación.

Desde esta perspectiva, parecería que el lenguaje de los nombres es aquel que establece, por un lado, un *lazo* directo entre el lenguaje creador de Dios y el lenguaje cognoscente del ser humano y, por otro, una *distancia* entre éste y el lenguaje mudo de la

⁴⁸ *Idem.* [Modifiqué la traducción].

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Sin embargo, esto no significa que la *pluralidad* de lenguajes posibles quede *absorbida* y *anulada* en un *único* lenguaje, el de los nombres, que es su esencia. En todo caso, advierte Benjamin: “Inútil sería identificar el lenguaje nombrador con el lenguaje en cuanto tal; la teoría del lenguaje perdería así a sus más profundas intuiciones” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 62 [Se modificó la traducción]); en el lenguaje nombrador, como se verá, todos los lenguajes convergen sin dejar de distinguirse entre sí, traslucen en una *comunidad diferenciada*.

⁵¹ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 64.

⁵² *Ibid.*, p. 63. [Modifiqué la traducción].

⁵³ *Ibid.*, p. 64.

naturaleza. Sin embargo, es en el *acto* de nombrar en donde estas tesis toman un sentido contrario, pues aquello que nombra el lenguaje adánico humano son las *cosas*, la *naturaleza*. Ésta, a pesar de haber sido concebida con la palabra de Dios, careció de nombre al ser *abandonada* después de la creación: “este nombramiento es manifiestamente sólo la expresión de identidad [*Identität*] de la palabra creadora y del nombre conocedor en Dios, no la solución [*Lösung*] predestinada de esta tarea [*Aufgabe*] de nombrar las cosas que Dios deja expresamente al hombre”⁵⁴. De este modo, la tarea de nombrar las cosas es otorgada y exigida al ser humano para volver a *reunirse* con Dios desde y en su creación.

Ahora bien, Benjamin no sólo quiere *distinguir* entre el *lenguaje de las cosas* (mudo y triste) y el *lenguaje de los humanos* (sonoro y feliz), sino, al mismo tiempo, *relacionarlos* con el nombre. Para llevar a cabo su labor, la tarea de nombrar, no debe olvidar que (aun cuando “toda naturaleza, en la medida en que se comunica, se comunica en el lenguaje y, por ende, en última instancia, en el hombre”⁵⁵) tiene que ser capaz de escuchar ese *susurro* [*rauchen*] de las cosas que se lamentan por su enmudecimiento y tristeza, y así llevarlo al nombre en la medida de lo posible.

A diferencia de la creatividad del lenguaje divino, el lenguaje humano se hizo, en parte, *receptor* de lenguaje [*sprach-empfangend*], pero también *concepción* [*Empfängnis*] de lenguaje, la cual “está dirigida hacia el lenguaje de las cosas, desde las cuales, no obstante, trasluce la muda magia de la naturaleza”⁵⁶. En el lenguaje adánico de nombres hay una “asociación [*Verbindung*] de intuición [*Anschauung*] y nombramiento [*Benennung*] [que] implica la comunicación interior de la mudez de las cosas y animales en el lenguaje de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 69. [Modifiqué la traducción].

⁵⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 68.

palabras [*Wort-sprache*] de los hombres tal como la recoge el nombre”⁵⁷. El lenguaje humano tiene la capacidad de emparentar dos acciones que, a simple vista, parecen disímiles: la intuición *pasiva* y el nombramiento *activo* de las cosas innombradas.⁵⁸

Esta suerte de convergencia entre un poder *captar* (pasividad-receptividad) y un saber *concebir* (actividad-espontaneidad) habita en la tarea del nombrar en tanto que “traducción [*Übersetzung*] del lenguaje de las cosas al de los hombres”⁵⁹. La íntima conexión entre el lenguaje de la naturaleza y el lenguaje humano está en la *tarea* de nombrar las cosas que Dios dejó al ser humano, la cual es identificada como la *tarea del traductor* [*Aufgabe des Übersetzers*].⁶⁰ El *don* [*Gabe*] del lenguaje de los humanos consiste en que es el único que puede *dar nombres* [*Namen-geben*] a las cosas y a otros seres humanos⁶¹. Por esa razón, la *traducción nombradora* es la *tarea dada* [*Auf-gabe*] y *originaria* del ser humano: es aquel *regalo* divino que lo obliga a llevarlo a cabo.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 70. [Se modificó la traducción y los corchetes son míos].

⁵⁸ Cf. W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, pp. 68-69: “El lenguaje cuenta con su propia palabra, tanto para la recepción como para la espontaneidad, únicamente ligadas en el ámbito excepcional del lenguaje, y esa palabra sirve también para captar lo innombrado en el nombre”. ¿Hasta qué punto la distinción kantiana entre la sensibilidad receptiva y el entendimiento espontáneo del conocimiento es totalmente contraria a la idea de un lenguaje nombrador-conocedor que es pasivo y activo al mismo tiempo? Desde esta perspectiva, se entrevé la conexión entre lenguaje y experiencia que Benjamin reconocerá en el programa de la filosofía venidera, pues es el lenguaje nombrador donde yace la posibilidad de una forma de experiencia metafísica.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁰ Sobre este temprano esbozo del concepto de traducción de Benjamin, no hay que perder de vista lo siguiente: “Es preciso fundamentar el concepto de traducción en el estrato más profundo de la teoría del lenguaje, porque es de demasiado e imponente alcance como para ser tratado *a posteriori*, tal y como se lo concibe habitualmente” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 69). Dicha afirmación es significativa en la medida que uno de los ensayos más reconocidos de Benjamin sobre el lenguaje es *La tarea del traductor*, que elaboró hacia 1923 (tiempo después de este ensayo), cuya lectura suele dejar de lado que la idea de *traducción originaria* no es tanto de una lengua humana a otra, sino del lenguaje de las cosas al lenguaje humano nombrador (Cf. Walter Benjamin, “La tarea del traductor”, *Obras IV/1*, pp. 9-22).

⁶¹ Para Benjamin, una de las manifestaciones del lenguaje de nombres en el ser humano se da cuando *nombra* a sus semejantes (tal y como Adán nombró a Eva en la Biblia); por eso “el nombre propio es la comunidad del hombre con la palabra *creativa* de Dios” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 68). Una de aquellas huellas del lenguaje divino hacedor en el nombre recae en el dar un nombre propio a alguien, formando, así, una comunidad espiritual con Dios. No obstante, como se verá, esta comunidad *no* es la única ni la más importante.

Por «traducción», Benjamin entiende una “transferencia [*Überführung*] de un lenguaje a otro a través de una continuidad [*Kontinuum*] de transformaciones [*Verwandlungen*]”⁶². La traducción es el paso de un modo de lenguaje a otro diferente, lo cual exige *siempre y constantemente* un cambio en su *forma* lingüística que haga justicia a su *contenido* espiritual. La traducción no es entendida como una “comparación de igualdades [*Gleichheits*] abstractas o ámbitos de semejanza [*Ähnlichkeits-bezirke*]”⁶³, dado que el fin de toda traducción es llevar lo innombrado a su nombre *concreto* (la unidad entre entidad espiritual y lingüística). Con ello se puede mostrar el *parentesco* [*verwandt*] *oculto* que guardan los lenguajes no solamente entre ellos, en su *traducibilidad* [*Übersetzbarkeit*]⁶⁴ *latente*, sino con el lenguaje nombrador y puro de Dios:

Mas la tarea resultaría irresoluble [*Unlösbar*] de no estar, tanto el lenguaje de nombres del hombre y el innombrado de las cosas, emparentados [*verwandt*] en Dios, surgidos ambos de la misma palabra creadora; en las cosas, comunicando a la materia en una continuidad mágica, y en el hombre, constituyendo el lenguaje del conocimiento y del nombre en el espíritu bienaventurado [*seligem*].⁶⁵

No se *comparan* dos simples cosas o lenguajes sin contenido, sino que se *transforma un* lenguaje con un contenido espiritual específico y distintivo a *otro*. En este caso, se pasa de un lenguaje mudo a un lenguaje que puede hablar.⁶⁶

En tal contexto, dice Benjamin: “la traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres no sólo es la traducción de lo mudo [*Stumme*] a lo vocal [*Lauthafte*]; es la traducción

⁶² W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 69.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Cf. Idem*: “La traducibilidad de los lenguajes está asegurada por el enfoque antes mencionado según el cual los lenguajes están relacionados por ser medios de diferenciada densidad”. La traducibilidad se basa en que todos los lenguajes están interconectados, pero con respecto a los nombres y, por ende, al lenguaje divino.

⁶⁵ *Idem*. [Modifiqué la traducción]. El lenguaje divino es la condición de posibilidad de la objetividad [*Objektivität*] de la tarea de traducción del ser humano, en él reposa la posibilidad de la unión de lenguajes distintos entre sí; sin él, la traducibilidad sería imposible.

⁶⁶ De ahí también que la idea de traducibilidad “alcanza su plena significación con la comprensión de que cada lenguaje superior, con la excepción de la palabra de Dios, puede ser concebido como traducción de los demás” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 69). Sólo porque el lenguaje humano es más amplio que el natural, las cosas pueden ser traducidas en el nombre.

de lo innombrable al nombre. Por lo tanto, se trata de la traducción de un lenguaje imperfecto a uno más perfecto en que se agrega algo: el conocimiento [*Erkenntnis*]⁶⁷. Si todo lenguaje traductor es nombrador, y éste es conocedor, entonces la traducción siempre es una forma de conocimiento. Es un *conocimiento metafísico* porque conoce la *esencia* de las cosas tal como éstas se lo comunican *en* su lenguaje.⁶⁸ Sin embargo, este conocimiento metafísico-lingüístico, en tanto tarea, emerge de un *reclamo* de las cosas mismas que *exigen* ser nombradas: “la carencia del habla: [...] es la gran pena [*Leid*] de la naturaleza [...] y por querer redimirla [*Erlösung*] está la vida y el lenguaje de los *hombres* en la naturaleza”⁶⁹. La *tarea del traductor* es una *tarea de redención* de la tristeza silenciosa de la naturaleza.

Además, Benjamin sostiene, por un lado, que el lenguaje de la naturaleza siempre se comunica *hacia* el hombre, de modo que “merced a la entidad lingüística de las cosas accede desde sí mismo al conocimiento de ellas, en el nombre”⁷⁰. Dentro de ese mismo movimiento, en tanto que el nombrar es *simultáneamente* la entidad espiritual (esencia) y la lingüística (lenguaje) del ser humano, éste comunica su propia *esencia*: “él los nombra, se comunica a *sí mismo* al nombrarlos a *ellos*”⁷¹. Por otro lado, dado que en el lenguaje humano de nombres “reconocemos que desde él habla el lenguaje puro [*reine Sprache*]”⁷² y divino, entonces “*en el nombre, la entidad espiritual de los hombres comunica a Dios a sí misma*”⁷³. En consecuencia, en el acto de nombrar, “la corriente continua de tal comunicación fluye por

⁶⁷ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁸ *Cf. Ibid.*, p. 63 [Modifiqué la traducción]: “En este sentido, el hombre es el portavoz del lenguaje, el único, porque habla en el nombre. Muchas lenguas comparten este conocimiento metafísico [*metaphysische Erkenntnis*] del hombre como hablador o vocero”. El ser humano es el portavoz del lenguaje en tanto *médium*, no en tanto sujeto que habla de las cosas *por medio* del lenguaje. De ahí la importancia del lenguaje de nombres como superior de la relación sujeto-objeto en el concepto kantiano de conocimiento.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁷¹ *Ibid.*, p. 62.

⁷² *Ibid.*, p. 63.

⁷³ *Idem.*

toda la naturaleza, desde la más baja forma de existencia hasta el ser humano, y del ser humano hasta Dios”⁷⁴; en la traducción, la naturaleza se comunica al hombre, y el hombre a Dios: todo *se comunica* y es *conocido* en los nombres.

De esta manera, el conocimiento metafísico y traductor del ser humano es redentor de la naturaleza no sólo cuanto permite que hable y se comunique, sino, de igual manera, en tanto logra incorporar la comunidad mágica *material* de la naturaleza *dentro* de la comunidad mágica *espiritual* del nombre: “lo incomparable del lenguaje humano radica en la inmaterialidad y pureza espiritual de su comunidad [*Gemeinschaft*] con las cosas y cuyo símbolo es la voz fonética [*Laut das Symbol*]”⁷⁵. Por consiguiente, el lenguaje de los nombres es la condición de posibilidad de la conformación y el conocimiento redentor de la comunidad espiritual-lingüística de toda la realidad, en la que cada lenguaje *distinto* se comunica en un *mismo instante y flujo*.⁷⁶

El lenguaje de los nombres es *simbólico* porque “no sólo significa comunicación de lo comunicable, sino que constituye a la vez símbolo de lo incommunicable [*Nicht-Mittelbaren*]”⁷⁷. El ser humano adánico puede nombrar y conocer las cosas (y a sí mismo), pero no puede, en última instancia, nombrar ni conocer a Dios a pesar de ser lo más pronunciable y espiritual.⁷⁸ No es que al lenguaje humano le sea *incomunicable* e

⁷⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁶ Cf. M. Santoveña Rodríguez, “El disenso lingüístico...”, *op. cit.*, p. 256: “Así considerado, el lenguaje es sitio a la vez de comunidad y diferencia. Todo toma parte de él, pero nada habla de la misma manera”.

⁷⁷ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 74.

⁷⁸ Benjamin se opone a la concepción tradicional del lenguaje bíblico, en el cual existe un *conflicto* entre lo pronunciable/pronunciado y lo impronunciable/impronunciado. Esta tensión establece que, mientras más impronunciable/impronunciado sea algo, más existente y real es su entidad espiritual; y viceversa, cuanto más pronunciable/pronunciado sea algo, tanto menos existente y real es su entidad espiritual. Frente a ella, Benjamin sostiene que “lo más lingüísticamente existente, la expresión más perdurable, la más cargada y definitivamente lingüístico, en suma, lo más pronunciable constituye lo puramente espiritual” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 65). La máxima entidad espiritual-lingüística y, por tanto, pronunciable-real, es la de Dios.

incognoscible la entidad espiritual de Dios, por ser ésta ajena al lenguaje e impronunciable. Por el contrario, sólo en la medida en que el ser espiritual divino es lo *más* pronunciable y existente es que el ser humano es incapaz de nombrarlo o conocerlo a *cabalidad*. El ser humano sólo llega a dar *señas* de él *simbólicamente* en el mismo acto de nombrar, el cual constituye y conoce la comunidad diferenciada de la realidad; y únicamente lo hace en un lenguaje *intangible* y *cognoscitivo* que le fue *dado* por Dios. A través del carácter simbólico del lenguaje de los nombres, es posible la *reunión* del ser humano y la naturaleza con Dios, después de la creación.

Asimismo, para Benjamin existe una relación *religiosa* entre el concepto de lenguaje y el de revelación⁷⁹: “eso es precisamente lo que indica el concepto de revelación [*Offenbarung*], cuando asume la intangibilidad [*Unantastbarkeit*] de la palabra, como condición única y suficiente de la caracterización de la divinidad de la entidad espiritual manifiesta en aquélla”⁸⁰. La conexión entre revelación y lenguaje conlleva que el lenguaje puro de Dios se mantiene siempre *oculto* en el lenguaje de nombres de los seres humanos, pero también implica que el lenguaje divino es la condición de posibilidad metafísica del lenguaje humano adánico, con el cual se puede *renombrar* y *reconocer* las cosas en una comunidad. El lenguaje de nombres es en sí mismo *revelador*, en el sentido de que está constituido de algo *interno* siempre *velado* (el lenguaje puro de Dios) que posibilita, mediante

⁷⁹ Esta relación entre lenguaje y revelación alude al carácter religioso del lenguaje, en el sentido literal del término, pues religión viene de *religio*, que está emparentado con *re-ligo* y, así, significa re-unirse con “algo”, en este caso, con Dios. El lenguaje de los nombres es lo que *religa* a las cosas y al ser humano con Dios. Esto es importante, ya que una de las formas de experiencia posible (que Benjamin retoma en *Sobre el programa de la filosofía venidera*) es la religiosa. Desde ahí se vislumbra por qué el lenguaje es tan importante para la transformación metafísica del concepto de conocimiento y experiencia de la filosofía kantiana.

⁸⁰ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 65.

el *reconocimiento* de este velo, que lo demás sea revelado⁸¹: lo *incomunicable* del lenguaje puro-divino permite que la naturaleza y el ser humano puedan comunicarse en el lenguaje, así como también el conocimiento de las cosas en los nombres.

En conclusión, el lenguaje adánico del ser humano es nombrador y traductor, cuya *tarea* reside en *conocer* y *redimir* a la naturaleza de su tristeza, aislamiento y enmudecimiento. La traducción de nombres hace posible la existencia y el conocimiento de la comunidad espiritual-lingüística (*ontológica*) de toda la realidad. Sólo así es cumplida la sentencia con la que Benjamin abre el ensayo, la cual enuncia que la esencia del lenguaje (nombre) es la esencia de la realidad (espíritu), donde todo participa del lenguaje y en él se comunica *inmediatamente* la totalidad de las cosas y acontecimientos del mundo. El concepto de *conocimiento metafísico* dibujado en este ensayo se fundamenta en el lenguaje de los nombres, que es traductor-redentor y simbólico-revelador, en un *mismo* golpe, de toda la comunidad diferenciada de la realidad.

⁸¹ Cf. E. Mendoza Solís, *op. cit.*, p. 164: “En este sentido cobra pleno valor la revelación, en la medida que la verdad concerniente al lenguaje consiste en que el hombre revela lo existente a través de él, pero no revela el lenguaje en cuanto tal [...]. Entonces, lo que revela el lenguaje es la revelación misma”.

c) *El abismo del lenguaje como medio instrumental: la caída adánico-babélica y el origen del conocimiento enjuiciador*

El saber de lo bueno y lo malo abandona el nombre; es un conocimiento desde fuera, una imitación no creativa de la palabra creadora.

Walter Benjamin

Sobre la base de la interpretación bíblica de la esencia del lenguaje y sus diferentes modalidades posibles antes expuesta (en la cual se destaca el lenguaje adánico de los nombres, que puede *traducir, conocer y redimir* la naturaleza), Benjamin retoma y reinterpreta lo narrado en el tercer capítulo del *Génesis*, a saber, la caída de Adán del paraíso, pero lo hace *ontológicamente* o desde una *metafísica del lenguaje*. En esa medida, expone el pasaje bíblico del pecado original, concentrándose en el concepto de lenguaje y en la nueva relación que tiene con las cosas después de la expulsión adánica del paraíso.

El tercer capítulo del *Génesis* describe, a grandes rasgos, cómo Adán consume uno de los frutos del árbol del conocimiento prohibidos por Dios, a raíz de la persuasión de la serpiente bajo la que cae Eva, quien es la que se lo ofrece a él. De este acontecimiento fundamental narrado en estos pasajes bíblicos, Benjamin sostiene:

El conocimiento [*Erkenntnis*] con que la serpiente tienta, el saber [*Wissen*] qué es lo bueno [*gut*] y qué lo malo [*böse*], carece de nombre [*namen-los*]. No es nada [*nichtig*] en el sentido profundo de la palabra, y, por ende, ese saber es el único Mal [*Böse*] que conoce el estado paradisiaco.⁸²

Esto es, el pecado original tiene dos consecuencias principales para el lenguaje y la realidad: por una parte, con esto se produce una degradación del lenguaje humano, que finaliza con el *extravío* del lenguaje de los nombres; por otra, también se da el nacimiento del Mal, que en

⁸² W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 70. [Modifiqué la traducción].

última instancia es el origen del *nihilismo* en el que ahora está forzado a vivir el ser humano. A partir de la caída viene tanto “la decadencia [*Verfall*] del espíritu lingüístico bienaventurado, el adánico”⁸³, como el comienzo de un abismo [*Abgrund*] en el que ahora se encuentra atrapado el ser humano y, junto con él, el *lenguaje puro* [*reine Sprache*].

En el relato del pecado original, el *conocimiento* que emana del árbol es *innombrable*. Dios creó todo lo que existe en el mundo dándole un nombre, con el cual el ser humano podría *renombrarlo* y *reconocerlo*. Sólo le bastaba nombrar las cosas para conocerlas; no necesitaba el conocimiento sobre lo bueno y lo malo, pero tentado por ese saber comió de sus frutos y firmó su destino con el castigo divino más fuerte: la *caída* y la *expulsión* del paraíso. Una vez fuera, el lenguaje ya no puede nombrar las cosas que se le ofrecían en tal lugar, pero no renuncia a su deseo de conocerlas a cualquier costo, lo cual tuvo como consecuencia la *mutación* del lenguaje nombrador en signo, medio instrumental y abstracción.

En primer lugar, el *médium* del lenguaje se hace *medio* [*Mittel*], y el nombre se “convierte parcialmente [...] en *mero* signo [*blossen Zeichen*]”⁸⁴, cuya relación con las cosas se da de forma *arbitraria*, *accidental* y *confusa*: “los *signos* no tienen más remedio que confundirse [*verwirren*] cuando las cosas se enredan [*verwickeln*]”⁸⁵. En segundo lugar, la magia del nombre se *interrumpe*, pues la inmediatabilidad y la unidad entre la entidad espiritual y la lingüística *sale* del nombre para *entrar* en la mediatabilidad y la dualidad del juicio, de manera que ahora “se espera que la palabra comunique *algo* [*etwas*] (fuera de sí

⁸³ *Ibid.*, p. 71.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 72. [Modifiqué la traducción].

misma)”⁸⁶ con la “magia del juicio”⁸⁷. En tercer lugar, el lenguaje se hace *abstracto*, la caída es el origen de la abstracción [*Ursprung der Abstraktion*], donde lo *abs-tracto*⁸⁸ es tanto lo separado como lo idéntico; en otras palabras, el lenguaje abstracto es la causa de la *separación* entre signo y cosa, y del lenguaje *lógico* basado en el *principio de identidad*.⁸⁹

Así, con este *lenguaje decadente*, “el nombre sale de sí mismo: el pecado original es la hora del nacimiento de la *palabra humana* [*menschlichen Wortes*], en cuyo seno el nombre ya no vive ileso [*unverletzt lebt*]”⁹⁰. El lenguaje de nombres se convierte en lenguaje de palabras juzgadoras [*richtenden Wort*], cuya fuerza recae en la producción de *juicios* [*Urteil*].⁹¹ Después de la caída adánica, el lenguaje consistió en una *actividad jurídica*, donde, por un lado, se hacen juicios sobre las cosas para *conocerlas*, y, por otro, juicios sobre el ser humano mismo para *saber* cómo actuar bajo la *dualidad* del bien y el mal. El lenguaje post-adánico es el imperio del juicio, en el que el signo [*Zeichen*] se *desprende* de las cosas [*Dinge*]: la entidad espiritual y la entidad lingüística se hallan en una *ruptura* radical, de ahí

⁸⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁸⁷ La magia del juicio consiste en que “para la palabra juzgadora el conocimiento de lo bueno y lo malo es inmediato: posee una magia distinta de la del nombre, pero sigue siendo magia” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 71 [Modifiqué la traducción]). Mientras que la magia del lenguaje de nombres radica en la manifestación inmediata de una *unidad* diferenciada, la del juicio será la de una *dualidad* radical.

⁸⁸ El carácter abstracto del lenguaje tras la caída implica, así mismo, el nacimiento del *concepto*, cuya “generalidad” posibilita la matematización de las cosas, la cuantificación de la actividad humana y la calculabilidad de la relación entre ambas, pues en su origen el nombre no está sujeto a alguna “medida” de ese estilo. Tal estado abstracto del lenguaje decadente, según la mirada de Benjamin, será algo que Kant tomará como base para la posibilidad del conocimiento teórico con los conceptos *a priori* del entendimiento.

⁸⁹ Con la caída, la idea de *identidad lógica* sustituirá a la *identidad metafísica* del nombre, la cual es fundamental recuperar para Benjamin, al asimilar la identidad del nombre con la de las Ideas como condición de posibilidad para la conformación del conocimiento y la experiencia metafísicas. Además, es notable un breve escrito de 1916 en donde Benjamin se concentra en analizar el concepto metafísico de identidad, aunque bajo la relación acto y potencia (Cf. Walter Benjamin, “Tesis sobre el problema de la identidad [fr. 14]”, *Obras VI*, pp. 35-38). Sería interesante analizar con más detenimiento la conexión entre ambos escritos, o leer el programa filosófico benjaminiano y el ensayo sobre el lenguaje tomando al concepto de identidad como hilo conductor.

⁹⁰ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 70. [Modifiqué la traducción].

⁹¹ Cf. B. Tackels, *op. cit.*, p. 538: “La palabra abre la era del juicio. [...] La lengua hecha palabras, *nuestra* lengua, es un proceso de enjuiciamiento (*Ur-teil*, la división, la escisión, en alemán) que divide y separa la palabra *de* la cosa, la lingüística de la ontología”

que el lenguaje enjuiciador es también denominado por Benjamin como *charlatanería* o *cháchara* [*Geschwätz*]⁹², dado su *alejamiento* del lenguaje de nombres *puro*.

La separación entre signo y cosa conlleva la instrumentabilidad [*Mittelbarkeit*] del lenguaje, pues el signo busca *re*-apropiarse de las cosas mediante una actitud de dominio y posesión. El lenguaje como instrumento de dominio puede *obligar* a que las cosas se adecuen al signo para conocerlas, lo cual produce una completa *renuncia* a la comunicación y conocimiento de la entidad espiritual (esencia) de la naturaleza. Lo único que el lenguaje arroja ahora son “apodos” de las cosas: se les *pone* y *amontona* de signos; toda la realidad es *sobre*-denominada [*Über-benennung*] y *sobre*-determinada [*Über-bestimmtheit*].⁹³

Ahora bien, la caída adánica, junto con el extravío del lenguaje nombrador, trae consigo la pérdida del paraíso mismo, el abandono de aquella tierra divina en la que todo permanecía *inalterable, eterno y puro*, bajo la *bondad* suprema con la que Dios lo había creado.⁹⁴ Estando todo permeado por el Bien de Dios, no existía algo que se le opusiera como el Mal (ni, por tanto, la dualidad bueno-malo); por eso nace el *Mal* con el pecado original, pues es aquello que *no existía* en el paraíso y, en consecuencia, también es el origen de la *nada*. El Mal es aquello que, al carecer de nombre, está *falto* de *esencia* y *fundamento*, pues fue a partir del lenguaje de nombres como Dios *produjo* y *fundó* el universo.⁹⁵ De esta forma,

⁹² Cf. W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 71: “Por su parte, el conocimiento de lo bueno y lo malo es una charlatanería, en el sentido profundo en que lo usa Kierkegaard; sólo conoce purificación y elevación y ante los cuales se hizo también comparecer al charlatán, al pecador, es decir, comparecer ante el tribunal”. Sería interesante ver cuántas ideas recupera Benjamin de los estudios filosófico-religiosos de Kierkegaard en este ensayo sobre el lenguaje, para algunas notas sobre esto: cf. M. Santoveña Rodríguez, “El disenso lingüístico...”, *op. cit.*, p. 261 s.

⁹³ De hecho, Benjamin afirma que esta sobre-denominación es la entidad lingüística de la tristeza de la naturaleza o el fundamento lingüístico de su mudez, el cual se agrava tras la caída. La sobrecarga de palabras y signos también es causa de enmudecimiento, incluso más que la ausencia de signos.

⁹⁴ Cf. *Génesis* 1:25: “Hizo Dios todos los vivientes de la tierra según su especie, las bestias, según su especie, y todos los reptiles de la tierra, según su especie. Y vió Dios ser bueno”.

⁹⁵ Cf. I. Wohlfarth, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, *op. cit.*, p. 160: “La caída significa la pérdida de todo *fundamentum in rei* y, por lo mismo, la condición de todas las “fantasmagorías” por venir. El abismo, en todos los sentidos del término, no tiene fundamento”.

el ser humano fue expulsado de aquel *suelo paradisíaco* para ingresar en una *tierra abismada* en la que ya no contaba con aquella *vida eterna* que le habían procurado, sino que ahora entraba en una realidad anonadada por el cambio y el devenir: el *mundo histórico*.⁹⁶

El pecado original, por ende, es el principio de una *nihilidad* que atraviesa a la realidad entera, ya que es el constante *desfondamiento* [*Ab-grund*] de las cosas, el ser humano y el lenguaje después de la creación y la caída: “el hombre, con el pecado original, abandona la inmediatabilidad [*Unmittelbarkeit*] de la comunicación de lo concreto [*Konkreten*], a saber, el nombre, para caer en el abismo [*Abgrund*] de la mediatabilidad [*Mittelbarkeit*] de toda comunicación, la palabra como medio, la palabra vana, el abismo de la charlatanería”⁹⁷. Con la caída irrumpe una *discontinuidad radical e histórica* en toda la realidad, la cual, a su vez, repercute en el conocimiento lingüístico que el ser humano podía tener de ésta.

Por esta razón Benjamin dice que, “después del pecado original que, por la mediatización del lenguaje, fue la base de su multiplicidad [*Vielheit*], se estaba a un solo paso de la confusión lingüística [*Sprach-verwirrung*]”⁹⁸. Además de la caída adánica del paraíso, se halla *otra* caída del ser humano desde el relato bíblico de Babel, el cual describe la construcción de una gran torre por parte de los seres humanos que hablaban una única lengua [*Sprache*]. La torre de Babel tenía la finalidad de que los hombres alcanzaran fama y pudieran regresar a los cielos, negándose a estar dispersos sobre la tierra. Dios, al darse cuenta de ello, impide que ésta siga construyéndose al *confundirlos* con el lenguaje; sólo así mantuvo al

⁹⁶ Cf. Génesis 3:19-22: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido formado; ya que polvo eres, y al polvo volverás» [...] Díjose Yave Dios: «He ahí a Adán hecho como uno de nosotros, concedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida, y comiendo de él, viva para siempre”.

⁹⁷ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p.72. [Modifiqué la traducción].

⁹⁸ *Idem.*

hombre *caído* en la tierra, desfigurando su *única* lengua en una *multiplicidad*. A partir de ese momento nace la época de las *múltiples lenguas* y la *confusión* entre ellas.⁹⁹

Con la era de la multiplicidad de las lenguas humanas, el lenguaje *cayó* cabalmente en un proceso de transformaciones históricas, dando la entrada más honda del ser humano en la historia a partir de su lengua.¹⁰⁰ De esta manera surgen las lenguas históricas, que son condenadas a un devenir permanente: las lenguas son diferentes entre sí, pero también diferentes consigo mismas a través de su propia historia. La *confusión lingüística* se deriva de la sentencia del lenguaje humano a permanecer en un proceso *histórico-fragmentario* irrenunciable. Los seres humanos se confunden al tener lenguas distintas y cambiantes, pues ya no se pueden comunicar entre sí de forma *in*-mediata: no se *re-conocen* a *sí mismos*, a los *otros* ni a su *pasado*; mientras que las cosas se confunden al ser designadas arbitrariamente con un signo, que puede *no* corresponder a su esencia (haciendo pasar una cosa por otra que no es), borrándose cualquier referencia concreta del nombre en una red infinita de mediaciones, rupturas y cambios constantes. Con la caída babilónica, en suma, el conocimiento traductor se reproduce *ad infinitum*: “habrá tantas traducciones como lenguajes, por haber caído el hombre del estado paradisiaco en el que sólo se conocía un único lenguaje”¹⁰¹.

Por tanto, el lenguaje puro está doblemente caído: es post-adánico y babilónico; instrumental y enjuiciador; múltiple y confundidor; fragmentario e histórico. Y esto es la

⁹⁹ Cf. Génesis 11:5-9: “Y bajó Yave a ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hijos de los hombres, y se dijo: «He aquí un pueblo uno, y tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto, y nada les impedirá llevarlo al cabo. Bajemos, pues, y confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros» Y los dispersó de allí Yave por toda la haz de la tierra, y así cesaron de edificar la ciudad. Por eso se llamó Babel, porque allí confundió Yave la lengua de la tierra toda, y de allí los dispersó por la haz de toda la tierra”.

¹⁰⁰ Cf. R. Forster, *op. cit.*, p. 227: “Él introduce la dimensión histórica como escenario indispensable para entender el devenir de la palabra. La caída “lingüística” simbolizada por Babel representa, desde su interpretación, la “contaminación” entre lengua e historia, del mismo modo que la primera caída culminó en la expulsión del paraíso y en la entrada del hombre en la historia. A partir de allí las dos dimensiones se entremezclan y ya no pueden ser separadas arbitrariamente”.

¹⁰¹ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p.70.

condición de posibilidad metafísica de la concepción burguesa del lenguaje [*bürgerliche Auffassung der Sprache*] de la modernidad¹⁰², la cual “dice: la palabra [*Wort*] es el medio [*Mittel*] de la comunicación [*Mitteilung*], su objeto [*Gegenstand*], la cosa [*Sache*], su destinatario [*Adressat*], el hombre [*Mensch*”¹⁰³. No sólo la cosa está escindida del signo, sino que ambos lo están del ser humano.¹⁰⁴ Esta doble escisión no es más que la causa de la distinción entre lo humano y la naturaleza: la separación entre el sujeto y el objeto. Esta dicotomía sujeto-objeto es metafísica porque concibe al ser humano y a la naturaleza como dos entidades totalmente independientes una de la otra; y es epistemológica en cuanto piensa que la adquisición de conocimiento [*episteme*] de las cosas sólo se da *por medio* de un lenguaje instrumental [*lógos*].¹⁰⁵ El concepto de conocimiento tras la caída *parte y se estanca* constantemente en este *dualismo* metafísico.¹⁰⁶

Este abismo entre sujeto y objeto abre paso, en consecuencia, a la dominación de la naturaleza, pues ésta, desde la creación, era triste y muda, pero con la transformación del lenguaje en medio instrumental lo está el doble: “después del pecado original, empero, la

¹⁰² Cf. I. Wohlfarth, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, *op. cit.*, p. 160: “Lo que otros llamarían la ‘emancipación del individuo’ o el ‘advenimiento de la burguesía’, Benjamin, por su parte, lo remite tranquilamente a la caída”. La convergencia entre la caída adánica y el lenguaje de la sociedad burguesa no debe malinterpretarse tachándola de ahistórica o anacrónica, ya que Benjamin hace una descripción metafísica del lenguaje. No expone los condicionamientos históricos, sociales o económicos de la burguesía, sino, por decirlo así, sus condiciones de posibilidad metafísicas. De igual modo que en *Sobre el programa de la filosofía venidera*, este ensayo temprano de Benjamin muestra ya una actitud crítica ante la modernidad burguesa, como el otro también la mostraba a la ilustración.

¹⁰³ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 62.

¹⁰⁴ Benjamin no sólo criticó al lenguaje burgués, sino también al místico, puesto que mientras uno parte de la separación entre signo y cosa, el otro los identifica completamente: “Mas no menos errónea es la refutación de la tesis burguesa por parte de la teoría mística del lenguaje. Según esta última, la palabra es la entidad misma de la cosa” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 68; cf. M. Santoveña Rodríguez, “El disenso lingüístico...”, *op. cit.*, p. 250). Con base en esto, habría que repensar qué tanto la filosofía del lenguaje de Benjamin puede calificarse, como suele hacerse, de *mística* (cf. E. Mendoza Solís, *op. cit.*, pp. 155-176).

¹⁰⁵ Cf. I. Wohlfarth, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, *op. cit.*, p. 161: “La caída del hombre es por tanto la génesis del sujeto. Génesis, a su vez, del saber, de la alienación y de todos los dualismos ‘epistemológicos’”.

¹⁰⁶ Desde este punto de vista, el concepto de metafísica rudimentario de la modernidad (presentado en *Sobre el programa de la filosofía venidera*) no sería más que un efecto ontológico del pecado original.

concepción de la naturaleza se transforma profundamente con la palabra de Dios que maldice la tierra [*Acker*].¹⁰⁷ Comienza así esa otra mudez [*andere Stummheit*] que entendemos como la tristeza profunda [*tiefe Traurigkeit*] de la naturaleza”¹⁰⁸. Las cosas son mudas para ser renombradas por el ser humano, pero con la caída aquella ruina que constituía su llanto silencioso se duplicó: se hizo una *ruina sobre ruina* y la naturaleza se resignó a nunca poder ser nombrada a cabalidad.

En otras palabras, aquella “verdad metafísica [*metaphysische Wahrheit*] que [dice que], con el préstamo [*verleihen*] del lenguaje, comenzaron los lamentos de toda la naturaleza (la expresión «conceder el lenguaje [*Sprache verleihen*]» es aquí más fuerte que «hacer que pueda hablar [*Machen, dass sie sprechen kann*]»)¹⁰⁹, se trastoca con la doble caída adánico-babélica. En efecto, ya no sólo se lamenta la naturaleza por *darle prestado* un lenguaje *ajeno*, sino por “el sometimiento de las cosas”¹¹⁰ a un proceso de *enjuiciamiento*, cuya violencia busca hacerla hablar por cualquier medio. La decadencia del lenguaje de los nombres hace que las cosas se vuelvan *meros objetos* de dominio, donde el conocimiento metafísico traductor del nombre es *suplantado* por una forma de conocimiento que tiene como fin dominar y poseer la naturaleza a través de un lenguaje instrumental.¹¹¹

En resumen, para Benjamin la caída de Adán y de Babel tiene un significado plenamente metafísico. Su principal consecuencia es la *ausencia* del lenguaje de los nombres,

¹⁰⁷ Cf. Génesis 3:17: “[Dios] le dijo a Adán: «Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer, diciéndote: no comas de él: Por ti será maldita la tierra...».”

¹⁰⁸ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 72. [Modifiqué la traducción].

¹⁰⁹ *Idem.* [Modifiqué la traducción].

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ Cf. I. Wohlfarth, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, *op. cit.*, pp. 155-156: “La naturaleza no será en adelante más que una cantidad cualquiera y desdénable, objetividad que pertenece más o menos a un sujeto acusativo gobernado por la dictadura de un nominativo que, lejos de nombrarla de una vez por todas, no dejará de manipularla”

la cual implica la *instrumentalización* del lenguaje y la *nihilidad* de la realidad. Con el pecado original, el lenguaje humano se descompone en puras palabras o signos, haciéndose abstracto y enjuiciador. Pero con Babel esto se intensifica al multiplicarse el único lenguaje en diversas lenguas, entrando en un proceso *histórico* donde las cosas y el lenguaje no dejan de cambiar y devenir eternamente. El nihilismo tras la caída es la condición de posibilidad del *abismo* y la *discontinuidad* que se da entre el ser humano, el lenguaje y las cosas¹¹², las cuales se presentan claramente cuando el ser humano busca *conocer* las cosas *mediante* el lenguaje, pues ahí sólo se da un concepto de conocimiento enjuiciador de la naturaleza que parte de una *escisión*¹¹³, olvidándose de la tarea de nombrarla y redimirla.

¹¹² Y también una ruptura entre el ser humano y las cosas con Dios, al quedar él presente en el lenguaje de nombres perdido. En esa medida se comprende mejor por qué en una época como la moderna el conocimiento de las cosas tuvo que llegar a cancelar la posibilidad de cualquier conocimiento que pusiera la existencia de Dios como su fundamento, o que requiriera de él. Del mismo modo que el plano religioso fue desterrado, al punto de quedar anulado en la dimensión epistemológica y en la experiencia misma, cosa que Benjamin reclama a Kant y a la ilustración en *Sobre el programa de la filosofía venidera*.

¹¹³ Evidentemente, la caída adánico-babélica no sólo tiene consecuencias “teóricas”, sino también “prácticas”, las cuales son rastreables en dos sentidos. En primer lugar, desde el momento que el pecado original emergió por la tentación de un conocimiento “moral” (deseo de saber lo bueno y lo malo), el lenguaje caído inicia el ámbito ético-político del ser humano, cuyo modo de vida no puede desprenderse de la dualidad bien-mal. En segundo lugar, con la mediatización lingüística, como atestigua la carta a M. Buber antes aludida, se inicia la era de las relaciones de dominio entre los seres humanos, donde “la escritura considerada para influir sobre la moral y el comportamiento de los humanos lleva implícito un uso instrumental del lenguaje en el marco del cual el único poder de éste consiste en prestar palabras para que otros salten a la acción” (M. Santoveña Rodríguez, “El disenso lingüístico...”, *op. cit.*, p. 247).

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo se ha reconstruido lo esencial de la concepción benjaminiana del lenguaje, pero en el mismo proceso se ha destacado la importancia que tiene la relación indisociable del lenguaje con el conocimiento, ya en este ensayo temprano y previo a *Sobre el programa de la filosofía venidera*. En la restauración del concepto de lenguaje de Walter Benjamin, se logra percibir por qué el plano lingüístico funge un papel importantísimo para la configuración del concepto metafísico de conocimiento y experiencia, trazado en el capítulo anterior como tarea central de la filosofía venidera.

Así, al mostrar cómo comprende Benjamin el lenguaje y sus modos de ser posibles a través de ciertos pasajes bíblicos, se entiende por qué le pone tanto énfasis al lenguaje humano en la creación. Pues lejos de constituirse el ser humano como el “señor” que domina la naturaleza con la razón, más bien busca *conocerla* y *redimirla* al traducirla con el lenguaje de los nombres que le fue donado por Dios, salvándola del aislamiento y enmudecimiento al que fue condenada después de su concepción. En este mismo sentido, la comprensión del lenguaje instrumental, *por medio* del cual es posible *conocer* y *enjuiciar* a la naturaleza para su posesión y dominio, resulta ser, en todo caso, una consecuencia del pecado original adánico; no es la forma originaria del ser humano, la naturaleza y el lenguaje, así como tampoco del conocimiento o la realidad misma.

Sin embargo, los efectos del pecado original son imposibles de negar y la pregunta por la forma del conocimiento metafísico, que provoca en el lenguaje de nombres, se hace más que pertinente, pues, en tales circunstancias, ¿dónde queda la tarea divina del traductor otorgada al ser humano tras la caída adánico-babélica? ¿Cómo es posible, en este abismo histórico y fragmentario del lenguaje y la realidad, un conocimiento metafísico con la

amplitud que Benjamin le da en tal ensayo, si lo que predomina con la caída es el conocimiento instrumental de las cosas? ¿Cómo se relaciona, finalmente, este conocimiento dominador de la naturaleza y aquel otro redentor y comunicador de la realidad total?

De igual forma que estas inquietudes requieren ser respondidas, resulta necesario conectar *explícitamente* lo desarrollado en este capítulo con respecto a lo dicho en el primero. Si bien muchas cosas afirmadas en este último apartado dan *indicios* de lo profundamente relacionados que están ambos ensayos de Benjamin (en conexión con el concepto de conocimiento), no obstante, sólo han sido alusiones indirectas que exigen ser desplegadas y matizadas con más detenimiento y precisión.

En efecto, ¿cuál es el vínculo entre este concepto de conocimiento lingüístico de los nombres y el concepto de conocimiento sistemático de las Ideas? ¿Cómo se engarza la cuestión metafísica del lenguaje post-adánico y babélico con el problema de la pobreza de experiencia científica del (neo)kantismo? ¿Cuál es la respuesta inmediata que Benjamin brinda sobre los problemas y las tareas de la filosofía venidera (proyectadas en torno a la exigencia de una justificación pura del devenir histórico del conocimiento), una vez que son repensadas desde la perspectiva de una metafísica del lenguaje como la que fue expuesta en este ensayo de 1916? Sobre estas interrogantes y las anteriores se irá acercando el siguiente capítulo, poniendo la mirada en el concepto benjaminiano de historia, en el cual deslumbra la idea kantiana de la tarea infinita.

Capítulo III.

Tras los fragmentos de una metafísica de la historia: una idea de conocimiento a partir de la tarea infinita kantiana

La idea de la última dignidad metafísica de una intuición filosófica que realmente quiere ser canónica se mostrará siempre del modo más claro en la confrontación con la historia.

Walter Benjamin

Si en algo ha sido reconocido el pensamiento de Walter Benjamin es por su singular filosofía de la historia, la cual desde sus primeros trabajos fue abordada una y otra vez con profunda atención. Por ende, en la época en la que fueron redactados *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1917) y *Sobre el lenguaje general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916), no pudo faltar algún esbozo en torno al concepto de historia. No obstante, a diferencia de la experiencia y el lenguaje, tratados en trabajos unitarios y con cierta exhaustividad, el problema de la historia no fue revisado y analizado en un ensayo particular y exclusivo del tema. Esto no impidió de ninguna manera que Benjamin le dejara de prestar atención, sobre todo porque con la noción de historia se ponía sobre la mesa la posibilidad de dilucidar la tarea de una justificación pura del conocimiento, trazada a partir de la filosofía trascendental kantiana. Asimismo, con base en la historia era factible repensar la tarea de un conocimiento traductor, nombrador y redentor en el lenguaje tras la caída adánico-babélica.

Así, con el mismo ímpetu que penetró en el concepto de conocimiento de Kant, Benjamin dirigió su trabajo filosófico hacia el concepto kantiano de historia, pero bajo una expectativa mesiánica ya asomada. Por eso, en una carta de octubre de 1917, afirma:

No está del todo excluido que la filosofía de Kant se encuentre al respecto aún muy poco desarrollada. Según el silencio que domina sobre su filosofía de la historia, debería creerse esto (o lo contrario). Pero yo creo que, para aquel que se acerque con el entendimiento correcto, habrá suficiente y aún más por encontrar.¹

Desde la perspectiva benjaminiana, el problema del conocimiento que presentaba la filosofía kantiana podía “remediarse” a través de un estudio hondo de su concepto de historia, el cual era escasamente trabajado en la época. A tal grado llegaba esta confianza de Benjamin en la filosofía de la historia de Kant que incluso llegó a decir a G. Scholem: “he arribado hace poco tiempo a un tema que eventualmente podría considerar para mi tesis de doctorado: el concepto de «tarea infinita» en Kant”². El concepto histórico de tarea infinita kantiano le parecía más que estimable, pues sostenía que ésta “si se la contempla más de cerca, es mucho más profunda y más filosófica de lo que aparece a primera vista”³.

No obstante, todo el panorama que Benjamin se había creado alrededor de la filosofía de la historia kantiana fue trastornado al leer sus ensayos, ante los cuales llegó a expresarse de la siguiente manera en una carta fechada en diciembre de 1917:

En lo que concierne a la filosofía de la historia de Kant he tenido una decepción respecto a las altas expectativas que había depositado en la lectura de los dos principales escritos específicos (*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, Hacia la paz perpetua*). Eso es muy molesto en relación con los planes para el tema de mi tesis doctoral, pero no encuentro ningún punto de conexión esencial con los escritos de filosofía de la historia que nos resultan más próximos en estos dos trabajos de Kant y concibo en realidad sólo una posición puramente crítica respecto a ellos.⁴

En otras palabras, Benjamin se decepciona de la filosofía de la historia de Kant al leer dos de sus ensayos principales respecto al tema. Esto lo llevó a un conflicto filosófico interno por las intenciones que tenía de realizar su tesis de doctorado sobre el concepto kantiano de tarea infinita, lo cual se tornó, finalmente, en una apropiación *crítica* de dicha idea, deslindándola de algunos aspectos que para Kant eran imposibles de separar.

¹ Walter Benjamin, *Briefe I*, pp. 151-152, cit. en: F. Abadi, *op. cit.*, p. 87.

² *Ibid.*, p. 159, cit. en: F. Abadi, *op. cit.*, p. 88.

³ *Ibid.*, p. 161, cit. en: F. Abadi, *op. cit.*, p. 106.

⁴ *Idem*, cit. en: F. Abadi, *op. cit.*, p. 97.

¿Por qué se desilusionó Benjamin de los escritos sobre la historia de Kant? ¿En qué consiste su crítica a ellos y su radical oposición? El problema que tenía con el concepto kantiano de historia reside en la misma comprensión de lo histórico. Por un lado, la dificultad está en que “se trata en Kant menos de la historia que de ciertas constelaciones históricas de interés ético”⁵, esto es, desde el enfoque benjaminiano, la filosofía kantiana no logró consolidar una idea clara y amplia de historia, sino que ésta fue pensada y recluida exclusivamente en el ámbito de la razón práctica, tanto en la política como en la moral. Por otro lado, en la filosofía trascendental, “el aspecto más contrapuesto a las ideas de Benjamin se hallan en la vinculación entre naturaleza y progreso”⁶, es decir, el concepto kantiano de historia no puede desligarse de una idea de progreso naturalista, presupuesta e infundada.

A muy temprana edad, Benjamin fue un crítico de la idea de progreso, cuyo tema más tarde sería uno de los tópicos fundamentales de su filosofía de la historia. En efecto, su primer cuestionamiento evidente al respecto fue enunciado en el ensayo llamado *La vida de los estudiantes* (1915), en donde “Benjamin justifica su manera crítica de proceder gracias a una construcción que deriva explícitamente de la filosofía de la historia, la cual interpreta el presente no como un tiempo histórico vacío y neutro, sino como el instante que se tiende hacia un futuro mesiánico”⁷. En un largo párrafo, que inicia dicho escrito, yace proyectada una crítica a la idea de progreso, poniendo el foco de atención en el concepto de tiempo infinito del que parte y sobre el que actúa.

Sin embargo, tal problema de la temporalidad sería indirecta y brevemente desarrollado en 1916, un año después, junto con sus primeros análisis del *Trauerspiel* y la

⁵ *Idem*, cit. en: H. Holz, “Idea”, M. Opitz y E. Wizisla (ed.), *op. cit.*, p. 483.

⁶ F. Abadi, *op. cit.*, p. 100.

⁷ B. Witte, *op. cit.*, p. 33.

tragedia.⁸ A pesar de ello, de algún modo todos sus pequeños trabajos de estudiante *intuían* la relación fundamental entre la historia y el tiempo, aunque siempre a través de una visión *mesiánica* y, por ende, *metafísica*. De ahí que manifestara en otra carta que “la última dignidad metafísica de una intuición filosófica que quiera ser verdaderamente canónica, se muestra con la mayor claridad en su disputa con la historia”⁹.

Este tercer capítulo repite la misma división tripartita que los anteriores, por lo que el primer apartado está orientado en aclarar el concepto de historia de Kant, el cual descansa en los ensayos de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) y *Hacia la paz perpetua* (1796)¹⁰; así, se desentrañarán dos nociones fundamentales sobre la historia que le interesaron a Benjamin: el progreso y la tarea infinita. La segunda sección recupera la temprana crítica benjaminiana a la concepción progresista kantiana, poniendo de manifiesto el problema de la temporalidad histórica que implica y la escisión que mantiene con el conocimiento teórico; para ello se utilizarán algunos pasajes de *La vida de los estudiantes* (1915) y *Trauerspiel y tragedia* (1916), así como también algunas citas de sus primeros trabajos filosóficos por ser cercanos entre sí a este tema. Finalmente, en la última parte se expondrá el concepto de historia del joven Benjamin, no sólo para dilucidar su posición metafísico-mesiánica, sino también para *reconstruir*, con algunos fragmentos sueltos, su idea de tarea infinita, con la cual se ilumina el vínculo entre el conocimiento y la historia.

⁸ Cf. B. Tackels, *op. cit.*, p. 78.

⁹ W. Benjamin, *Briefe 1*, pp. 151 s., cit. en: H. Holz, “Idea”, M. Opitz y E. Wizisla (ed.), *op. cit.*, p. 483.

¹⁰ Cabe mencionar que también se utilizarán los ensayos kantianos de *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»* (1785), *Comienzo presunto de la historia* (1786), *El fin de todas las cosas* (1794) y *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* (1798), pues aun cuando Benjamin no expresara haberlos leído, el contenido de sus páginas parece mostrar lo contrario.

a) *El concepto de historia de Kant*

La tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto es un progresar ininterrumpido y la consumación de tal progreso es una mera idea —aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista—del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos conforme con la intención de la Providencia.

Immanuel Kant

Para la filosofía crítica kantiana, el problema de la historia puede ser formulado bajo la siguiente pregunta: “¿cómo es posible una historia *a priori*?”¹¹. Esto es, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de una historia universal? ¿Qué *podemos* y *debemos* entender por historia? ¿De dónde surge la unidad y la necesidad que tal visión del acontecer histórico se propone? En primer lugar, Kant afirma:

Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia [...] se ocupa de la narración de estos fenómenos.¹²

En otras palabras, la historia tiene como objetivo describir las manifestaciones fenoménicas de la libertad, las cuales están constituidas por las acciones humanas en la naturaleza. Por ende, el concepto de historia kantiano permanece dentro de lo que denominó *metafísica de las costumbres*, o bien, en el conocimiento moral. Es decir, la historia es un terreno del que se ocupa la razón práctica, no la teórica, lo cual conlleva, al mismo tiempo, que el objeto de la historia puede ser *determinado* y *realizado* por el sujeto, aunque de manera diferente al conocimiento de las ciencias naturales.

¹¹ Immanuel Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, *Filosofía de la historia*, p. 96.

¹² Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la historia*, p. 39.

En consecuencia, Kant no quiere hacer una investigación científico-empírica de la historia, sino tan sólo ensayar una *posible* filosofía de la historia, de ahí que sostenga:

Significaría una falsa interpretación de mi propósito creer que con esta idea de una historia universal, que implica en cierto sentido un hilo conductor *a priori*, pretendo rechazar la elaboración de la historia propiamente dicha, la que se concibe de modo puramente empírico; no es más que un pensamiento acerca de lo que una cabeza filosófica (por otra parte, bien pertrechada de conocimientos históricos) pudiera intentar también por otros caminos.¹³

¿Cuál es este *hilo conductor a priori* de una historia universal construida filosóficamente?

Los juicios reflexionantes del discernimiento y las Ideas de la razón del sujeto trascendental.¹⁴ En concreto, el juicio reflexionante teleológico permite *pensar* a la naturaleza como un sistema de fines en el plano de la *práctica*. Con tal enjuiciamiento, asimismo, es posible *suponer* que la historia de la humanidad está atravesada por un juego de medios y fines subordinados a un fin final producido por la Naturaleza en sí misma¹⁵, lo cual no puede ser más que una Idea *regulativa* de la razón:

Como nos las habemos con ideas (o jugamos con ellas) que la misma razón se crea, cuyos objetos (si es que los tienen) radican fuera totalmente de nuestro horizonte, y como, aunque hay que considerarlas vanas para el conocimiento especulativo, no por eso tienen que ser vacías en todos los sentidos, sino que la misma razón legisladora nos las pone a nuestro alcance al propósito práctico, no para que nos pongamos a cavilar sobre sus objetos, sobre lo que sean en sí y según su naturaleza, sino para que las pensemos en provecho de los principios morales, enderezados al fin último de todas las cosas (con lo cual, esas ideas, que de otro modo serían totalmente vacías, reciben práctica realidad objetiva), así tenemos delante de nosotros un campo de trabajo *libre*.¹⁶

¹³ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴ Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, BLII: “El discernimiento teleológico no es una capacidad particular, sino tan sólo el discernimiento reflexionante en general, en tanto que éste procede, como por doquier en el conocimiento teórico, según conceptos, pero con respecto a ciertos objetos de la naturaleza procede según principios particulares, a saber, los de un discernimiento simplemente reflexionante que no determina objetos”.

¹⁵ Se escribe “Naturaleza”, con mayúscula, para resaltar que se trata de su acepción metafísica. Por ello, en muchas ocasiones Kant intercambia esta Idea por la Providencia, en tanto que, en términos metafísico-teológicos cristianos, la Idea de Dios es superior a la de la Naturaleza por ser ésta una creación de él. No obstante, Kant se inclina más por el uso del concepto de Naturaleza, porque “tratándose aquí solamente de la teoría (y no de religión), el uso de la palabra *naturaleza* [*Natur*] es también más apropiado a los límites de la razón humana (al tener que mantenerse dentro de los límites de la experiencia posible, en lo que respecta a la relación de los efectos con sus causas) y más *modesto* que el término *providencia* [*Vorsehung*], cognoscible para nosotros, término con el que uno se coloca temerariamente las alas de Ícaro para acercarse al secreto de su insondable intención” (Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua*, p. 25 [362]).

¹⁶ Immanuel Kant, “El fin de todas las cosas”, *Filosofía de la historia*, p. 131.

Sólo gracias a la unidad y la necesidad metafísica que contienen las Ideas es posible contemplar “el juego de la libertad humana en *grande*”¹⁷ y “descubrir en él un curso regular”¹⁸; en efecto, “esa idea debería servirnos, sin embargo, como hilo conductor para representarnos como *sistema* por lo menos en conjunto, lo que, de otro modo, no es más que un agregado sin plan alguno de acciones”¹⁹. Por este motivo Kant afirma:

No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la Naturaleza*; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza.²⁰

La filosofía de la historia kantiana parte del *principio práctico y heurístico* de que los sucesos históricos están *predeterminados* por un plan de la Naturaleza, el cual es *secreto* debido a su incognoscibilidad para el entendimiento humano (que sólo puede conocer las causas eficientes presentes en las leyes de la naturaleza), pero también es *orientador* en el sentido de que es una guía racional mediante la cual el ser humano puede ordenar sus acciones.

Así, ¿en qué consiste este plan de la Naturaleza en la historia de la humanidad? ¿Cuál es el fin último en el que descansa el proceso histórico? En palabras de Kant:

Se debe considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad.²¹

La finalidad fundamental de la naturaleza en la historia reside en “el completo desarrollo progresivo de las disposiciones naturales”²² de los seres humanos. Esto consiste en el despliegue *continuo y pleno* de la capacidad racional (tanto en el conocimiento teórico como

¹⁷ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 39

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, pp. 61-62.

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 57.

²² *Ibid.*, p. 56.

en los actos morales), ya que “todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada”²³ y “en los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales apuntan al uso de su razón”²⁴. Sin embargo, tales capacidades naturales “se deben desarrollar completamente en la especie”²⁵ y no en los individuos”²⁶, pues el planteamiento filosófico kantiano de la historia parte de una visión *universal* de la humanidad, en la cual se *subsume* cualquier manifestación fenoménica individual de la libertad. El fin último de la historia es que el ser humano desenvuelva de forma *progresiva y perfecta* su racionalidad. Por tanto, la filosofía kantiana *presupone* una concepción progresista de la historia.

Si el fin de la historia reside en el desarrollo perfectible de las capacidades racionales connaturales al ser humano, entonces existe una serie de problemas, en forma de *tareas*, que deben *solucionarse* para su cumplimiento. Por consiguiente, “el problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una sociedad civil que administre el derecho en general”²⁷. La primera tarea de la historia es la conformación de una “sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*”²⁸. El ser humano, a pesar de poseer una facultad racional, tiende a conducirse con base en sus impulsos naturales, cuyo deseo de *posesión y dominio* producen aislamiento y conflicto con los demás; lo llevan

²³ *Ibid.*, p. 42.

²⁴ *Idem.*

²⁵ Para Kant, «especie» humana no significa solamente “el rasgo característico en el que coinciden todos los individuos entre sí”, sino, sobre todo, “el *conjunto* de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito (hasta lo indeterminable)” (Immanuel Kant, “*Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»*”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, p. 75). Por tanto, el concepto de especie humana es histórico-progresivo, pues en éste yace incluida una *sucesión acumulativa* de generaciones, desde las pasadas hacia las futuras, donde las primeras siempre están al servicio de las últimas.

²⁶ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 42.

²⁷ *Ibid.*, p. 48.

²⁸ *Ibid.*, p. 49.

a la *insociabilidad*.²⁹ No obstante, afirma Kant, “el medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas”³⁰. Por *medio* de la *insociable sociabilidad*³¹, los seres humanos construyen una sociedad civil, en la cual sus ambiciones egoístas son *reguladas* por *leyes* constitucionales.

Ahora bien, la conformación de una sociedad civil no logra asegurar el fin último de la historia, debido a una “dificultad que ya la mera idea de la tarea nos patentiza [...]: el hombre es un *animal* que, cuando vive entre sus congéneres, *necesita de un señor*”³². La sola asociación de los seres humanos no garantiza una verdadera unidad en la sociedad que frene el choque de voluntades, “porque cada una abusará de su libertad sin nadie tiene por encima que ejerza poder con arreglo a las leyes”³³. En otras palabras, la segunda tarea de la historia sostiene que la sociedad civil necesita edificar una entidad política encargada de poner límites a la libertad de todos los individuos, a saber, un *Estado*.

Sin embargo, la construcción de una sociedad regida por leyes estatales sigue siendo insuficiente para consolidar el desarrollo progresivo de la humanidad en la historia, dado que “el problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal relación exterior entre los Estados, y no puede ser resuelto sin este

²⁹ La idea de la «insociable sociabilidad» surge de una dualidad en la naturaleza humana, ya que ésta no es totalmente racional, ni tampoco sólo animal, sino un ser cuya “egoísta inclinación animal le conduce seductoramente allí donde tiene que renunciar a sí mismo” (I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 50), pues a partir de la renuncia racional de sus propias inclinaciones puede socializar y construir una comunidad. Sería interesante analizar hasta qué punto este concepto está relacionado con la distinción kantiana entre consciencia empírica (intuición) y consciencia trascendental (razón).

³⁰ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 46.

³¹ *Cf. Idem*: “Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla”.

³² *Ibid.*, p. 50.

³³ *Ibid.*, p. 51.

último”³⁴. Kant se dio cuenta de que aquella insociabilidad presente en los seres humanos subyace en la interrelación de Estados, porque, al final, estos son quienes los conforman. De modo análogo a la construcción necesaria de una sociedad civil y estatal, por medio de la insociable sociabilidad de los Estados mismos, es decir, “a través de la guerra, del rearme incesante, de la necesidad que, en consecuencia, tiene que padecer en su interior cada Estado aun durante la paz, la Naturaleza los empuja [...] a escapar del estado sin ley de los salvajes y entrar en una unión de naciones”³⁵. Por tanto, la tercera tarea de la historia radica en inaugurar una confederación de naciones, en la cual todos los Estados estén controlados bajo un orden legal común.

La sociedad civil, el Estado y la unión de naciones son las condiciones de posibilidad, internas y externas, del desarrollo histórico-progresivo de la humanidad. Éstas, en conjunto, configuran el concepto kantiano de historia bajo la *Idea* de “un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita”³⁶. En ella no sólo es posible instaurar un derecho cosmopolita (que regule la relación entre los individuos y los Estados ajenos al suyo)³⁷, sino también, “de este modo, la naturaleza garantiza la paz perpetua”³⁸ o, por lo menos, “una aproximación continua a ella”³⁹. Por lo tanto, la serie de tareas de la historia antes mencionadas están subordinadas a una *única* tarea, que es la paz perpetua, en donde las disposiciones naturales del hombre alcanzan la

³⁴ *Ibid.*, p. 52.

³⁵ *Ibid.*, pp. 52-53.

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

³⁷ Por pertenecer al ámbito de la razón práctica, el concepto de historia de Kant también se relaciona con su filosofía política (*ius naturalista*) y es impensable sin aquella. Por ese motivo realiza una división de los derechos que deben constituir a la humanidad: 1) el derecho civil (*ius civitas*) de las personas dentro de una sociedad; 2) el derecho de gentes (*ius gentium*) de la relación entre Estados; 3) el derecho cosmopolita (*ius cosmopolitum*) de la relación entre seres humanos y Estados bajo un mismo orden universal. Asimismo, “esta división no es arbitraria, sino necesaria con respecto a la idea de la paz perpetua. En efecto, si sólo uno de ellos, en relación de influencia física sobre el otro, estuviera aún dentro de ese estado de naturaleza, estaría asociado al estado de guerra, liberarse del cual es justamente la intención que aquí se persigue” (I. Kant, *Hacia la paz perpetua*, p. 11 [350]).

³⁸ I. Kant, *Hacia la paz perpetua*, p. 32 [368].

³⁹ *Ibid.*, p. 23 [360].

perfección que les corresponde. Y esto sólo tiene sentido *pensarlo*, según Kant, a partir de la Idea metafísica de una *tarea infinita* en la historia.

Para la filosofía kantiana, el concepto de historia debe ser entendido con base en la noción de tarea infinita, en la cual lo *infinito* no remite solamente a “un tiempo que se prolonga sin término”⁴⁰, sino a la *eternidad* como el *fin* de todos los tiempos y la historia:

Pero también decimos que pensamos una duración como *infinita* (como eternidad): no porque poseamos algún concepto determinable de su magnitud —cosa imposible, pues le falta por completo el tiempo como medida de dicha magnitud—; sino que se trata de un concepto negativo de la duración eterna, pues donde no hay tiempo tampoco hay *fin ninguno*.⁴¹

En consecuencia, la noción de tarea infinita conlleva “una magnitud inconmensurable con el tiempo (*duratio noumenon*)”⁴², esto es, una *temporalidad nouménica* en tanto que es una *Idea*. Sólo a partir de ésta es posible concebir la unidad y la necesidad *temporal* de una historia cosmopolita. Por esta razón, Kant sostiene que es un

[...] concepto con el cual no avanzamos ni un solo paso en nuestro conocimiento, sino que expresa únicamente que la razón, al propósito (práctico) del fin último, no puede obtener satisfacción por la vía del perpetuo cambio; aunque, por otra parte, si tantea con el principio del reposo y la inmortalidad del estado del mundo, encontraría igual insatisfacción por lo que respecta a su uso teórico, y desembocará en una total ausencia de pensamiento.⁴³

La Idea de tarea infinita únicamente tiene sentido *pensarla* y *suponerla* en el plano de lo práctico, pues ya su mera insinuación metafísica empuja a la razón a superar los límites de la experiencia posible, que es el terreno irrebalsable del conocimiento teórico.

Así, el tiempo nouménico de la tarea infinita no puede desprenderse totalmente y dejar de depender del tiempo fenoménico de la naturaleza, ya que ésta, como producto del “mero juicio de razón, no se puede convertir en *dogma*, es decir, en proposiciones teóricas objetivas y válidas en sí mismas”⁴⁴. La sola *suposición subjetiva* de este principio suprasensible es

⁴⁰ I. Kant, “El fin de todas las cosas”, *op. cit.*, p. 123.

⁴¹ *Ibid.*, p. 133.

⁴² *Ibid.*, p. 123.

⁴³ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 127.

dominada, finalmente, por la realidad y objetividad teórica contenida en las leyes de la naturaleza, fundadas en el tiempo fenoménico de la naturaleza. De ahí que Kant afirme que al concepto de historia “no le queda otro remedio que pensar en un cambio que se prolonga indefinidamente (en el tiempo) como progreso constante hacia el fin último”⁴⁵, el cual sí es eterno, inmutable e imperecedero en sí mismo.

Por lo tanto, en el concepto kantiano de tarea infinita sólo la *solución* es infinita (eterna), pues la tarea en cuanto tal es un *deber* que siempre queda *inconcluso*, aunque por medio de éste el sujeto puede impulsar, continua y progresivamente, sus acciones hacia un determinado *destino histórico*. El fin último de la historia, la paz perpetua, es la “tarea suprema que la Naturaleza ha asignado⁴⁶ a la humana especie; porque ella no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie más que con la solución y cumplimiento de esta tarea”⁴⁷. No obstante, “resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible [...] lo que nos ha impuesto la Naturaleza es la aproximación a esta idea”⁴⁸.

En conclusión, la filosofía crítica kantiana expone un proyecto universal de la historia, fundamentado en el supuesto *trascendental y práctico* de una tarea infinita, la cual, a su vez, presupone una visión *progresista* de la historia basada en el tiempo fenoménico de la naturaleza. Desde este horizonte, nace una idea teleológica del proceso histórico, cuyo fin

⁴⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁶ El concepto kantiano de tarea surge, en otro sentido, de la religión judeocristiana imperante todavía en la época. Según la visión cristiana de Kant, Dios es creador de la Naturaleza y el ser humano, sin embargo, a diferencia de Benjamin, no lo dotó de lenguaje [*Sprache*], sino de razón [*Vernunft*]. Por eso dice: “la Naturaleza nada hace en balde y no es pródiga en el empleo de los medios para sus fines. El hecho de haber dotado al hombre de razón y, así, de la libertad de la voluntad que en ella se funda, era ya una señal inequívoca de su intención por lo que respecta a este equipamiento” (I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 44). Esto es, el fin último de la historia debe ser comprendido como una tarea que Dios donó al ser humano al dotarlo de razón, de ahí que sea su *deber práctico* cumplir con ella. A partir de la filosofía del lenguaje de Benjamin, el concepto de tarea infinita puede tomar un camino diferente al kantiano.

⁴⁷ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 51.

último radica en el desenvolvimiento completo y perfecto de la racionalidad de la especie humana, al que sólo es posible *aproximarse* por medio de la conformación de una sociedad civil, un Estado y una confederación de naciones. Cada una de estas tareas representa un principio *a priori* del concepto de historia, que deben ser *realizadas y resueltas* para que la humanidad se acerque, poco a poco, a un estado de paz perpetua. Esto, en suma, constituye la Idea de una historia universal en sentido cosmopolita de Kant.⁴⁹

⁴⁹ Habría que remarcar que, en alemán, el concepto kantiano de cosmopolita es «*welt-bürgerlicher*», así como sociedad civil es «*bürgerliche Gesellschaft*». Por tanto, la filosofía de la historia de Kant está atravesada por el pensamiento burgués de su época, por ello no es casualidad que la ideología del progreso haya sido tan extendida por la filosofía burguesa desde finales del siglo XVIII. Benjamin, todavía no marxista, era consciente de esto y es muy probable que la crítica que lleva a cabo hacia el progresismo histórico se deba al arraigamiento del progreso con lo burgués. En ese sentido, ¿no la crítica metafísica al progreso en la historia puede ofrecer, al mismo tiempo, una crítica a la filosofía de la historia burguesa? Valdría la pena revisar esto a la luz de las *Tesis sobre la historia* de Benjamin.

b) *Para una crítica de la idea de progreso en la historia*

Hay una concreta concepción de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo, sólo distingue el ritmo de los seres humanos y de las épocas, que van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso.

Walter Benjamin

Para Walter Benjamin, el principal problema del concepto de historia de Kant está en que nace de una idea de progreso que jamás se pone en duda, es decir, surge de una “concepción de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo [*Unendlichkeit der Zeit*], sólo distingue el ritmo [*Tempo*] de los seres humanos y de las épocas, que van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso [*Fortschritt*]”⁵⁰. En primer lugar, para la filosofía kantiana, el proceso histórico se da en un *orden progresivo*; y, en segundo lugar, tal concepto de progreso descansa, a su vez, en la idea de un *tiempo infinito*. Por tanto, toda filosofía, que parte de esta idea de la historia, ocasiona que la actividad humana esté *predeterminada* y encerrada dentro de la *senda* que el propio transcurrir progresivo e infinito de los acontecimientos le depara, en este caso, por un plan secreto de la Naturaleza.

La idea de *progreso* [*Fortschritt*] en la historia remite a un despliegue de la humanidad que siempre está dando “pasos hacia adelante”: un progreso hacia mejor [*Fortschrift zum besseren*]. Esto se debe a que el fin del transcurso histórico “no consiste en otra cosa sino en *progresar* hacia la perfección”⁵¹, es decir, al *desarrollo completo* de la humanidad en cada uno de sus ámbitos, tanto el teórico como el práctico.⁵² En el concepto de historia kantiano

⁵⁰ Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *Obras. II/1*, p. 77.

⁵¹ Immanuel Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, *Filosofía de la historia*, p. 78.

⁵² La concepción progresista de Kant tiene una dimensión teórica, en cuanto confía en el avance continuo de las ciencias, pero también una parte práctica que proyecta un mejoramiento continuo de la racionalidad de la acción moral y la forma política de la sociedad civil, por medio del Estado y la liga de naciones. Benjamin siempre fue crítico de ambas, al punto de cuestionar la actitud *pasiva* y *progresista* de su época de estudiante: “la escuela nos vuelve indiferentes, nos dice que la historia es la lucha entre el bien y el mal y que tarde o temprano el bien

existe una perfectibilidad racional permanente del ser humano frente a su propia condición animal-natural, pues “la Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la propia razón”⁵³. Por consiguiente, este “mejoramiento” de la humanidad trae consigo, al mismo tiempo, un *dominio y destrucción* paulatina de las fuerzas de la naturaleza que dormitan en su interior y subsisten en el exterior, por medio de una *legalidad* en el conocimiento científico y las costumbres ético-políticas.⁵⁴

Asimismo, la idea de progreso supone una *teleología* en la historia⁵⁵, pues su *fin último* es el *despliegue total* de la humanidad, un *mundo perfecto* y una *paz perpetua*. Sin embargo, dirá Benjamin, “la humanidad tan sólo se puede alcanzar a través de una autodestrucción catastrófica”⁵⁶; la perfección absoluta y la paz eterna nunca se alcanzan realmente y dejan tras su paso un *amontonamiento de catástrofes*⁵⁷, producto de las guerras,

triunfa. De modo que no hay prisa para actuar” (W. Benjamin, “Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann”, *op. cit.*, p. 60). No se debe perder de vista, de nueva cuenta, que para Benjamin el problema del conocimiento nunca está alejado de lo práctico, mucho menos cuando se trata de la historia.

⁵³ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁴ Cf. C. Grave, “La idea de la historia”, Bolívar Echeverría (comp.), *op. cit.*, p. 188: “La confianza moderna en la dominación de la naturaleza tiene en la consideración de la historia como proceso progresivo de humanización en sí y por sí mismo una de sus caras preponderantes”.

⁵⁵ No sólo una teleología, sino igualmente una *genealogía*, en cuanto se propone ensayar una explicación posible del origen de la historia: “lo que no puede osarse en el curso de la historia de las acciones humanas, puede intentarse en sus *orígenes*, en la medida en que se deben a la Naturaleza” (I. Kant, “Comienzo presunto de la historia”, *op. cit.*, p. 67). Para la filosofía kantiana, una descripción como ésta es posible si y sólo si se comprende como una “historia del primer desenvolvimiento de la libertad a partir de su germen original en la naturaleza del hombre” (*Ibid.*, p. 68). Curiosamente, para este trabajo se sirve de algunos pasajes del *Génesis* bíblico, tal y como tiempo después haría Benjamin en su ensayo sobre el lenguaje. La diferencia está en que mientras para Kant el origen de la historia humana representa el nacimiento de la libertad a partir de la razón, para la filosofía benjaminiana emerge una tarea traductora y redentora de la naturaleza a través del lenguaje; sería interesante realizar un trabajo comparativo de ambos ensayos.

⁵⁶ Walter Benjamin, “El *idiota* de Dostoievski”, *Obras. II/1*, p. 244.

⁵⁷ La tesis del «amontonamiento de catástrofes» ligada al progreso es una idea del Benjamin maduro (de las *Tesis sobre la historia*, específicamente la tesis IX). No obstante, se pueden encontrar huellas de ésta en el concepto de *cráter* de su ensayo *El idiota de Dostoievski* y en otros trabajos de juventud, donde dice: “Pero a nosotros nos parece que la historia es una lucha más cruel y severa” (W. Benjamin, “Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann”, *op. cit.*, p. 61). ¿Qué crueldad o severidad más grande en la historia humana que el sufrimiento, la guerra y la muerte, síntomas de la catástrofe en el proceso histórico? Además, desde la

conflictos y sufrimientos incesantes de los seres humanos *individuales*, ya que la “marcha que para la especie representa un *progreso* de peor a mejor, no es lo mismo para el individuo”⁵⁸. En la visión progresista de Kant, la historia es un proceso *infinito*, en el cual la humanidad a cada paso que parece *acercarse*, simultáneamente se *aleja* de su propio *fin paradisiaco*.⁵⁹ Por eso Benjamin apunta:

[...] esa meta se encuentra lejana infinitamente [*unendliche Ferne*] en el sentido de que toda la dimensión de su distancia se habrá de medir según se avance desde cada punto del camino [*Weges*], de la misma manera que una cima a la cual se va uno aproximando [*nähert*] se parece alejar cada vez más porque, mientras vamos de camino, aquellos valles que nos separan de ella, y que hasta entonces han estado ocultos [*verborgen*], se abren a su vez desde otras cimas.⁶⁰

Por ende, la tesis kantiana del progreso histórico está fundada en una perfectibilidad de la especie humana, una teleología del proceso histórico y una temporalidad *infinita*.

En realidad, la idea de un «tiempo infinito» es el verdadero talón de Aquiles de todo concepto progresista de la historia, como el de Kant. En ésta, lo *infinito* [*unendlich*] puede entenderse, al menos, en dos direcciones: por un lado, infinito en sentido *temporal* es equivalente a lo *eterno*, aquello que nunca perece o deja de ser; por otro, en sentido *espacial* significa aquello cuya extensión no tiene un *fin* o *límite* determinado. Para Benjamin, ambas significaciones se dan en la filosofía kantiana, pues no sólo el tránsito de la historia es *infinito*,

lectura que Benjamin hace de los pasajes bíblicos del *Génesis*, el ser humano cae en la historia del *desastre*: “Culpable por haber roto el equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso” (B. Echeverría, “Benjamin: mesianismo y utopía”, *op. cit.*, p. 131).

⁵⁸ I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁹ En la filosofía kantiana está implícito un judeocristianismo de la historia, en la cual es posible equiparar su idea de paz perpetua con el retorno de la humanidad al paraíso tras el pecado original, por eso dice Kant que “la salida del hombre del paraíso que su razón le presenta como primera estación de la especie no significa otra cosa que el tránsito de la rudeza de una pura criatura animal a la humanidad, el abandono del carromato del instinto por la guía de la razón, en una palabra: de la tutela de la naturaleza al estado de libertad” (I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, *op. cit.*, p. 78). En este punto, Kant y Benjamin coinciden en recuperar la posición histórica de la Biblia, donde “la historia de la Naturaleza empieza, por consiguiente, con bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con *mal*, pues es *obra del hombre*” (*Ibid.*, pp. 78-79). La diferencia está en que, para el primero, la caída adánica en la historia “no transcurre de lo bueno a lo malo, sino que, poco a poco, se desenvuelve de lo peor a lo mejor” (*Ibid.*, p. 89); mientras que, en la visión benjaminiana, la caída representa, en sí y por sí misma, acumulación de males.

⁶⁰ Walter Benjamin, “Ambigüedad del concepto de «tarea infinita» en la escuela kantiana [fr. 32]”, *Obras VI*, p. 67.

sino que, en *esencia*, su mismo fin es *infinito*. Por ello, el *télos* de la historia no es algo determinado, conseguible o *resuelto* en un punto definitivo del tiempo, aunque *aparente* que sí lo es para dar *continuidad* al progreso histórico.

De igual manera, en la idea de «tiempo infinito», lo *temporal* [*zeitlich*] es comprendido en su significado fenoménico y mecanicista, pues en esta representación, según Benjamin, “no hay que pensar que el tiempo no sea sino la medida [*Maß*] en que se mide la duración que tiene cualquier cambio mecánico [*mechanische Veränderung*]”⁶¹. El tiempo mecánico concibe a la temporalidad como la *magnitud* del cambio que se da en una *cadena* de acontecimientos empíricos dentro de la *naturaleza*.⁶² Es decir, es la *medición matemática* de la relación de causa-efecto en todo fenómeno sensible. En consecuencia, “ese tiempo es una relativa forma vacía [*leere Form*], cuyo relleno [*Ausfüllung*] no tiene sentido pensar”⁶³, pues ahí donde el tiempo es medible, también será un mero *receptáculo* relleno de un conglomerado de *hechos empíricos* y sus relaciones de causalidad. Por lo tanto, el tiempo mecánico es el tiempo de la naturaleza: matematizado y causal; formal y vacío.

Además, agrega Benjamin, esta estructura temporal determina “la posibilidad de cambios espaciales de extensión [*Größe*] y regularidad [*Regelmäßigkeit*] determinados (el curso de las manecillas del reloj [*Uhrzeiterganges*]) durante cambios espaciales simultáneos de estructura compleja”⁶⁴. La mecanicidad del tiempo no sólo implica su formalización y matematización, sino una *homogenización* que posibilita *calcular* los cambios regulares de todo movimiento natural en el espacio. De tal suerte que el tiempo adquiere una espacialidad

⁶¹ Walter Benjamin, “*Trauerspiel* y tragedia”, *Obras. II/1*, p. 138.

⁶² Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 32/B 47: “La infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base”.

⁶³ W. Benjamin, “*Trauerspiel* y tragedia”, *op. cit.*, p. 138. [Modifiqué la traducción].

⁶⁴ *Idem*. [Modifiqué la traducción].

específica: la *linealidad*. Ahí el pasado (antes), el presente (ahora) y el futuro (después) acaecen en una *continuidad secuencial infinita*, como las manecillas del reloj. En suma, el tiempo mecánico es el tiempo cronológico: homogéneo y lineal.

Para la visión crítica benjaminiana, en la filosofía kantiana la idea de progreso es *inseparable* de la idea de un tiempo mecánico, la cual orienta en un delimitado rumbo la historia. Por un lado, a partir de esta temporalidad, Kant puede sostener que la historia se mantiene en “un curso homogéneo y constante”⁶⁵, en donde la especie humana “se aproxima incesantemente a la línea de su destino”⁶⁶. En este panorama, puede decir que:

Es lícito esparcir en el curso de la historia presunciones que llenen las lagunas que ofrecen las noticias; porque lo antecedente, en calidad de causa lejana, y lo consiguiente, como efecto, pueden ofrecernos una dirección bastante segura para el descubrimiento de las causas intermedias que nos hagan comprensible el tránsito.⁶⁷

En otras palabras, mediante el tiempo mecánico, la historia se vuelve un proceso homogéneo-lineal e *impone* nexos causales, bajo la configuración de *leyes* [*Gesetze*], a un conjunto de datos históricos empíricos. La Naturaleza no deja de tener injerencia en las acciones humanas, ni siquiera en la historia, pues éstas “se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza”⁶⁸.

Por otro lado, con el tiempo mecánico-progresista, la historia transcurre en una secuencia infinita dirigida solamente al *porvenir*, por eso para Kant “las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de la venideras”⁶⁹, ya que sólo “se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro”⁷⁰. En otras palabras, para el concepto kantiano de historia, según Benjamin, “el presente no es actual [*aktuell*], el tiempo es infinito

⁶⁵ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 40.

⁶⁶ I. Kant, “Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»”, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁷ I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁸ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 63.

[*Zeit ist unendlich*]⁷¹, puesto que el pasado [*Vergangenheit*] y el presente [*Gegenwart*] ceden su lugar a un continuo *futuro* [*Zukunft*]. Inclusive, el propio Kant se plantea la posibilidad de *predecir* los sucesos históricos a través de “una historia profética de lo que ha de acontecer en el tiempo venidero; [...] una representación, posible *a priori*, de los hechos que han de venir”⁷². Sin embargo, de nueva cuenta, el planteamiento trascendental aclara que eso sólo es posible en lo práctico, donde “el profeta mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación”⁷³.

Asimismo, el concepto de tiempo naturalista de Kant afecta a la idea metafísica de tarea infinita. De hecho, para Benjamin, el problema de la tarea infinita de la historia reside en su dependencia de un tiempo empírico-mecanizado:

El lugar de la meta [*Ort des Ziels*], aunque lejano [*entfernt*], permanece constante [*bleibt konstant*] sin embargo, y hasta cabe pensar que, en el progreso [*Fortschritt*], no se nos dé una modificación en cuanto hace a la comprensión de la infinitud [*Unendlichkeit*] de aquella meta; que ésta se abre a la vista [*Blick offen*], en cierto modo, en la llanura ya desde el comienzo [*Anfang*]. Pero sin duda tal infinitud siempre habrá que afirmarla como empírica [*empirisch*], no apriorísticamente [*apriorisch*] en modo alguno.⁷⁴

En la filosofía kantiana, la meta de la historia es infinita en un sentido mecanicista, pues persiste en un tiempo formal y vacío cuya extensión no tiene límite en *realidad*, sino que el extremo último de esa línea (la solución de la tarea) es infinito sólo en cuanto *supuesto a priori* de la subjetividad trascendental. De este modo, dice Kant, con respecto a la tarea infinita, que “un problema semejante tiene que ser *solucionable* [*auflöslich*]⁷⁵, pero nunca será *solucionado*. Toda tarea particular tiene una solución igualmente particular, desde la cual siempre emergerá una tarea nueva: “la meta a la que antes se aspiraba, que se alcanzó o

⁷¹ W. Benjamin, “Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann”, *op. cit.*, p. 60.

⁷² I. Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, *op. cit.*, p. 96.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ W. Benjamin, “Ambigüedad del concepto de «tarea infinita» en la escuela kantiana [fr. 32]”, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁷⁵ I. Kant, *Hacia la paz perpetua*, p. 30 [366].

devino ya alcanzable, puede también hacer sitio a otra, sólo ahora medible estrictamente, nueva y más alejada, y de este modo la meta, de manera imprevisible, puede alejarse en forma no aparente [*scheinbar*], sino con la más plena realidad [*wirklich*]⁷⁶. El problema de la idea kantiana de tarea infinita es que se concibe como una sucesión ilimitada, progresiva y acumulativa de tareas.⁷⁷

Por último, Benjamin critica del concepto de historia de Kant la *discontinuidad* entre la historia y el conocimiento teórico.⁷⁸ Y ésta tiene sus raíces en la separación de la razón especulativa y la práctica⁷⁹, la cual, de igual modo, surge de la distinción sujeto-objeto. En ese sentido, el fin último de la historia: la paz perpetua, la Naturaleza, la Providencia, la tarea infinita o, en suma, cualquier Idea de la razón “sólo podemos y tenemos que *pensarla adicionalmente*, para formarnos un concepto de su posibilidad”⁸⁰. Dicho de otro modo, todas éstas son simples *supuestos a priori* de un *sujeto*, con los cuales puede obrar *como si* la historia siguiera un curso *progresivo* hacia mejor y, por ende, únicamente “reciben práctica

⁷⁶ W. Benjamin, “Ambigüedad del concepto de «tarea infinita» en la escuela kantiana [*fr. 32*]”, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁷ En este par de tesis está contenida la idea de tarea infinita de los neokantianos: “En el caso de los neokantianos, se diría que entienden su tarea siempre a partir de esta segunda clase de infinitud no apriorística, más del todo vacía en realidad” (W. Benjamin, “Ambigüedad del concepto de «tarea infinita» en la escuela kantiana [*fr. 32*]”, *op. cit.*, p. 68). El asunto radica en que, como se esbozó en el *Programa de la filosofía venidera*, Benjamin quiere realizar una metafísica trascendental especulativa, en la cual la tarea infinita no es un *a priori* subjetivo, sino uno *metafísico*, de ahí la autonomía y el método de la tarea, como se verá después.

⁷⁸ *Cf. Infra*. Capítulo 1.

⁷⁹ Desde la *Crítica de la razón pura*, Kant dio pie a la escisión entre lo teórico y lo práctico, por ello trató de “remediarlo” a través de la facultad del juicio o discernimiento: “Aquello que presupone esta condición a priori y sin remitirse a lo práctico, el discernimiento, suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad, que hace posible el tránsito desde lo puramente teórico hacia lo puramente práctico, desde la conformidad a leyes conforme a lo primero hacia el fin final conforme a lo segundo, en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza; pues de esta manera se reconoce la posibilidad del fin final, que sólo puede llegar a realizarse en la naturaleza y de acuerdo con sus leyes” (I. Kant, *Crítica del discernimiento*, B LV). La cuestión está, tal como vio Benjamin de algún modo, en que esta respuesta sigue manteniéndose en la relación sujeto-objeto, a partir de la cual todo quedó separado, pues el discernimiento no deja de ser una facultad cognoscitiva de un sujeto, aunque sea trascendental.

⁸⁰ I. Kant, *Hacia la paz perpetua*, p. 25 [362].

realidad objetiva”⁸¹. Para la filosofía kantiana, la historia *no* es un conocimiento teórico⁸², ni sus principios y objetos tienen la universalidad y necesidad de las ciencias.

En conclusión, la crítica benjaminiana pone en evidencia que el concepto de historia de Kant *presupone* una idea de progreso ligada a una perfectibilidad teleológica, que no puede deslindarse de un tiempo infinito mecanizado. Con éste, la historia adquiere un tinte homogéneo y lineal, pero también un sentido exclusivamente cronológico, formal y vacío: el proceso histórico se hace *evolutivo, ascendente y rectilíneo*.⁸³ Así, la historia se *naturaliza*, pues intenta *superar* el pasado, dentro de un presente *desvanecido*, por estar con la mirada puesta en una finalidad *futura* que siempre está por venir, pero que jamás se ha de alcanzar (tarea infinita). El fin último de la historia conlleva una *aparente* perfección progresiva, tras la cual se *oculta* una cadena de catástrofes: “un tal infierno de males que en él se aniquilen por una bárbara devastación ese estado y todos los progresos culturales realizados hasta el día”⁸⁴. Tal fue la imagen que Kant *intuyó*, pero también rechazó a través de una simple suposición práctica, la cual le decía que dicho curso apocalíptico de la historia era factible⁸⁵,

⁸¹ I. Kant, “El fin de todas las cosas”, *op. cit.*, p. 131.

⁸² La filosofía kantiana de la historia nunca se concibió a sí misma dentro del plano teórico, lo cual hizo que mucho menos se pensara como una *ciencia*. Sin embargo, Kant no dejó de tener a la vista el nacimiento de la moderna “ciencia histórica”, que tildó de *empírica*, por ser “una historia de la libertad en su decurso, que no puede fundarse más que en noticias” (I. Kant, “Comienzo presunto de la historia”, *op. cit.*, p. 68). Nunca negó, ni afirmó, la posibilidad de que la historia se convirtiera en una ciencia bajo el modelo de las ciencias naturales. De hecho, pensaba que su filosofía podría servir de armazón teórica para *construir* una historia que “estimaré tan sólo lo que los pueblos y gobiernos han hecho en pro o en contra del sentido cosmopolita” (I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 64). Esta tesis cientificista de la historia es la que emergió con el historicismo, que Benjamin también criticó desde su juventud al señalar al historiador como un *sujeto* que busca el conocimiento *objetivo* del pasado, de manera que pueda “exponerlo con la pragmática descripción [*pragmatische Schilderung*] de los detalles [*Einzelheiten*] (instituciones, costumbres, etc.)” (W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 77). Cf. S. Mosès, *op. cit.*, pp. 82-84.

⁸³ Cf. B. Echeverría, “Benjamin: mesianismo y utopía”, *op. cit.*, pp. 136-138.

⁸⁴ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 55.

⁸⁵ Existe una interpretación de la crítica benjaminiana al concepto de historia de Kant, en la que se señala el desacuerdo de Benjamin con el “optimismo” de la filosofía kantiana (cf. F. Abadi, *op. cit.*, p. 101 ss.). Sin embargo, ese no era el problema, sino el fundamento temporal-mecánico de la idea de progreso, tal como se señaló en este apartado. Más que un “optimismo”, hay que prestar atención a cierto “pesimismo” en la filosofía kantiana de la historia, pues nunca dejó de considerar, por ejemplo, la *guerra* y la *discordia* como motores del avance en la historia e, incluso, tenía clara la *pobreza* moral de la época ilustrada cuando sostenía que “el arte

“¡a no ser que se le enhebre un hilo conductor de la Naturaleza secretamente prendido en sabiduría!”⁸⁶; frente a esta postura, Benjamin sostendrá, análogamente, que la catástrofe histórica es “el gran abismo del cráter [*Abgrund des Kraters*] desde el cual, algún día, unas fuerzas [*Kräfte*] humanas formidables podrían desencadenarse inmensamente”⁸⁷.

y la ciencia nos han hecho *cultos* en alto grado. Somos civilizados hasta el exceso, en toda clase de maneras y decursos sociales. Pero para que nos podamos considerar como moralizados falta mucho todavía” (I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 56). El ímpetu kantiano en un futuro progreso moral sólo enfatiza el grado de imperfección del ser humano en el presente.

⁸⁶ I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 55.

⁸⁷ W. Benjamin, “El *idiota* de Dostoievski”, *op. cit.*, p. 244.

c) *Destellos de un concepto metafísico de historia: la tarea infinita e histórica del conocimiento*

La tarea histórica es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, hacer que sea visible, hacerlo dominante en el presente.

Walter Benjamin

La lectura que Benjamin hizo de la filosofía de la historia kantiana no sólo puntualiza una crítica profunda a la idea de progreso que la sostiene, sino que intenta apropiarse de su idea metafísica de tarea infinita, pues en ésta encuentra un estrecho vínculo entre el conocimiento y la historia. Sin embargo, la noción de historia benjaminiana es totalmente diferente a la de Kant, lo cual le permite *transformar* de modo radical el significado de dicha idea, pero sin dejar de lado aquel aspecto *nouménico* que ya contenía en su planteamiento trascendental. En efecto, a partir de esta reconfiguración del concepto kantiano de tarea infinita, emerge la posibilidad de un conocimiento esencialmente histórico.

Para Benjamin, la historia no está representada por aquella imagen progresista de Kant, a la que, según afirma, “corresponde la pérdida de la relación [*Zusammenhanglosigkeit*], la falta de precisión y rigor [*Mangel an Präzision und Strenge*] de la exigencia [*Forderung*] que dicha concepción de la historia le plantea al presente”⁸⁸, con lo cual señala que el *presente* siempre *exige* un concepto *renovado* de la historia. Esta concepción innovadora, que reclama el devenir histórico mismo, sólo puede obtenerse al “captar lo que es su estructura metafísica [*metaphysischen Struktur*], como el reino mesiánico [*messianischer Reich*] o la idea de revolución [*Revolutions-idee*] francesa”⁸⁹. No sólo se pone en tela de juicio una idea de historia basada en el progreso, sino que se opone a ella la *tarea*

⁸⁸ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 77. [Modifiqué la traducción].

⁸⁹ *Idem.*

de un concepto metafísico de la historia, que es en sí mismo *mesiánico* en tanto *redime* la catástrofe histórica del mundo, pero, al mismo tiempo, es *revolucionario* en cuanto *retorna* al *estado originario y previo*⁹⁰ del acontecer histórico.

Respecto a esta metafísica de la historia, Benjamin dice: “la tarea histórica [*geschichtliche Aufgabe*] es configurar en su pureza [*rein*] el estado inmanente [*immanenten Zustand*] de la perfección [*Vollkommenheit*] como estado absoluto [*absolut*]”⁹¹. Por consiguiente, el concepto metafísico de la historia no remite a un acontecimiento determinado o a algún periodo específico del proceso histórico, sino a la *historia en sí misma* y a su *unidad total*, de ahí su configuración *absoluta*. Así, el despliegue histórico se presenta en estado de *perfección y plenitud* al *saltar*, por un *momento pasajero*, a su *propio fin*, durante el cual regresa, simultáneamente, a su *origen* [*Ur-sprung*]⁹² *inmanente*. No es un acercamiento paulatino a un Ideal regulativo cosmopolita en donde reina la paz perpetua, sino una *vuelta* a aquella *pureza* que *oculta* el devenir histórico dentro de sí, donde las cosas y el ser humano son *liberados y redimidos* del abismo que acarrea el comienzo de la historia.

El concepto benjaminiano de la historia no niega un *télos* y un *origen* del proceso histórico, ni cancela la *llegada* de un estado de perfección del mundo, pues tales ideas no son pensadas con base en un tiempo infinito mecanizado. El *fin originario* de la historia “no está a la vista como informe tendencia de progreso”⁹³ ni *aparece* como el último suceso

⁹⁰ Cf. S. Mosès, *op. cit.*, p. 89: “Este proceso, que Benjamin califica de «mesiánico», y cuyo fin significa al mismo tiempo vuelta a los orígenes, evoca la concepción de la historia propia de la mística judía”.

⁹¹ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 77

⁹² El término origen [*Ursprung*] es usado por Benjamin en múltiples sentidos, sin embargo, el sentido etimológico que guarda se encuentra al separar el prefijo en la palabra alemana: *Ur-sprung* significa, por un lado, *salto* [*Sprung*], pero, por otro, *fisura* [*Sprung*]. Por ello, el momento metafísico del que habla es un salto originario a un estado puro y perfecto de la historia, el cual es, al mismo tiempo, irruptor, pues evoca una fisura originaria que rompe con el proceso progresivo-catastrófico de la historia, como se verá más adelante. Cf. Marc Berdet, “Origen”, en E. Cohen (ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, pp. 163-173.

⁹³ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 77.

fenoménico dentro de un desarrollo, ya que “la fuerza determinante de la forma histórica del tiempo no puede ser captada plenamente por ningún tipo de acontecimiento empírico [*empirischen Geschehen*], ni se recoge tampoco plenamente en ningún acontecimiento empírico concreto”⁹⁴. En consecuencia, el tiempo histórico *no* es el tiempo natural, cuya mecanicidad hace que los hechos históricos llenen su forma vacía y lineal, los cuales son medidos cronológicamente por su homogeneidad.

Si la historia no llega a su *consumación* a partir de un acontecimiento empírico, entonces lo hace a través de un “perfecto acontecimiento [que] desde el sentido de la historia [*Sinne der Geschichte*] es sin duda más bien algo que se halla empíricamente indeterminado [*empirisches Unbestimmtes*], es decir, una idea [*Idee*]. Y esta idea del tiempo consumado [*erfüllten Zeit*] es justamente aquello que, en la Biblia, en cuanto idea histórica dominante [*beherrschende historische Idee*] en ella, es el tiempo mesiánico [*messianische Zeit*”⁹⁵. El fin originario de la historia, en el cual se *completa* todo devenir, no es un punto fijo del tiempo, sino que es *infinito* e *indeterminado*: una *Idea*. Por ello, el concepto metafísico de historia es la historia misma pensada desde la Idea que la fundamenta: la tarea infinita. La *esencia* del tiempo histórico es el tiempo *consumado* y *lleno*⁹⁶: el *tiempo mesiánico*.

No obstante, lo mesiánico del tiempo no significa que éste llegue a completarse con “las acciones de los grandes individuos”⁹⁷; el mesías no es, como en el cristianismo, un *sujeto*

⁹⁴ W. Benjamin, “*Trauerspiel* y tragedia”, *op. cit.*, p. 138.

⁹⁵ *Idem*. [Se modificó la traducción y los corchetes son míos].

⁹⁶ El término que utiliza Benjamin para hablar de la forma metafísico-mesiánica del tiempo es «*erfüllen*», el cual significa tanto *consumar* como *rellenar*. Es decir, la idea del tiempo mesiánico alude a un tiempo que “ha terminado de realizarse”, pero también refiere a un tiempo que no sólo tiene contenido, sino que yace “completo” o “pleno”. Por eso sólo en las Ideas, que son en sí y por sí, se da el tiempo mesiánico; no en acontecimientos, pues, “en efecto, para el acontecer empírico, el tiempo sólo es una forma, y algo que es aún más importante: forma sin consumir en cuanto tal. Y es que el acontecimiento no consume la naturaleza formal del tiempo en que se encuentra” (W. Benjamin, “*Trauerspiel* y tragedia”, *op. cit.*, p. 138).

⁹⁷ W. Benjamin, “*Trauerspiel* y tragedia”, *op. cit.*, p. 137.

individual cuya acción y vida en la historia puede guiar a la salvación de la humanidad. Esto es, “la idea del tiempo histórico consumado [*Idee der erfüllten historischen Zeit*] no se piensa como la idea de un tiempo individual [*Idee der individuellen Zeit*]”⁹⁸, porque el tiempo mesiánico no es un “tiempo consumado individualmente [*individuell erfüllten Zeit*]”⁹⁹, sino un “tiempo divinamente consumado [*göttlich erfüllten Zeit*]”¹⁰⁰. Desde la perspectiva mesiánica, el tiempo histórico es completado de forma *divina*, pero por una *humanidad*¹⁰¹ a la que le fue *donada* y *exigida* una tarea redentora a partir de la creación.¹⁰²

En la idea del tiempo mesiánico divinamente consumado, el pasado, el presente y el futuro de la historia no se manifiestan en una continuidad lineal y secuencial, sino que la “historia reposa [*ruht*] reunida [*gesammelt*] en un centro [*Brennpunkt*]”¹⁰³, con lo cual se *detiene* e *interrumpe* el curso progresivo del tiempo. Esto trae consigo un *instante* [*Augenblick*] en el que “los individuos y los pueblos han recibido la iluminación de que se encuentran al servicio de un futuro desconocido [*unbekannten Zukunft*]”¹⁰⁴; «sentido histórico [*historischen Sinn*]» podríamos denominar a esa iluminación [*Erleuchtung*]”¹⁰⁵. El sentido (fin último) de la historia es una *iluminación* del pasado dentro del presente y desde el futuro.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 138. [Modifiqué la traducción].

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ Para Benjamin, lo mesiánico jamás fue visto como una cualidad *subjetiva* otorgada sólo a individuos, de ahí su temprana crítica a cierto romanticismo: “El falso romanticismo consistía en que debíamos ver lo extraordinario en lo individual, en vez de verlo en el devenir del ser humano, en la historia de la humanidad” (W. Benjamin, “Romanticismo”, *op. cit.*, p. 44).

¹⁰² Vid. *Infra*. Cap. 2

¹⁰³ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 77. [Modifiqué la traducción].

¹⁰⁴ Llama la atención que Benjamin hable de un futuro desconocido [*unbekannt*], pues refiere a lo *oscuro*, lo *extraño* y, por ende, lo *oculto*. Así, el presente histórico apunta a un futuro oculto, a una posibilidad oscura de un mundo nuevo y distinto al que existe de hecho. No es casual que se hable de «*Erleuchtung*», el cual no sólo es iluminación, sino igualmente *inspiración*, concepto asociado a la idea de una claridad divina. El sentido metafísico-mesiánico de la historia es un momento en donde se logra *vislumbrar* una posibilidad mesiánica y revolucionaria de la historia oculta en su transcurso.

¹⁰⁵ W. Benjamin, “Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann”, *op. cit.*, p. 57.

Para Benjamin, “nos sentimos emparentados [*blutsverwandt*] con la historia, no con la pasada [*vergangenen*], sino con la venidera [*kommenden*]. Nunca comprenderemos el pasado si es que no deseamos el futuro”¹⁰⁶, ya que “la historia es la lucha entre los entusiasmados [*Begeisterten*] y los indolentes [*Trägen*], entre los futuros [*Zukünftigen*] y los pasados [*Vergangenen*], entre los libres [*Freien*] y los esclavos [*Unfreien*”¹⁰⁷. Por esta razón, el problema de la concepción progresista de la historia no está en la “preeminencia” que le da al futuro (a costa del presente o el pasado), sino en que permanece en la idea del tiempo infinito mecanizado, la cual oculta la forma originaria y mesiánica del tiempo histórico.

En el tiempo mesiánico, el futuro no es un “después” que “todavía no es” o el presente un “ahora” evanescente, ni el pasado un “antes” que “dejó de ser”; más bien, lo futuro es lo *venidero y posible*; lo presente es lo *instantáneo y actual*; y lo pasado es lo *originario e inolvidable*:

La vida inmortal es inolvidable; tal es el signo en que lo reconocemos. Es sin duda la vida que jamás caería en el olvido, aunque no hubiera un solo testimonio que la recordara. Y es que, simplemente, no se puede olvidar. Esta vida es imperecedera, aunque no tenga receptáculo ni forma. Y la palabra inolvidable significa aquí más que un mero «no poder olvidar»; se refiere a algo en la esencia de lo inolvidable gracias a lo cual es inolvidable como tal.¹⁰⁸

En la Idea del tiempo histórico *relampaguea* la posibilidad liberadora de la esclavitud y la catástrofe histórica, a través del *recuerdo* de la inmortalidad de la vida paradisiaca. De este modo, Benjamin recupera la potencia metafísica de la idea kantiana de reminiscencia histórica¹⁰⁹, la cual sentencia que el fin de la historia es “demasiado grande, demasiado ligado

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 60. [Modifiqué la traducción].

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰⁸ W. Benjamin, “El *idiota* de Dostoievski”, *op. cit.*, pp. 243-244.

¹⁰⁹ Benjamin se apropia, en un sentido mesiánico, de aquellos pasajes en los que Kant observó una especie de “experiencia” ético-metafísica, la cual “mantiene y conserva idéntico el *sentir* [*Gessinnung*] (que no es como el cambio, un fenómeno, sino algo suprasensible, que, por lo tanto, no cambia en el tiempo” (I. Kant, “El fin de todas las cosas”, *op. cit.*, p. 134). En este sentir se percibe una *meta venidera* que “no se olvida *jamás* en la historia humana”, pues, aunque *nunca* “se alcanzara el fin que abriga ese acontecimiento, si la revolución o reforma de la constitución de un pueblo a fin de cuentas fracasara, o si, habiendo regido durante algún tiempo,

al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento”¹¹⁰. Por tanto, para Benjamin, el tiempo mesiánico es el *advenimiento* de una *rememoración* redentora-revolucionaria en un *instante* de *peligro* [*Gefahr*].

La tarea metafísica de la historia no sólo provoca que la *tripartición* del tiempo cronológico se detenga, concentre y reúna en una misma sintonía, sino que en ella *resplandece* la *espacialidad mesiánica* del mundo, “tal y como ha sido desde antiguo en las imágenes utópicas [*utopischen Bildern*] de los pensadores”¹¹¹. Esto incluso Kant lo veía como una *necesidad histórica* y por eso dice: “es un dulce sueño esperar que un producto Estado, como estos utópicos, se dará algún día, por muy lejano que esté, en toda su perfección, pero el irse aproximando a él no sólo es *pensable*, sino, en la medida en que es compatible con la ley moral, *deber*”¹¹². En efecto, el concepto metafísico de historia *rompe* con la espacialidad naturalista del progreso, logrando *entrever* una versión originaria y acabada del mundo: la *utopía*, un lugar perfecto inexistente, pero siempre *exigible* y *posible* de darse *en* el devenir de la historia.¹¹³ La espacialidad y la temporalidad histórico-metafísicas son heterogéneas al permitir que en *medio* del mundo imperfecto sea proyectada

las cosas volvieran a su antiguo cauce [...], no por eso pierde aquella predicción filosófica nada de su fuerza” (I. Kant, “Si el género humano se haya en progreso constante hacia mejor”, *op. cit.*, pp. 108-109)

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 77

¹¹² I. Kant, “Si el género humano se haya en progreso constante hacia mejor”, *op. cit.*, p. 122.

¹¹³ Cf. B. Echeverría, “Benjamin: mesianismo y utopía”, *op. cit.*, p. 131: “Este mundo perfecto que está allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí”.

una imagen *virtual* y *cualitativamente distinta*¹¹⁴ de él: la Idea mesiánica, revolucionaria y utópica de la historia.¹¹⁵

Ahora bien, así como la metafísica de la historia altera y rompe con el sentido procesual del progresismo kantiano, también transforma su significado epistemológico. Y esto se ve reflejado con la ampliación de la Idea de tarea infinita [*unendliche Aufgabe*] kantiana, la cual no sólo actúa en el plano práctico, sino también en el teórico.¹¹⁶ Sin embargo, Benjamin no entiende este concepto de igual modo que Kant, pues la «tarea» no refiere a algo *aún no* completado y lo «infinito» no remite a una extensión temporal *sin* límite; ni ambos son un supuesto subjetivo de la razón sólo posible en el pensamiento. Más bien, la tarea infinita *es* Idea, es decir, la tarea misma *es* infinita: *eterna*. No obstante, la infinitud de la tarea no niega su carácter de *posibilidad*; la tarea infinita no es *una* posibilidad entre otras, sino la *posibilidad en sí misma*, en tanto tarea y en cuanto infinita, simultáneamente.

Además, por un lado, en el concepto benjaminiano de «tarea infinita», la «tarea» es intrínsecamente posibilidad *histórica* en sentido mesiánico-revolucionario. Por otro, “la ciencia [*Wissenschaft*] es, como tal, tarea infinita según su forma [*Form*] (*no* por su materia)”¹¹⁷. Así, con «ciencia» Benjamin quiere recuperar aquel significado puro, universal y necesario del conocimiento en la filosofía kantiana, pero aceptando su *esencia metafísica*. Si la *forma* del conocimiento es una tarea infinita y ésta es histórica, entonces el conocimiento

¹¹⁴ Cf. C. Grave, “La idea de la historia”, Bolívar Echeverría (comp.), *op. cit.*, p. 190.

¹¹⁵ La amenaza que representa la naturalización de la historia con la idea de progreso, según Benjamin, es que ocasiona que “nuestro tiempo sea especialmente pobre en «ideas históricas [*historischen Ideen*]». A éstas las suelen llamar «utopías» y las hace encallar en las «leyes eternas [*ewigen Gesetzen*]» de la naturaleza” (W. Benjamin, “Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann”, *op. cit.*, p. 57); todavía en Kant hay una tensión entre Idea y ley, la cual se fue desdibujando e inclinando hacia la segunda con el cientificismo histórico.

¹¹⁶ Cf. F. Abadi, *op. cit.*, p. 89: “En este sentido, la operación benjaminiana consistirá en una *dislocación* del concepto de tarea infinita respecto de la esfera práctica, y en una colocación de aquél dentro de la esfera teórica. Este vínculo de la tarea infinita con la esfera teórica promueve una reflexión sobre el carácter histórico y en devenir *del conocimiento*”.

¹¹⁷ Walter Benjamin, “La tarea infinita [*fr. 30*]”, *Obras VI*, p. 65.

es en sí mismo histórico, pero no acaece en un tiempo mecánico, sino en uno mesiánico. La historia es un conocimiento *teórico* del mundo y, asimismo, debe dar cuenta del propio transcurrir histórico del conocimiento, el cual sólo puede *realizarse* bajo la idea de tarea infinita. En efecto, no sólo la ciencia *es* tarea infinita, sino que la tarea infinita “estribará en la ciencia misma [*Wissenschaft selbst*], o en realidad más bien *es* [*ist*] ésta”¹¹⁸. Por tanto, el conocimiento es una *tarea* siempre posible, que sólo dentro de la historia mesiánica puede actualizar su propia *infinitud* y unidad metafísica que le corresponde originariamente.

El concepto de conocimiento histórico de Benjamin declara que “la unidad [*Einheit*] de la ciencia consiste en que ella es, como tal, la tarea infinita”¹¹⁹, porque “la unidad de la ciencia, como tal, no es ni finita ni infinita, pero, en cuanto tarea, es infinita”¹²⁰. Esto no sólo implica que la posibilidad de la unidad del conocimiento dependa de un devenir histórico-metafísico, sino también que “infinita es una tarea que, como tal, no puede ser dada [*gegeben*]”¹²¹. Paradójicamente, el concepto de tarea [*Auf-gabe*] benjaminiano no refiere a algo dado empíricamente, en el sentido de que la solución *se da* a quien asuma la serie de problemas que implica la tarea. Por el contrario, la tarea infinita es algo *dado* en tanto *deber*, con lo cual se recupera aquel aspecto *imperativo* que la filosofía trascendental marcaba: “no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor”¹²². La tarea infinita es la *exigencia* posible e histórica de una unidad total del conocimiento; no sólo es algo otorgado, sino la donación de una *obligación*

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹²¹ *Ibid.*, p. 65.

¹²² I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 61.

metafísica con respecto al conocimiento, de ahí que “la unidad de la ciencia consiste en la *infinitud* [*Unendlichkeit*] de su tarea”¹²³

Sin embargo, se debe aclarar que ésta no es “una tarea cuya *solución* [*Lösung*] (en el tiempo, o no) sea infinita”¹²⁴, tal y como Kant lo formuló en su filosofía de la historia. Únicamente la tarea *es* infinita, por eso, desde otra perspectiva, “la tarea infinita no se ha dado (en tanto que pregunta [*Frage*])”¹²⁵, pues la relación entre tarea y solución no remite a un juego entre medios-fines, problemas-respuestas o preguntas-soluciones. La tarea infinita no es el *acumulamiento* de una serie interminable de tareas, ya que su “unidad consiste en que la esencia [*In-begriff*] siempre es de potencia superior [*höherer Mächtigkeit*] a cuanto pueda exigir [*fordern*] la suma [*Inbegriff*] de todas las en número infinitas preguntas planteables y finitas, esto es, las preguntas dadas”¹²⁶. La tarea infinita es la ciencia, y ésta es conocimiento puro y absoluto, por ende, “en ella no se puede entrar nunca desde fuera ni siquiera en la forma de pregunta: dado que es realmente autónoma [*autonom*]”¹²⁷. La tarea infinita es *autónoma*: una eterna posibilidad y un deber de conformar la unidad del conocimiento *independiente* del sujeto u objeto histórico.¹²⁸

¹²³ W. Benjamin, “La tarea infinita [*fr. 30*]”, *op. cit.*, p. 66.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Idem.* [Modifiqué la traducción].

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ El concepto de conocimiento benjaminiano no es algo obtenido a partir de preguntas, las cuales parten de una relación sujeto-objeto, dado que toda pregunta, en este contexto, nace de un sujeto para conocer un objeto; el conocimiento es absoluto y puro (*infinito*): “la unidad de la ciencia por lo tanto consiste en que no es nunca la respuesta [*Antwort*] a una pregunta tan sólo infinita —su unidad no sería preguntada, no es *preguntable* [*erfragt*] de ese modo” (W. Benjamin, “La tarea infinita [*fr. 30*]”, *op. cit.*, p. 65). No sólo la finitud empírica de la pregunta contrasta con la infinitud nouménica de la tarea, sino que tampoco “el número infinito de la totalidad de las preguntas posibles sobre el mundo [*Welt*] y sobre el ser [*Sein*]” (*Idem*) logran dar con la unidad *total* de la ciencia. Además, si la unidad del conocimiento fuera algo dado como respuesta en la misma formulación de una pregunta (o conjunto de interrogantes), “no se necesitaría de la ciencia” (*Idem*), es decir, no existiría el conocimiento ni la tarea que presenta. La tarea infinita no es dada empíricamente ni indagable [*erfragt*], sino exigible [*erfordert*] y dada a priori. Cf. F. Abadi, *op. cit.*, p. 61.

Por tanto, la solución no está *escindida* o *fuera* de la tarea, porque “la ciencia es la solución de su tarea —y solución lograda, realizada [*durchwaltete*]—, pero una que, lisa y llanamente, consiste en su *solucionabilidad* [*Lösbarkeit*]”¹²⁹. Benjamin distingue entre solución [*Lösung*] y solucionabilidad [*Lösbarkeit*], dado que la primera trae consigo una *división* entre tarea y solución, en donde ésta es el fin último y la tarea es el *camino* (método) histórico infinito por medio del cual se puede aproximar a ella. Opuesta a esta tesis, la metafísica de la historia benjaminiana afirma que “corresponde a la ciencia esa tarea en la que su propia solución nunca deja de estar en [*In*] ella misma; su solución es, así, metódica [*methodisch*]”¹³⁰. La solucionabilidad indica que la ciencia misma es el *método* (camino) y, al mismo tiempo, la *solución* (fin) de su tarea; en otras palabras, la única forma de acceder a la unidad del conocimiento está *en* el conocimiento en cuanto tal, siempre y cuando se asuma como tarea infinita. El concepto de solucionabilidad es el *advenimiento* de una tarea permanente e histórica del conocimiento, la cual conduce por un *instante* a su unidad y autonomía *originarias*. Por ello, “la ciencia no es una solución ni tampoco consta de tareas [*Aufgaben*]: de ahí, «tarea infinita», estrictamente”¹³¹. El conocimiento histórico es una tarea infinita, autónoma y metódica.¹³²

En conclusión, Benjamin concibe el acontecer histórico de forma mesiánico-revolucionaria y al conocimiento histórico como tarea infinita. En ésta no sólo se pone en

¹²⁹ W. Benjamin, “La tarea infinita [*fr. 30*]”, *op. cit.*, p. 66. [Modifiqué la traducción].

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ *Idem.*

¹³² Benjamin distingue entre aspectos formales y materiales de la tarea infinita. En cuanto a la *autonomía*, la unidad del conocimiento, *formalmente* hablando, “no tiene tareas *asignadas* [*gegebenen*]” (W. Benjamin, “La tarea infinita [*fr. 30*]”, *op. cit.*, p. 66), pues es «tarea infinita» *consumada*, pero en cuanto al *método* para alcanzarla, *materialmente* visto, “toda solución plantea ahí una tarea nueva”. Esto quiere decir que el concepto de tarea infinita de Benjamin no niega la existencia de tareas históricas particulares, siempre y cuando se aclare que todas ellas apuntan a una *misma* y *única* tarea infinita, como fragmentos de una vasija que intenta reconformarse a través de la historia.

juego la pureza, unidad y autonomía del conocimiento a través de la historia, sino que, a partir de ella, emerge la posibilidad de un acaecer mesiánico que *rompe* con el tiempo cronológico y es capaz de *redimir* la catástrofe de la historia. La metafísica de la historia tiene la tarea infinita de *describir* el estado originario y venidero de la historia y el conocimiento, es decir, del conocimiento histórico, el cual *dormita* en la actualidad de la historia misma.

Consideraciones finales

En este último capítulo del trabajo se hizo una restauración del concepto de historia de Walter Benjamin, a partir del horizonte mesiánico expuesto en el ensayo sobre el lenguaje, pero con la vista puesta en las tareas metafísicas del proyecto de la filosofía venidera. Para esto se dibujó conceptualmente la idea de historia kantiana que Benjamin intentó recuperar, pero que terminó rechazando, sólo quedándose con aquel residuo nouménico impregnado en la noción de *tarea infinita*. De este modo, se hizo evidente cuáles eran, para él, los problemas de la filosofía kantiana de la historia, esto es, el *presupuesto infundado* de una idea de progreso y el tiempo infinito mecanizado en que se basa. Con la crítica a la concepción progresista de Kant, fue posible acceder a su posición metafísica de la historia.

A través de un largo rodeo de fragmentos del joven Benjamin, nació una imagen virtual de las pretensiones metafísicas, mesiánicas, revolucionarias y utópicas que acompañan a su concepto de historia. Desde esta renovada concepción de lo histórico, se hizo viable transformar la idea kantiana de tarea infinita, pues con ella irradiaba la posibilidad de un entrecruzamiento entre conocimiento e historia. Para Benjamin, el conocimiento histórico no sólo tiene la tarea de configurar la unidad, la pureza y la autonomía inherente al conocimiento teórico (que Kant había negado a la historia), ya que implica, al mismo tiempo, la exigencia de una *redención* de la historia. El conocimiento histórico no busca medir y aproximarse a un fin futuro siempre lejano y supuesto subjetivamente, sino *actualizar* el *presentimiento* de una posibilidad mesiánica y revolucionaria *en* la historia, la cual es capaz de *frenar* el curso caótico, catastrófico y progresivo que la está arrastrando.

En suma, Benjamin realiza una *metafísica* de la historia, puesto que, tanto el conocimiento como el proceso histórico, se fundamenta en Ideas, no en acontecimientos

empíricos. Estos, sin embargo, no son *negados y subsumidos* en una categoría abstracta de historia, sino que debe ser leídos e interpretados como *reflejos* de la estructura metafísica de la historia, pues sólo por ella son *posibles y cognoscibles*. El concepto metafísico de historia emerge de la Idea de historia. Esto no quiere decir que Benjamin piense que el fin originario de la historia y la configuración absoluta del conocimiento sea una esencia inmutable y ahistórica, sino que la pureza y perfección de ambas sólo existe y tiene sentido pensarla junto con el devenir histórico que la custodia. El ser de las Ideas *es* histórico; la Idea de historia es *histórica*, por ello debe comprenderse como tarea infinita. Ésta no se ajusta a la temporalidad cronológica y gradual de la naturaleza, sino que *detiene* la continuidad lineal del tiempo y *abre* una forma de *continuidad disruptiva* en la que el pasado, el presente y el futuro reposan concentradamente en un mismo flujo: el tiempo mesiánico divinamente consumado.

Sin embargo, en lo presentado hasta ahora sólo se esclareció la concepción histórica que Benjamin tiene en mente cuando estableció la tarea de una justificación pura del conocimiento, del mismo modo que sólo se desarrolló la idea de historia mencionada brevemente en la metafísica del lenguaje. Es decir, todavía queda pendiente reconectar cada uno de los aspectos descritos en los tres capítulos de la tesis acerca del conocimiento. La imagen metafísica del conocimiento únicamente se iluminará al reunir a la experiencia, el lenguaje y la historia en una misma constelación. La dificultad está en que Benjamin no escribió algún trabajo donde estos tres ámbitos fueran relacionados de modo explícito, puntualizado y claro, no obstante, un *chispazo* de luz que puede orientarnos hacia esa meta es la idea metafísica de *doctrina*, la cual penetra *secretamente* a cada uno de estos conceptos de alguna manera.

Últimas reflexiones.

Sobre el concepto metafísico de doctrina del conocimiento del joven Walter Benjamin

La doctrina es como un mar oleado, en cuanto a las olas
(si las tomamos como imagen del hombre) todo se trata de
entregarse a su movimiento de modo tal que éste crece hasta
llegar a la cresta, y se precipita con espuma.

Walter Benjamin

El trabajo que se ha desarrollado en los tres capítulos anteriores tenía el objetivo de exponer el concepto de conocimiento en la obra temprana de Walter Benjamin. Cualquiera que transite en los caminos exhibidos de cada episodio se dará cuenta que dentro de cada eje temático se configuraba una *imagen saturada de tensiones*. En el primer bloque arribó una contraposición entre el cientificismo, que despuntó en la filosofía kantiana, y una nueva forma posible de experiencia, proyectada por la filosofía venidera; en un segundo momento, nació el enfrentamiento de un lenguaje de nombres originario y puro contra la caída adánico-babélica del lenguaje instrumental y fragmentario; por último, se presentó una pugna frente al progresismo histórico, en el kantismo, a través de una historia mesiánico-revolucionaria.

Sin embargo, la misma exposición de este constante antagonismo exige mostrar cómo es que cada una de estas dimensiones se encuentran emparentadas con las otras. A partir de esta explicación no sólo se esclarecerá la *conexión oculta* entre los escritos de Benjamin aludidos en todo el trabajo, ni solamente se dilucidará la relación entre los extremos de cada imagen antes mencionada. Más bien, a través de la constelación entre la experiencia, el lenguaje y la historia se iluminará el concepto de conocimiento de Benjamin, el cual debe

comprenderse bajo la idea de una doctrina metafísica del conocimiento, que es al mismo tiempo una filosofía (metafísico-trascendental) de la experiencia, el lenguaje y la historia.

El primero y último capítulo fueron elaborados con base en la filosofía kantiana del conocimiento y la historia, de modo que sobra decir que la centralización de la ciencia (en lo teórico) y el progreso en la historia (en lo práctico) obedecen al mismo plan filosófico-sistemático de Kant. No obstante, para Benjamin ambos polos tienen su fundamento metafísico en el pecado original que interpreta en su ensayo sobre el lenguaje.¹ El significado filosófico de la caída de Adán y Babel muestra el origen de la instrumentalización del lenguaje y el nihilismo de la realidad.

Por un lado, “con el pecado original, y dada la mancillación de la pureza eterna del nombre, se elevó la mayor rigurosidad de la palabra sentenciadora: el juicio [*Urteil*]”²; en otras palabras, la transformación del lenguaje en signo es el *paso* del «lenguaje puro» a la «razón pura». El lenguaje decadente es la fuente de los juicios y la distinción sujeto-objeto, los cuales son la base de la idea kantiana de conocimiento, del mismo modo que la *mediatabilidad* del concepto es lo que llevó a Kant a pensar que la metafísica podía reinterpretarse como una suma *mediada*³ de conocimientos en un “sistema”.⁴ Por otro lado,

¹ M. Bröcker, “Lenguaje”, en M. Opitz y E. Wizisla (ed.), *op. cit.*, p. 722: “La exégesis benjaminiana del pecado original es una crítica a la moderna filosofía de la conciencia y conduce a su ocupación con Kant en *Sobre el programa de la filosofía futura*”.

² W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 71.

³ Como se expresó en el Capítulo 2, la conversión del lenguaje en signo fue la causa de la *abstracción lógica*. Con ella se generaba la posibilidad de un conocimiento matemático de las cosas, por lo que la experiencia y el tiempo no podían salir ilesos (de hecho, el tiempo se vuelve *medida* del movimiento material). Por eso no es casual que surgiera la idea de sistema como “inventario” en Kant, pues se basa en la radicalización de la matemática de las cosas a partir del modelo de la física-matemática: “Pues si en nuestro mundo de la experiencia, absolutamente contingente, tiene validez una ley física, eso indica sin duda que posee el grado supremo de matemática de los fenómenos en general (matemática pueden tenerla los fenómenos en general, en exclusiva)” (Walter Benjamin, “Un intento de demostración de que la descripción científica de un proceso presupone su explicación” [*fr.* 22], *Obras VI*, p. 53).

⁴ Visto desde tal perspectiva, cuando Kant dice que la “naturaleza es el ser de las cosas, en tanto que está determinado por leyes naturales generales” (Immanuel Kant, *Prolegómenos para toda metafísica del futuro*, p.

la nihilidad de la realidad trae consigo un devenir histórico permanente, en el cual reina una *ruptura* entre las cosas, el lenguaje y el ser humano, bajo un tiempo cronológico que se prolonga de forma infinita: “el tiempo de la historia es infinito [*unendlich*] en cada dirección y está sin consumir [*unerfüllt*] en cada instante”⁵.

En ese sentido, la filosofía trascendental kantiana es un intento de solución a los problemas metafísicos que la caída original produce. Pues ahí donde el sujeto por medio de la ciencia desea, vanamente, *reposeer* las cosas que le fueron arrebatadas, mediante su *dominio*, asimismo, con el progreso se instaura una *continuidad artificial* que trata de subsanar el *cráter histórico* de una acumulación de catástrofes. Ambas tesis son algunos caminos por los que la filosofía quiso recuperar la forma de conocimiento y experiencia de los nombres y, con ésta, un retorno a la utopía paradisiaca de la que fue expulsado el ser humano. Con los pilares de la ciencia y el progreso, productos de una razón pura, Kant pretendió cerrar las puertas de la contingencia empírica e histórica, pero sólo bajo el *supuesto* de que el sistema del conocimiento y la paz perpetua en la historia eran posibles en el pensamiento, pero con la certeza de que eran *imposibles* de alcanzar en realidad; subrayó una tarea nunca cumplida y una solución siempre infinita.

Así, para Benjamin, lo único que logra la filosofía kantiana es una forma de conocimiento desvinculada totalmente del lenguaje y la historia, así como también una experiencia pobre, carente de significado lingüístico auténtico y limitada a una temporalidad naturalizada y mecanizada. No sólo la experiencia, por sí misma, es inferior a los alcances

77), lo que hace es legitimar la sobre-determinación cognoscitiva de la naturaleza, es decir, perpetúa su tristeza y caída.

⁵ W. Benjamin, “*Trauerspiel* y tragedia”, *op. cit.*, p. 138.

del conocimiento científico⁶, sino que ni siquiera figura como pieza importante en la consumación del fin último de la historia. Junto con esto, el dualismo de la caída⁷ persiste en la metafísica tradicional moderna, con lo cual el conocimiento de la esencia de las cosas (la cosa en sí) se ha extraviado y hasta ha llegado a ser negado totalmente.⁸ La separación entre entidad espiritual y lingüística inicia la constante *inversión* entre fenómeno-noúmeno, consciencia pura-consciencia empírica, del mismo modo que “la confusión [*Verwechslung*] de los conceptos de conocimiento de experiencia y experiencia”⁹ surge de la mezcla entre nombre y signo.¹⁰

En suma, lo que Kant no observó es que la misma mecanización (causalidad-legalidad) y vacuidad (homogeneidad-linealidad) que impera en la experiencia y la historia no son productos de una razón legisladora, sino que son efectos de un supuesto metafísico en el que se perpetúa el abismo entre el lenguaje y la realidad. El problema para Benjamin estriba en que lo abismal de la caída *niega* su propio origen y la discontinuidad *disimula* la

⁶ Cf. W. Benjamin, “Un intento de demostración de que la descripción científica de un proceso presupone su explicación” [*fr.* 22], *op. cit.*, p. 53: “Hasta ahora la física funciona sin recurrir a la experiencia, sin observación ni experimento. Pero, de hecho, existe una posibilidad incomparable de verificar y contrastar la necesidad de las leyes de la física. Una que será saber si valen en nuestra experiencia (es decir, dentro de nuestro mundo fenoménico), en lo que es el experimento” Esto significa que “el único lugar [*Ort*] en el que la experiencia [*Erfahrung*] entra en la física es el espacio del experimento [*Experimentes*]” (*Ibid.*, p. 54), de ahí la pobreza científicista de la experiencia tras la caída.

⁷ El dualismo metafísico y epistemológico de la caída es algo que Kant no superó, sobre todo por su persistencia en la subjetividad trascendental. Con ésta se mantiene la distancia entre fenómeno y concepto, teoría y práctica, en donde la experiencia nunca es activa-espontánea ni participa en el juego de la libertad humana. En realidad, por esta dualidad presupuesta, la filosofía kantiana separó el conocimiento y la historia

⁸ Tal como atestigua Benjamin, con el pecado original empieza “la retirada de la mirada sobre las cosas”, un “abandono de las cosas” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 72), lo cual lleva a Kant a la negación de la metafísica, en tanto es un conocimiento de la *esencia* de las cosas, pues “no había ya interés por la necesidad misma del mundo, sino que el interés se proyectó sobre la consideración desencantada de su indeducibilidad [*Undeduzierbarkeit*] y contingencia” (W. Benjamin, “Sobre la percepción [*fr.* 19]”, *op. cit.*, p. 47). Es decir, “el hombre caído niega la ‘esencia espiritual’ de las cosas, no las percibe como palabra expresada, sino que las contempla solamente como objetividad muerta” (M. Bröcker, “Lenguaje”, en M. Opitz y E. Wizisla (ed.), *op. cit.*, p. 724). De ahí la incognoscibilidad de la cosa en sí en la filosofía trascendental kantiana.

⁹ W. Benjamin, “Sobre la percepción [*fr.* 19]”, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰ Cf. M. Santoveña Rodríguez, “El disenso lingüístico...”, *op. cit.*, p. 261: “Pobreza de experiencia la del signo, diría Benjamin, puesto que no revela la vida, sino que la constriñe a sus propios fines”.

discontinuidad. El verdadero peligro que constituye la nihilidad es el *olvido* de su propio fundamento lingüístico-espiritual¹¹, el cual le *oculta* a la experiencia vulgar, de forma fantasmagórica, la continua e infinita acumulación de ruinas históricas; mientras que al conocimiento le es arrebatada la tarea metafísica que le fue otorgada como deber.

Por ello, Benjamin sostiene que “cada comunicación de contenidos espirituales es lenguaje, y la comunicación por medio de la palabra [*durch das Wort*] es sólo un caso particular del lenguaje humano, de su fundamento [*zugrunde*] o de aquello que sobre él se funda [*fundierten*]”¹². La caída surge de un lenguaje puro previo, desde cuya unidad es posible hablar de una dualidad *a posteriori* y, de la misma manera, en el lenguaje decadente y el lamento silencioso de las cosas permanecen las *huellas* de los nombres, las cuales *demandan* al conocimiento un *posible rescate*, que no asegura su cumplimiento. Para Benjamin, no hay caída sin una chispa de esperanza redentora, ni conocimiento que abandone y no parta de la historicidad de la realidad y la instrumentalidad del lenguaje. No sólo el lenguaje del nombre es originario, sino que la caída es igualmente original.¹³

En consecuencia, el nombre sólo se ilumina *desde* y *en* el despedazamiento y multiplicidad de las palabras y las cosas, pues “el nombre [*Name*] no es en ellas puro [*rein*], sino que siempre está ligado a un signo [*Zeichen*]”¹⁴. De forma análoga, “la «experiencia» [*Erfahrung*] que se experimenta [*erfahren*] en [*in*] la experiencia es la misma, idéntica

¹¹ Cf. I. Wohlfarth, “Algunos motivos judíos en Walter Benjamin”, *op. cit.*, p. 164: “Ya que esta historia caída se funda en el *olvido* de sus orígenes. [...] No solamente el paraíso está perdido, sino que la consciencia misma de la pérdida se pierde a su vez. Reencontrar el Paraíso es, en principio, restaurar la consciencia de la Caída”.

¹² W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 59

¹³ Cf. B. Tackels, *op. cit.*, p. 540: “Si la palabra es palabra, es porque ésta se aleja del nombre que la ha hecho posible. Toda investigación filosófica del lenguaje, según Benjamin, debe orientarse hacia la revelación de las huellas que prueban esta pertenencia al mundo de los nombres, a la esfera de la verdad. El lenguaje sólo ha podido convertirse en un medio a condición de poder (de haber podido) ser en sí mismo su propio fin. *La huella de un tal origen de la decadencia sólo puede haberse inscrito en la misma decadencia*”; R. Forster, *op. cit.*, p. 228: “no hay salvación sin caída; en la travesía del abismo, allí donde se anonada la ley, surge el destello de la esperanza de redención. La lengua ‘caída’ es el territorio en el que confluyen la catástrofe y la salvación”.

¹⁴ Walter Benjamin, [*fr. 4*], *Obras VI*, p. 19. [No tiene subtítulo el fragmento].

[*identische*], que precisamente conocemos [*erkennen*] como conocimiento de experiencia [*Erkenntnis der Erfahrung*]]¹⁵, es decir, la experiencia metafísica del conocimiento no es la misma que la experiencia empírica y, no obstante, siempre se da *en* ella. Y aun cuando la forma de la historia “es para el presente el sentido de lo condicionado [fenómenos], no el sentido de lo incondicionado [Ideas]”¹⁶, de todos modos, “los elementos propios del estado final [*Endzustandes*] [...] se hallan hondamente insertados en [*in*] cada presente”¹⁷. Por ello, Benjamin sostiene que “el conocimiento liberará [*befreien*] sin duda lo futuro [*Künftige*] de su forma desfigurada en el presente [*Gegenwärtigen*]]”¹⁸ progresista, pues la tarea metafísica del conocimiento pertenece a una temporalidad mesiánica donde el futuro, el pasado y el presente coinciden y se identifican.

En el concepto metafísico de conocimiento de Benjamin confluyen las tres tareas mencionadas en cada capítulo y se articulan de forma necesaria. La *tarea verdadera* de un nuevo concepto de experiencia responde a la exigencia de una justificación pura del conocimiento, la cual debe incluir su devenir histórico. De este modo, la *tarea actual* de la filosofía tiene que configurar a la historia misma en su estructura mesiánica, revolucionaria y utópica. Asimismo, la *tarea originaria* de una traducción de la naturaleza conforma la posibilidad de un conocimiento lingüístico de la esencia de las cosas. Por tanto, la tarea del conocimiento es verdadera y, por ende, tanto actual como originaria al mismo tiempo.¹⁹ Esto

¹⁵ W. Benjamin, “Sobre la percepción [*fr.* 19]”, *op. cit.*, p. 48.

¹⁶ W. Benjamin, W. Benjamin, “Pensamientos sobre el «Festival» de Gerhart Hauptmann”, *op. cit.*, p. 57. [Los corchetes son míos]

¹⁷ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 77.

¹⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁹ R. Forster, *op. cit.*, p. 450: “Cuando seguí la pista del mesianismo judío y su influencia sobre Benjamin, mostré, glosando a Gershom Scholem, su doble rostro, uno volcado hacia el pasado, en la perspectiva de la restauración del paraíso perdido, y el otro abierto hacia el horizonte del mañana, descargando toda su potencialidad utópica en la promesa de redención”. La idea de tiempo mesiánico de Benjamin debe ser pensada en sus propios trabajos, por ello, la tesis de una concentración del pasado, presente y futuro en un mismo instante tiene que penetrar en cada una de las ideas benjaminianas en las que sea aludido el tiempo. Esta coincidencia temporal puede reconocerse como un futuro-pasado-presente, en el cual todo lo venidero es originario, todo lo

es, la temporalidad de la tarea metafísica del conocimiento es el advenimiento de una rememoración instantánea en la experiencia. En ésta, la justificación pura del conocimiento recae en el lenguaje puro, cuyo orden mesiánico *rompe* momentáneamente el devenir de la historia y *salta* a su propio fin originario, en el cual yace una oportunidad de redención.

La tarea metafísica del conocimiento es una tarea de traducción, infinita e histórica, de la realidad.²⁰ Ésta es resaltada por Benjamin en sus trabajos, principalmente, a través de los conceptos de *deducibilidad* [*Deduzierbarkeit*], *comunicabilidad* [*Mitteilbarkeit*] y *solucionabilidad* [*Lösbarkeit*], los cuales apuntan a lo mismo: la unidad del conocimiento puro. Además, con ellos indica la afinidad electiva entre posibilidad y deber, donación y obligación²¹, pero también deja la marca indeleble de una *tarea redentora*. La *salvación* de la experiencia constreñida a la cientificidad y naturalización, así como la *liberación* de la catástrofe progresista de la historia, remiten en última instancia al *rescate* de una naturaleza enmudecida doblemente tras la caída y, con ella, a un ser humano escindido de su propio lenguaje y las cosas en un eterno transcurrir histórico. El problema del conocimiento de Benjamin nunca deja de referirse a un problema de redención de la realidad misma en su

originario es actual y todo lo actual es venidero. No obstante, hay que recalcar, tal confluencia es momentánea: instante mesiánico de la historia.

²⁰ En el concepto de «tarea de traducción» ya está prefigurada la idea de una «tarea infinita», pues Benjamin afirma que “el nombre humano es el punto en que la palabra y el conocimiento chocan con la imposibilidad de ser infinitos” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 67). En el ensayo del lenguaje se dice que toda expresión lingüística es infinita, pero no en el mismo grado ontológico; la infinitud de la palabra divina es superior al nombre humano, por ende, el lenguaje de los nombres es una tarea: posibilidad en cuanto tal. A la infinitud del nombre le es inseparable la finitud de la tarea: “la facultad del lenguaje propia de los hombres está indudablemente marcada por la finitud que no oculta sus orígenes bíblicos, ni la tradición que le da sentido, sin que esto signifique recurrir a una redención que revelaría y trascendería lo finito, dialécticamente superable, de la finitud” (B. Tackels, *op. cit.*, p. 79).

²¹ Cf. F. Abadi, *op. cit.*, p. 96: “Como hemos afirmado en la introducción de este trabajo, ese sufijo “—barkeit” es una clave fundamental del pensamiento de Benjamin. Revela su perspectiva de la redención como una exigencia que debe ser pensada como fundamento del conocimiento, como pilar sobre el que descansa su autonomía. No se trata de una mera *posibilidad* de solución, sino de un *reclamo*, que determina los conceptos centrales de las diversas esferas del conocimiento”.

conjunto y en cada una de sus dimensiones; en el conocimiento no sólo se pone en juego el conocer en cuanto tal, sino la existencia de las cosas y el ser humano que lo integran.

Según Benjamin, la filosofía ha tenido, tiene y tendrá siempre la tarea central de conformar un concepto metafísico de conocimiento. Por ende, “toda la filosofía se divide en teoría del conocimiento y metafísica, o, expresado en términos kantianos, en una parte crítica y una parte dogmática, pero esta división no es importante como indicación del contenido, sino como principio de división”²². De este modo, la filosofía benjaminiana no puede dejar de concebirse como una metafísica. Ésta es trascendental en el sentido kantiano: una crítica metódica²³ y, por ello, teoría del conocimiento; pero también es especulativa en tanto que se constituye a partir de la autonomía dogmática de la unidad del sistema.

El aspecto epistemológico de la filosofía tiene el objetivo de *validar* y *distinguir* “por la crítica los conceptos del conocimiento [*Erkenntnis-begriffen*] y el concepto de conocimiento [*Erkenntnis-begriff*”²⁴, mientras que lo metafísico consiste en ofrecer el *fundamento unitario y nouménico* al que remitirán tales conceptos.²⁵ No es lo mismo

²² W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 173.

²³ La idea de crítica de Benjamin en esta época de su obra no es tematizada con el mismo rigor que tendrá después, pues en tales momentos está muy influenciada por la idea de crítica kantiana. No obstante, también está presente la conexión lingüística y etimológica entre crítica y el término griego *krinein*: “en una carta a Herbert Blumenthal de 1916 Benjamin destaca la etimología de la palabra “Kritik”, el verbo *krinein*, y afirma que la tarea de la crítica de arte consiste en discriminar, discernir, lo auténtico [*das Echte*] de lo inauténtico mediante la destrucción de su objeto” (F. Abadi, *op. cit.*, p. 139). Por tanto, la idea de crítica de Benjamin sabe que su tarea consiste en *distinguir* lo originario de lo que no lo es, a través de un acto de *destrucción*.

²⁴ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 173.

²⁵ Para Benjamin, “toda la filosofía es teoría del conocimiento, siendo por lo tanto teoría, teoría crítica y dogmática de todo el conocimiento” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 173). Por tanto, la distinción entre crítica y dogmática la lleva a cabo la propia crítica, puesto que el concepto benjaminiano de unidad no es indistinción. Así, sostiene que, a la forma metafísica del conocimiento, en tanto “ciencia no le corresponde un análisis en número infinito; es una infinita y absoluta síntesis [*unendliche absolute Synthesis*] (no relativa) como tal” (W. Benjamin, “La tarea infinita [fr. 30]”, *op. cit.*, p. 66). No obstante, agrega que “más allá del concepto de síntesis, también el de una concreta no-síntesis [*gewissen Nicht-Synthesis*] de dos conceptos dados en otro concepto será muy importante desde el punto de vista sistemático, dado que, aparte de la síntesis, es posible otra relación entre tesis y antítesis” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 170). La metafísica de Benjamin retoma la síntesis absoluta de las Ideas para consolidar la *unidad* del sistema, en donde, como se verá después, pueden incluirse todas las formas posibles de experiencia y conocimiento. Esto implica no perder de vista su *concreta diferenciación*, cuya condición de posibilidad es

concepto [*Begriff*] que Idea [*Idee*], “mas, de qué diferencia [*Verschiedenheit*] se está hablando, en lo que al concepto se refiere, tiene que establecerlo justamente la teoría del concepto [*Begriffs-theorie*], que sigue siendo, ahora como antes, absolutamente necesaria”²⁶. La filosofía es una metafísica trascendental especulativa, en donde lo crítico no puede deslindarse de lo dogmático, ni viceversa. De ahí que no sólo “no se pueda indicar con exactitud dónde termina lo crítico y dónde comienza lo dogmático”²⁷, sino que aun cuando se tenga la experiencia de una Idea, “una teoría del concepto es tan necesaria como antes”²⁸.

Dentro del glosario del joven Benjamin destaca la contraposición entre inmediatabilidad [*Unmittelbarkeit*] y mediatabilidad [*Mittelbarkeit*] en el lenguaje, pues tal contraposición manifiesta indirectamente la unidad originaria entre caída y redención, pero también señala que sólo a partir de la instrumentalidad es posible *restaurar* la inmediatez genuina del conocimiento. En el programa de la filosofía venidera, ya se advertía “un concepto de conocimiento adquirido de la reflexión sobre la entidad lingüística [*sprachliches Wesen*] del conocimiento”²⁹. Así, la relación ambivalente entre concepto e Idea es denominada por Benjamin como «concepto originario», en donde lo originario reside justamente en el lenguaje puro de los nombres. Por eso dice que “el concepto deriva de la idea [*Idee die Begriffe derivieren*]”³⁰ y “la naturaleza lingüística del conocimiento [...] se aclara con la filosofía del lenguaje”³¹. Por tanto, “la teoría del concepto ha de adoptar como

la no-síntesis de los conceptos. Solamente de esta manera puede pensarse en un verdadero sistema, dentro del cual es posible incluir a la experiencia empírica y a la metafísica, al lenguaje puro y al instrumental, a la historia progresista y a la mesiánica; sin subsumir una dentro de la otra y aceptando que sólo manteniendo la tensión y contrariedad se puede restaurar una unidad.

²⁶ Walter Benjamin, “Eidos y concepto [*fr. 15*]”, *Obras VI*, p. 40. [Modifiqué la traducción].

²⁷ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 173.

²⁸ W. Benjamin, “Eidos y concepto [*fr. 15*]”, *op. cit.*, p. 39.

²⁹ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 172.

³⁰ Walter Benjamin, “Sobre la conclusión pérdida de los apuntes del simbolismo del conocimiento [*fr. 20*], *Obras VI*, p. 49.

³¹ Walter Benjamin, “El juicio de designación [*fr. 1*]”, *Obras VI*, p. 15.

su fundamento [*Grundlage*] el hecho de que su base es la *palabra* [*Wort*] en el sentido que sea”³². El concepto nace de la Idea, de igual modo que el signo surge del nombre, porque el concepto es signo y la Idea es nombre.³³

Los conceptos originarios son Ideas en tanto que nombres, pues “el nombre es supra-esencial [*über-wesentlich*], designa la relación del objeto [*Gegenstandes*] con su esencia [*Wesen*]”³⁴. El ser de las Ideas es lingüístico, ya que “una existencia [*Dasein*] completamente desvinculada del lenguaje es una Idea [*Idee*], pero tal idea no llega a fructificar ni en el dominio de las ideas, cuyo contorno designa la idea de Dios”³⁵. Asimismo, “la idea en cuanto tarea [*Aufgabe*]”³⁶ es histórica, pues, tras la caída, el nombre es impensable fuera del devenir histórico. Por eso Benjamin habla de conceptos, pues asume su filosofía como teoría del conocimiento, pero éstos son esencialmente metafísicos.

El «concepto metafísico» es un «concepto originario» en tanto que «concepto de una esencia», porque “hay una esencia [*Wesen*] de cada concepto [*Begriff*] como un concepto para cada esencia”³⁷. El contenido de estos conceptos no son fenómenos, sino Ideas lingüísticas (nombres), en las cuales se da *inmediatamente* la unidad, la totalidad, la plenitud, la pureza, la perfección y la eternidad del conocimiento en medio [*Medium*] de la nihilidad histórica del mundo. De esta forma puede darse un conocimiento metafísico, lingüístico e

³² W. Benjamin, [*fr. 4*], *op. cit.*, p. 19.

³³ Esta identificación entre Idea y nombre es algo que Benjamin mantendrá, al menos, hasta su trabajo sobre el *Trauerspiel*, en donde dirá que “la idea es algo de naturaleza lingüística: se trata de ese aspecto de la esencia de la palabra en que ésta es símbolo” (W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, p. 19). En estos primeros escritos puede observarse la gestación del concepto benjaminiano de Idea.

³⁴ W. Benjamin, [*fr. 4*], *op. cit.*, p. 19.

³⁵ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 60. [Modifiqué la traducción].

³⁶ W. Benjamin, “Sobre la conclusión pérdida de los apuntes del simbolismo del conocimiento [*fr. 20*], *op. cit.*, p. 49.

³⁷ W. Benjamin, “Eidos y concepto [*fr. 15*]”, *op. cit.*, p. 38.

histórico, cuya propia e inmanente autonomía neutraliza la relación dualista de sujeto-objeto.³⁸

Hacia el final del programa de la filosofía venidera, Benjamin afirmó que ésta tiene la tarea de “crear, sobre la base del sistema kantiano, un concepto de conocimiento [*Erkenntnis*] al que corresponda el concepto de experiencia [*Erfahrung*] de la que el conocimiento sea la doctrina [*Lehre*]”³⁹. También, en una carta sostuvo que “en la filosofía de la historia deberá ponerse de relieve del modo más claro el parentesco específico de una filosofía con la verdadera doctrina. Pues aquí debe aparecer el tema del devenir histórico del conocimiento, que la doctrina conduce a una solución”⁴⁰. Además, en el trabajo sobre el lenguaje manifestó la idea de una doctrina de las señas [*Lehre von den Zeichen*], pues “sin ella, toda la filosofía del lenguaje es fragmentaria porque la relación entre lenguaje [*Sprache*] y seña [*Zeichen*] es originaria y fundamental [*ursprünglich und fundamental*]”⁴¹.

Cada una de estas alusiones, en conjunto, forman parte de la primera *respuesta tentativa* a las tareas que el propio Benjamin se propuso. La tarea metafísica del conocimiento tiene que recuperar el concepto religioso de doctrina⁴², en el cual late la posibilidad de un

³⁸ Cf. F. Abadi, *op. cit.*, p. 75: “La tabla de categorías debe ser revisada por completo, y puesta en relación con una reflexión sobre su carácter lingüístico”. Como quedó asentado en el Capítulo 1, Benjamin sostiene que una de las tareas de la filosofía venidera está en transformar las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, las categorías, a partir del lenguaje, pues sólo “en el lenguaje la oposición sujeto-objeto quedaría superada” (B. Witte, *op. cit.* p. 47). En el nombre queda difuminada toda subjetividad u objetividad.

³⁹ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁰ W. Benjamin, *Briefe I*, pp. 151-152, cit. en: F. Abadi, *op. cit.*, p. 55.

⁴¹ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 74. [Modifiqué la traducción].

⁴² Cf. G. Scholem, *op. cit.*, p. 67: “A lo largo de aquellos años, entre 1915 y, cuando menos, 1927, la esfera religiosa adquirió para Benjamin una importancia central, totalmente al margen de una cierta duda de fondo; en su núcleo se hallaba el concepto de «doctrina», que para él incluía, en efecto, el dominio de la filosofía, pero trascendiéndolo enteramente”. Benjamin declara que “se tiene que tratar de la pregunta no por la relación que existiría entre filosofía y religión, sino por la existente entre filosofía y doctrina de la religión; o, dicho con palabras diferentes: lo que se plantea es la pregunta por la relación del conocimiento en cuanto tal con el conocimiento de la religión” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 174 [Modifiqué la traducción].). La doctrina es un conocimiento religioso en el sentido etimológico del término: una *religación* con Dios. Así, el conocimiento (doctrina) tiene la tarea de restaurar la unidad pura y absoluta que le corresponde originariamente.

retorno a la pureza del conocimiento y, con éste, a la unidad de la realidad, a través de la multiplicidad y el devenir que implican. Pero esto debe hacerse a partir de la unidad sistemática de Kant, así como también desde una filosofía del lenguaje y la historia en clave metafísico-mesiánica.

Para Benjamin, “el sentido simbólico [*symbolische Seite*] del lenguaje tiene que ver con su relación con la seña”⁴³. La relación originaria entre lenguaje y seña recobra el carácter simbólico del nombre, lo cual es interpretado desde la posición metafísica bíblica, pues “la Biblia es en este sentido irremplazable, porque sus exposiciones se ajustan en principio al lenguaje asumido como realidad [*Wirklichkeit*] inexplicable y mística [*unerklärliche und mystische*], sólo analizable en su posterior despliegue [*Entfaltung*]”⁴⁴. El nombre es simbólico en el mismo sentido que el texto bíblico: se asume radicalmente como *revelación*, en donde la unidad total del lenguaje divino yace *velada* al lenguaje humano y, sin embargo, pueden darse *indicios* de ésta en el acto de nombrar. En el conocimiento del nombre se da una *corriente ininterrumpida* [*ununterbrochener Strom*] *lingüístico-espiritual*, porque “cada lenguaje relativamente más elevado es una traducción del inferior, hasta que la palabra de Dios se despliega en la última claridad, la unidad [*Einheit*] de este movimiento lingüístico [*Sprach-bewegung*]”⁴⁵. El nombre otorgado a las cosas *señala* la *comunidad* diferenciada de la realidad e, indirectamente, la unidad total de Dios en las cosas.⁴⁶

Ahora bien, “la teoría del conocimiento da la oculta respuesta [*versteckte Antwort*] a la pregunta oculta [*versteckte Frage*] por el devenir del conocimiento”⁴⁷, de ahí el papel

⁴³ W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 74. [Modifiqué la traducción].

⁴⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁶ Cf. G. Scholem, *op. cit.*, p. 68: “Pero incluso en las mencionadas noticias aparece Dios como el centro inaccesible de una teoría simbólica que se alejaría de todo ente objetivo, pero igualmente de todo lo simbólico”.

⁴⁷ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 171. [Modifiqué la traducción].

fundamental de la filosofía de la historia. El concepto metafísico de historia benjaminiano no sólo restituye la estructura mesiánica, revolucionaria y utópica de lo histórico, sino que da las condiciones de posibilidad de “una filosofía verdaderamente consciente de la eternidad [Ewigkeit] y del tiempo [Zeit]”⁴⁸ (tiempo histórico divinamente consumado). Junto con esto, la acepción religiosa del concepto de doctrina le permitía equipararla con la idea de tradición inherente a la «Toráh» hebrea⁴⁹, la cual establece, en este contexto, que es imposible un nuevo (futuro) conocimiento del mundo en el presente sin la incorporación de la tradición histórica (pasada) que conlleva. Por lo tanto, dirá Benjamin, “el único camino para hablar del lugar histórico [historischen Stelle] [...] es el sistema [System]”⁵⁰, siempre y cuando éste sea entendido como doctrina metafísica del conocimiento.⁵¹

Benjamin afirma que “cuanto más imprevisible y atrevido se anuncia el despliegue [Entfaltung] de la filosofía venidera, tanto más hondamente habrá ella de luchar por la certeza [Gewissheit]. Cuyo criterio es sin duda la sistemática unidad [systematische Einheit]”⁵². Así,

⁴⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁹ Cf. G. Scholem, *op. cit.*, p. 67: “En sus escritos tempranos retorna una y otra vez a este concepto [Doctrina], que entendía en el sentido de la originaria acepción de la «Toráh» hebrea, como «enseñanza», no solamente acerca del verdadero estado del hombre y su camino en el mundo, sino sobre el conjunto transcausal de todas las cosas y su religación con Dios. Esto tenía mucho que ver con su concepto de tradición, concepto que adquiriría una tonalidad mística progresivamente acentuada”. En alemán, el concepto “*Lehre*” significa tanto doctrina como enseñanza, por ello, en su época de estudiante, traía a colación la acepción “educativa” del término y llegó a afirmar: “La tradición es el medio en que el que aprende se convierte *continuamente* [kontinuierlich] en el que enseña y eso en toda la amplitud de la educación. En la tradición todos son educadores y educandos [Erziehende und zu Erziehende] y todo es educación. Estos vínculos, simbolizados y resumidos, se transforman en el desarrollo de la enseñanza [Lehre]. Quien no ha aprendido, no puede educar. Pues no percibe en qué posición está solo, dónde él comprende la tradición a su manera y enseñando la hace comunicable. Sólo quien ha comprendido su conocimiento como transmitido este último se vuelve transmisible, él deviene libre de un modo inaudito. Aquí me represento el origen metafísico del ingenio talmúdico” (W. Benjamin, *Briefe* 1, pp. 145-146, cit. en: F. Abadi, *op. cit.*, p. 56). En la idea de tradición está contenida la continuidad histórica, sin la cual el concepto de doctrina no podría cumplir con sus aspiraciones metafísicas de una comunicabilidad de la realidad total a través del conocimiento.

⁵⁰ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 78.

⁵¹ Cf. B. Witte, *op. cit.*, p. 46: “Por doctrina hay que entender precisamente en este pasaje la presentación de la verdad absoluta en un sistema filosófico cuyo esbozo Benjamin propuso inmediatamente en su texto ‘Sobre el programa de la filosofía futura’”; B. Tackels, *op. cit.*, p. 87: “Esta operación le debe permitir llegar a la «doctrina», es decir, a la presentación de la verdad absoluta dentro del mismo sistema”.

⁵² W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 162.

con el concepto de doctrina, la tarea originaria y verdadera del conocimiento es actualizada. Por eso “toda la filosofía —y dentro de ella las distintas ciencias filosóficas— se nos revelan en tanto que doctrina”⁵³. La filosofía es doctrina, porque en ella “lo dogmático se refiere simplemente a la transición [*Übergang*] de la crítica a la doctrina”⁵⁴. La filosofía es metafísica trascendental y, por consiguiente, doctrina del conocimiento⁵⁵, pues remite a un sistema de conocimiento puro y absoluto de la realidad, que incluye un *despliegue* tanto histórico como lingüístico. Pero, igualmente, “en la parte metafísica o dogmática de la filosofía, a la que pasa la parte epistemológica que consideramos superior (a saber, la parte crítica), está incluida ya virtualmente la «experiencia» misma como tal”⁵⁶. La doctrina filosófica es una metafísica de la experiencia, el lenguaje y la historia, puesto que se configura como un sistema a partir de Ideas, particularmente, a través de la «Idea de experiencia», la «Idea de lenguaje» y la «Idea de historia», tal y como se mostró en cada capítulo del trabajo.⁵⁷

⁵³ W. Benjamin, “Sobre la percepción [*fr.* 19]”, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁴ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía verdadera”, *op. cit.*, p. 173.

⁵⁵ En la filosofía kantiana ya existía, de alguna manera, la conexión entre crítica, dogmática y doctrina: “la crítica es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa que, como ciencia, tiene que desarrollarse necesariamente de forma dogmática y, de acuerdo con el más estricto requisito, sistemática” (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, BXXXVI); y “nos ocupamos ahora de esta investigación, que no podemos llamar propiamente doctrina, sino sólo crítica trascendental, ya que no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento *a priori*” (*Ibid.*, A12/B26). Por esa razón Benjamin insiste en partir del sistema kantiano para conformar una doctrina del conocimiento. Sin embargo, a diferencia de Kant, no sólo incluye al lenguaje y la historia dentro de su sistema, sino que para Benjamin “la parte dogmática no es una ciencia particular” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía verdadera”, *op. cit.*, p. 173), puesto que se debe “afirmar la supremacía sistemática de la filosofía sobre todas las ciencias” (*Ibid.*, p. 172): la metafísica *no* es una ciencia más entre otras, lo cual es una idea que aún persiste en Kant, al poner a las ciencias físico-matemáticas como modelo de cualquier otro conocimiento.

⁵⁶ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía verdadera”, *op. cit.*, p. 173.

⁵⁷ Desde otra perspectiva, la doctrina benjaminiana es una metafísica del conocimiento, pues se enfoca en el conocimiento en cuanto tal, es decir, en un conocimiento *del* conocimiento. De ahí la necesidad de fundar esto en el lenguaje de los nombres, que es el lenguaje del lenguaje (metafísica del lenguaje). Así, la metafísica de la historia no es “otra cosa, en efecto, que el mito del origen, la historia de la historia que guarda en su memoria” (I. Wohlfarth, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, *op. cit.*, p. 164); y, de forma análoga, lo que busca la metafísica de la experiencia no es la experiencia de “algo”, sino la experiencia en sí misma, o bien, la experiencia de la experiencia en todas sus posibilidades.

Por tal motivo, dice Benjamin, la transición de la crítica a la dogmática, en la doctrina, es el paso de “conceptos fundamentales generales a conceptos fundamentales particulares”⁵⁸, pues para la teoría del conocimiento, los conceptos de Ideas, en tanto nombres, son conceptos originarios. Entre ellos, la Idea de conocimiento, es decir, el concepto originario del conocimiento tiene un papel principal en la constitución de la doctrina, ya que “el concepto originario-primordial [*Stamm-oder Ur-begriff*] epistemológico tiene dos funciones. Por una parte, él es el que, por medio de su especificación, de acuerdo con la fundamentación [*Begründung*] lógica general del conocimiento, llega a los conceptos de las clases especiales de conocimiento y las clases especiales de experiencia”⁵⁹. Gracias a la función epistemológica del concepto originario de conocimiento, es posible establecer un sistema filosófico en el cual están contenidas todas las formas posibles de conocimiento y experiencia.

La labor de la crítica, todavía en sentido kantiano, consiste en *discernir*, a partir de conceptos, las múltiples manifestaciones del conocimiento y la experiencia. Esto incluye desde la experiencia vulgar hasta la metafísica; desde el conocimiento científico particular hasta el puro y absoluto. De este modo, Benjamin puede configurar la doctrina de los órdenes espirituales que apuntó como una tarea de la filosofía, porque “no es la ciencia sino ya el lenguaje el que *da* los conceptos que [se] tienen que investigar”⁶⁰. El orden espiritual de las cosas depende de su entidad lingüística, por ende, el fundamento metafísico del sistema del conocimiento es la comunidad diferenciada, lingüístico-espiritual, de la realidad en cuanto tal. La conjunción entre sistema y comunidad es lo que Benjamin denomina *sistema*

⁵⁸ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 173.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁰ Walter Benjamin, “Sobre el método trascendental [fr. 31]”, *Obras VI*, p. 67. [Los corchetes son míos].

*simbólico*⁶¹, en el cual cada modo de conocimiento o experiencia particular *indica* virtualmente su pertenencia necesaria a la unidad sistemática, del mismo modo que la comunidad diferenciada es *señalada* cuando la naturaleza es nombrada.

Así, todo conocimiento y experiencia “se especifica en tipos de lenguaje, y uno de ellos es la percepción [*Wahrnehmung*]; las doctrinas de la percepción [*Lehren über die Wahrnehmung*], como de todos los fenómenos inmediatos [*unmittelbaren Erscheinungen*] de la experiencia absoluta [*absoluten Erfahrung*], forman parte, cuando se tome en sentido amplio, del total de las ciencias filosóficas”⁶². Por lo tanto, sobre la tripartición que Benjamin destaca en el ensayo sobre el lenguaje (entre Dios, ser humano y naturaleza) se pueden *reunir* y *distinguir* dentro del sistema “las clases de experiencia científica”⁶³, pero no sólo “la experiencia mecánica, sino también la experiencia religiosa”⁶⁴ o la percepción.⁶⁵ La función

⁶¹ El concepto de sistema simbólico surge de una lectura lingüística de la filosofía trascendental, pues, según Benjamin, el propio Kant dio las condiciones para esto: “esta intención de impregnación simbólica [*symbolische Schwängerung*] que preña en todos los conocimientos fundamenta la mística kantiana. Su terminología misma es mística, determinada absolutamente por el esfuerzo de dar desde el origen [*Ursprung*] a los conceptos [*Begriffen*] en ella incluidos esa carga simbólica [*symbolische Ladung*], esa exaltante —exaltante al tiempo que modesta— del auténtico conocimiento [*echten Erkenntnis*] [...] Toda acribia ahí no es otra cosa que el orgullo que siente ante el misterio de lo que es ese parto suyo, que la crítica no va a ser capaz ni de borrar ni de comprender. Tal el esoterismo que hay en Kant” (W. Benjamin, “Sobre la conclusión pérdida de los apuntes del simbolismo del conocimiento [fr. 20], *op. cit.*, p. 50). La idea benjaminiana de sistema es simbólica, no sólo en el sentido de que da *indicios* de algo oculto jamás desvelado (místico), sino también por reconocer que la unidad sistemática del conocimiento no requiere de su construcción efectiva para ser real, sino que su *posibilidad*, en tanto tarea, la hace *brillar* en cualquier manifestación particular de la experiencia, el lenguaje o la historia. Es un sistema simbólico siempre *abierto* a toda forma de conocimiento posible y verdadera.

⁶² W. Benjamin, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *op. cit.*, p. 48.

⁶³ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 171.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁵ El conocimiento metafísico es el fundamento para distinguir las formas de experiencia. Para Benjamin, la realidad se diferencia en tres niveles ontológicos, los cuales determinan las posibles formas de experiencia. Esto no quiere decir que “quiere remplazar la experiencia matemática y científica por la experiencia religiosa que tiene su origen en el lenguaje” (B. Witte, *op. cit.*, p. 47). Si bien la filosofía benjaminiana admite que se “debe crear sin duda un concepto correspondiente de experiencia que incluirá ámbitos que Kant no consiguió integrar en el sistema, siendo el supremo de estos ámbitos el que respecta a la religión” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 172), la religión sólo es *un* ámbito más del sistema, de la metafísica trascendental. El lenguaje de la naturaleza es la condición de posibilidad de una experiencia empírica, de la misma manera que los nombres permiten la experiencia absoluta. No obstante, la experiencia religiosa es *un* modo posible de experiencia metafísica, como lo es también, por ejemplo, la percepción, pues “la percepción se refiere a símbolos” (Walter Benjamin, “Percepción es lectura [fr. 16]”, *Obras VI*, p. 41). En consecuencia, no hay una forma de experiencia metafísica que sea del mismo nivel que el lenguaje divino, sino, en todo caso,

epistemológica del concepto originario de conocimiento distingue entre la consciencia trascendental pura (conocimiento de experiencia) y la consciencia empírica (experiencia):

La experiencia, entendida en relación con el ser humano corporal-espiritual y su consciencia, y no sistemática especificación del conocimiento, es en todas sus clases mero objeto [*Gegenstand*] de este particular conocimiento real [*wirklichen Erkenntnis*], en concreto de su rama psicológica, el cual articula sistemáticamente la consciencia empírica en las distintas clases de la demencia [*Wahnsinns*].⁶⁶

La experiencia natural que trae consigo la consciencia empírica es *un* componente particular del sistema de la doctrina del conocimiento, de la parte *psicológica*.⁶⁷ El sistema filosófico benjaminiano, en tanto sistema, contempla todo orden existente en la realidad, como la mecánica, la geometría, la lingüística, pero también la estética y el arte, o bien, la moral, el derecho y la historia, de las cuales deberán ocuparse las ciencias filosóficas.⁶⁸

un modo religioso de experiencia, a partir del conocimiento metafísico, que sólo logra *rozar* con la palabra de Dios; no es que “haga posible a Dios, pero sí desde luego que el conocimiento hace posible lo que son su experiencia y su doctrina” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 168).

⁶⁶ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 166.

⁶⁷ Sobre la idea de una investigación epistemológica de las distintas formas de experiencia, Benjamin afirma que “a las clases de consciencia empírica les corresponden otras tantas clases de la experiencia como tal, que por cuanto hace a la verdad [*Wahrheit*] tiene, respecto a la consciencia empírica, simplemente el valor de fantasía [*Phantasie*] o el valor de la alucinación [*Halluzination*]” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 167). Esto no sólo quiere decir que, como se apuntó, Benjamin nunca nulificó la existencia de la experiencia vulgar o científica, ni las ciencias mismas, sino que sólo quería poner en evidencia su centralización y la ceguera que esto representaba frente a las diversas manifestaciones posibles de la experiencia. Por ello, “la consciencia empírica conocedora, es pues una clase de la consciencia demente” (*Ibid.*, p. 166), como también lo son la fantasía o la alucinación. La idea de una subjetividad u objetividad es exclusiva de la parte psicológica del sistema filosófico, no del sistema del conocimiento mismo. Sería interesante revisar otros escritos de Benjamin bajo este hilo conductor, por ejemplo, *Aforismos sobre el tema fantasía y color* o *El arco iris. Diálogo sobre la fantasía* (Cf. W. Benjamin, *Materiales para un autorretrato*, pp. 41-42, 45-53), los cuales fueron redactados en la misma época que *Sobre el programa de la filosofía venidera* y *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*. Inclusive, esta intuición acerca de la experiencia podría ser llevada a textos más lejanos de su obra, particularmente en relación con los sueños o las drogas, pues como indica Scholem, “ya en Suiza, en el transcurso de una discusión sobre *Les paradis artificiels* —un libro que más tarde pude ver en su mesa de trabajo— me habló de la ampliación de la experiencia humana a través de las alucinaciones, cuyo contenido, en cualquier caso, no podía ser aprehendido mediante el término «ilusión»” (G. Scholem, *op. cit.*, p. 71).

⁶⁸ Benjamin afirmó en su programa de la filosofía venidera que “la lógica trascendental plantea uno de los mayores problemas del sistema, la pregunta por su tercera parte”, es decir, “la conexión del arte con esta tercera parte del sistema, así como de la ética respecto de la segunda parte” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 171). Sin embargo, también declara que “la pregunta por la relación de los momentos crítico y dogmático en los ámbitos de la ética y la estética [...] aquí vamos a dejar[la] de lado postulando una solución por analogía sistemática” (*Ibid.*, 174 [Los corchetes son míos]). En otras palabras, es posible tratar, de forma análoga, la dimensión estética y ética en un sistema unitario del conocimiento. De hecho, en cada apartado del trabajo salió a relucir, sobre todo, la “parte práctica” del asunto, pues es inseparable del problema del conocimiento. Así, queda pendiente revisar en otro trabajo de qué manera se integran a la

Si la función epistemológica del concepto originario de conocimiento consiste en *diferenciar*, la labor metafísica de éste reside en *unificar* en un sistema único. En ese sentido, “que un conocimiento sea metafísico significará *stricto sensu* que mediante el concepto primordial de conocimiento [*Stamm-begriff der Erkenntnis*] se refiere a la totalidad concreta de la experiencia [*konkreten Totalität der Erfahrung*]”⁶⁹. Es decir, la Idea del conocimiento es la condición de posibilidad de una experiencia metafísica. No obstante, “el concepto primordial y originario del conocimiento [*Stamm und Urbegriff der Erkenntnis*] no se abre paso en tal contexto hasta una totalidad concreta de la experiencia”⁷⁰, puesto que hay “una diferencia de comportamiento en lo que atañe a dicha experiencia, que en la experiencia es experimentada [*erfahren*], mas deducida [*deduziert*] en el conocimiento”⁷¹. Por ello advierte Benjamin que “tal experiencia, por sí misma, por más paradójico que suene, no se da en absoluto en lo que es el conocimiento de experiencia, justamente porque éste es conocimiento de experiencia, y por tanto un contexto de conocimiento en cuanto tal”⁷².

En consecuencia, la experiencia metafísica es deducida y fundamentada por el conocimiento puro, en tanto doctrina, pero siempre es experimentada *en* la experiencia misma. En este sentido, dice Benjamin que “hay en todo caso una unidad de experiencia [*Einheit der Erfahrung*] que no puede entenderse como suma [*Summa*] de experiencias, a la cual se refiere, de modo *inmediato* [*unmittelbar*], el concepto de conocimiento como doctrina

doctrina no sólo la moral o la política, sino también el arte. Sobre ello puede arrojar luz, de nueva cuenta, la tesis benjaminiana de que “el lenguaje significa un principio dedicado a la comunicación de contenidos espirituales relativos a los objetos respectivamente tratados: la técnica, el arte, la justicia o la religión” (W. Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *op. cit.*, p. 59); o bien, sentencia de que “disponiendo de un nuevo concepto de lo que es el conocimiento debe cambiar decisivamente no sólo el concepto de experiencia, sino también el de la libertad” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 169); libertad que no se puede desvincular de la filosofía de la historia desde Kant.

⁶⁹ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 175.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 174. [Modifiqué la traducción].

⁷¹ W. Benjamin, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *op. cit.*, p. 48.

⁷² *Ibid.*, p. 46.

[*Lehre*] en su continuo desplegarse [*Entfaltung*]⁷³. La finalidad de la metafísica de la experiencia benjaminiana es ofrecer las condiciones de posibilidad de una experiencia absoluta, la cual se da *en* la experiencia vulgar. De ahí que no sólo ésta deba incluirse en el sistema, sino que “la experiencia es el símbolo [*Symbol*] propio de ese contexto de conocimiento, y se encuentra por tanto situada en un orden distinto de este mismo”⁷⁴. No hay experiencia empírica que no *apunte* de alguna manera a su forma metafísica, que sólo es posible por el conocimiento.

La filosofía debe asumirse como una metafísica de la experiencia, es decir, entender a la experiencia desde la Idea de experiencia. No obstante, Benjamin precisa:

Desde el punto de vista *puramente* metafísico el concepto primordial de experiencia [*Stammbegriff der Erfahrung*] pasa pues a su totalidad de manera completamente diferente que en sus diversas especificaciones, es decir, que en las ciencias: lo hace sin duda de modo inmediato [*unmittelbar*], si bien aun queda por determinar el sentido de esta inmediabilidad [*Unmittelbarkeit*] frente a aquella otra mediabilidad [*Mittelbarkeit*].⁷⁵

El concepto originario-primordial de la experiencia, a diferencia del conocimiento, es al mismo tiempo la totalidad concreta de la experiencia posible. La experiencia empírica pasa *inmediata e instantáneamente* a su propia consumación como experiencia absoluta, porque en lo originario de su concepción yace implícitamente el aspecto lingüístico e histórico de la experiencia metafísica. De esta manera, Benjamin afirma que “la experiencia absoluta [*absolute Erfahrung*] es lenguaje [*Sprache*] en la intuición [*Anschauung*] de la filosofía; y lenguaje entendido, sin embargo, como concepto sistemático-simbólico [*symbolisch-systematischer Begriff*]⁷⁶. La experiencia metafísica *es* lingüística, pues sólo en el lenguaje puro es posible *percibir*, total e inmediatamente, las cosas como son al *darles* un nombre.⁷⁷

⁷³ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 174.

⁷⁴ W. Benjamin, “Sobre la percepción [*fr. 19*]”, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁵ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 174. [Modifiqué la traducción].

⁷⁶ W. Benjamin, “Sobre la percepción [*fr. 19*]”, *op. cit.*, p. 48. [Modifiqué la traducción].

⁷⁷ Cf. M. Santoveña Rodríguez, “El disenso lingüístico...”, *op. cit.*, p. 260: “Benjamin apunta claramente que, en el paso del lenguaje creador al lenguaje conocedor, la palabra se hace espontánea y receptiva. He aquí el

La experiencia absoluta es lenguaje y el lenguaje es un concepto sistemático-simbólico, ya que, sólo a partir del nombre, la experiencia puede *experimentar* y *señalar* un sistema de la multiplicidad del conocimiento y, en ésta, una comunidad diferenciada de la realidad.⁷⁸

No hay experiencia que no sea, a la vez, una forma lingüística, la cual es imposible sin la historicidad. En el conocimiento, no sólo la experiencia se correlaciona con el lenguaje, sino también con la historia. La unidad sistemática de la doctrina no puede darse sin la continuidad histórica del conocimiento mismo.⁷⁹ Sin embargo, en la estructura mesiánica de la historia, la continuidad es discontinua, en tanto que se dirige a una *detención* del tiempo cronológico. Dicha «continuidad discontinua» es factible por las Ideas (nombres), cuya unidad eterna *irrumpe* en el transcurso lineal histórico. En este contexto, la experiencia metafísica es histórica, porque el *significado* [*Bedeutung*] de cualquier acontecimiento

vínculo indisoluble entre lenguaje y experiencia: en el lenguaje radican el espacio y el tiempo, es el lenguaje el que se ve afectado por el habla de las cosas y el que les abre un lugar y las augura en el nombre”. La experiencia metafísica es pasiva, al *escuchar* el silencio de las cosas mismas, pero activa al *dotarlas* de un nombre.

⁷⁸ Cf. B. Witte, *op. cit.*, p. 89: “Kant dejó fuera de consideración una idea que sin embargo era muy simple: que ningún conocimiento puede ser formulado sin pasar por el lenguaje. La verdad del conocimiento es necesariamente experiencia lingüística”.

⁷⁹ Con la caída adánico-babélica emerge el abismo de la historia, la cual no puede desprenderse nunca del lenguaje, ni viceversa. Pero ello también implica que “la unidad de la historia coincide con la unidad del lenguaje” (M. Bröcker, “Lenguaje”, en M. Opitz y E. Wizisla (ed.), *op. cit.*, p. 725). De ahí que se pueda afirmar que “Benjamin aplica al lenguaje el método de la filosofía de la historia que describió en ‘La vida de los estudiantes’. También aquí se trata para él de liberar, mediante el conocimiento, el estado utópico y perfecto del lenguaje corrompido en el actual” (B. Witte, *op. cit.*, p. 41). No obstante, una experiencia lingüística e histórica como la mencionada puede rastrearse en Kant, pues éste llega a decir: “Hay, por lo tanto, que buscar un hecho que nos refiera de manera indeterminada, por respecto al tiempo, a la existencia de una tal causa y también al acto de su causalidad en el género humano, y que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible, conclusión que podríamos extender luego a la historia del tiempo pasado (que fue siempre progresiva) pero de modo que aquel hecho tuviera que considerarse no como causa de ese progreso, sino únicamente como apuntando hacia él, como *señal histórica* (*signum rememorativom, demonstrativum, prognosticum*)” (I. Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, *op. cit.*, p. 104). A diferencia de Kant, que la experiencia le muestra un *hecho histórico* como *signo* del progreso, para Benjamin, la experiencia lingüístico-histórica aparece como *rememoración* y *retorno* del pasado originario, pues “sólo la palabra puede guardar la huella inmemorial de un sentido pasado que nunca en el pasado pudo darse como tal. [...] El lenguaje, aunque en decadencia, y gracias a esta misma decadencia, salva el verdadero pasado y hace posible la *redención* del mundo” (B. Tackels, *op. cit.*, p. 81).

histórico se experimenta “en tanto metáfora [*Gleichnis*], en tanto que reflejo [*Abbild*] de un estado supremo, metafísico. Sólo así es posible [*möglich*] y comprensible [*verständlich*]”⁸⁰.

La experiencia metafísica es histórica y, por ende, utópica y revolucionaria, pues en ella se *ilumina* una imagen originaria y venidera del mundo, de tal suerte que la tarea histórica de la filosofía radica en que *puede* y *debe* “hacer que sea visible [*sichtbar*], hacerlo dominante [*herrschend*] en el presente”⁸¹. Esto es posible en la doctrina del conocimiento, por eso Benjamin afirma que “sólo por medio del conocimiento podemos liberar a lo futuro de su forma desfigurada [*verbildeten Form*] en el presente. A esto sirve la crítica tan sólo”⁸², siempre y cuando la crítica se conciba, al mismo tiempo, como metafísica. En la experiencia histórica se “muestra la crisis que, radicando en la esencia de las cosas [*Wesen der Dinge*], conduce a la decisión [*Entscheidung*]”⁸³ de asumir, o no, la tarea del conocimiento.

En conclusión, desde la perspectiva benjaminiana, los problemas de la filosofía kantiana radican en su involucramiento y legitimación de la crisis metafísica que implica la caída. Frente a ella, opone la tarea central del conocimiento, la cual implica una renovación y recuperación de los conceptos metafísicos de experiencia, lenguaje e historia. De la constelación de estos conceptos surge su idea de doctrina del conocimiento, con la cual quiere responder a las tareas y crisis filosóficas que implican. Ésta se configura como una metafísica trascendental (crítica) y especulativa (dogmática), es decir, un sistema del conocimiento, que a través del lenguaje puede restaurar la comunidad lingüístico-espiritual, en donde, históricamente, *destella* el horizonte de la utopía y la redención. Para Benjamin, “la filosofía es experiencia absoluta deducida en [*im*] el contexto sistemáticamente simbólico

⁸⁰ W. Benjamin, “La vida de los estudiantes”, *op. cit.*, p. 77

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Ibid.*, p. 78.

⁸³ *Ibid.*, pp. 77-78.

[*systematisch symbolischen Zusammenhang*], en tanto que lenguaje”⁸⁴, si y sólo si se recuerda que a la base de esta enunciación está la tarea metafísica, infinita e histórica, de un conocimiento traductor de la realidad.

La experiencia de la crisis metafísica presente es una intuición histórico-filosófica y “el objeto de la intuición es la necesidad de que un contenido que se presente como puro llegue a hacerse perceptible. La aprehensión de esta necesidad es la intuición”⁸⁵. La filosofía puede *experimentar* la necesidad y la posibilidad histórica de la tarea redentora del conocimiento que le *fue, es y será* dada. El lenguaje y la historia se reúnen, mesiánicamente, en la experiencia metafísica, pero ésta es sólo posible por el conocimiento. El concepto de conocimiento del joven Benjamin es metafísico, en cuanto busca penetrar en la *esencia* del conocimiento: “ser en el ser del conocimiento quiere decir conocer [*Im Sein der Erkenntnis sein heisst Erkennen*]”⁸⁶. Conocer es *adentrarse* en las olas del mar de la doctrina y saltar momentáneamente a la cresta del conocimiento puro, hasta desaparecer en el devenir de su espuma. Sólo en ese oleaje histórico, la filosofía recobra, por un instante, una experiencia que le da justicia al ser de las cosas y vuelve a tener derecho de intentar nombrarlas.⁸⁷

⁸⁴ W. Benjamin, “Sobre la percepción [*fr. 19*]”, *op. cit.*, p. 48. [Modifiqué la traducción].

⁸⁵ G. Scholem, *op. cit.*, p. 94.

⁸⁶ W. Benjamin, “Sobre la percepción [*fr. 19*]”, *op. cit.*, p. 48.

⁸⁷ Benjamin no sólo habla de Idea o esencia, sino también de existencia en esta época de su obra, y dice que “la fuente de la existencia [*Dasein*] se encuentra en la totalidad de la experiencia, siendo en la doctrina donde la filosofía llega a algo absoluto [*Absolutes*], en tanto que existencia, y por tanto a esa continuidad en la esencia [*Wesen*] de la experiencia” (W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *op. cit.*, p. 174). El concepto de existencia de Benjamin no es lo opuesto a esencia. Más bien, es la *concreción* de la esencia de la experiencia, por ello la equipara con la totalidad de la experiencia. Podría decirse que ser en el ser del conocimiento no sólo es conocer, sino también la condición de posibilidad de una experiencia como existencia absoluta. Aunque “la filosofía pregunta por el conocimiento, y la pregunta por el conocimiento de su existencia es tan sólo modificación (aunque sobresaliente, claro está) de la pregunta por el conocimiento” (*Idem*). No hay forma de acceso a la existencia que no sea a través del conocimiento. Benjamin precisa, como en la tarea infinita, que “la filosofía nunca puede llegar con sus preguntas [*Frage-stellungen*] hasta la unidad existencial [*Dasein-einheit*], sino sólo a esas nuevas unidades de ley [*Einheiten von Gesetzlichkeiten*] cuya integral es la «existencia»” (*Idem*). La existencia se fundamenta en el conocimiento puro, pero se da históricamente *en* la experiencia y se nombra *en* el lenguaje.

Bibliografía

Abadi Florencia, *Conocimiento y redención en la obra de Walter Benjamin*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2014.

Aristóteles, *Metafísica*. Trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2011.

Benjamin Walter, “A Ludwig Strauss”, *Materiales para un autorretrato*. Trad. Marcelo G. Burello, FCE, Buenos Aires, 2017.

_____, “Aforismos sobre el tema fantasía y color”, *Materiales para un autorretrato*. Trad. Marcelo G. Burello, FCE, Buenos Aires, 2017.

_____, “Ambigüedad del concepto de «tarea infinita» en la escuela kantiana [fr. 32]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, *Calle de sentido único*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2015.

_____, “Diálogo sobre la religiosidad del presente”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, “Dos poemas de Friedrich Hölderlin”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, “Drama y tragedia”, *Metafísica de la juventud*. Trad. Luis Martínez de Velasco, Paidós/I.C.E./UAB, Barcelona, 1993.

_____, “Eidos y concepto [fr. 15]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, “El arco iris. Diálogo sobre la fantasía”, *Materiales para un autorretrato*. Trad. Marcelo G. Burello, FCE, Buenos Aires, 2017.

_____, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Trad. J. F. Yvras y Vicente Jarque, Península, Barcelona, 2000.

_____, “El idiota de Dostoievski”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, “El juicio de designación [fr. 1]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990.

_____, “«Experiencia»”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, *Gesammelte Schriften*, Band. 2, Hg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

_____, *Gesammelte Schriften*, Band. 6, Hg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

_____, “Intento de solución de la paradoja russelliana [fr. 3]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, “La tarea del traductor”, *Obras IV/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2010.

_____, “La tarea infinita [fr. 30]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, “La vida de los estudiantes”, *Metafísica de la juventud*. Trad. Luis Martínez de Velasco, Paidós/I.C.E./UAB, Barcelona, 1993.

_____, “La vida de los estudiantes”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, “Pensamientos sobre el «festival» de Gerhart Hauptmann”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, “Percepción es lectura [fr. 16]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, “Romanticismo”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, “[Sin título/ fr. 4]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, “Sobre el método trascendental [fr. 31]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Trad. Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 2001.

_____, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Trad. Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 2001.

_____, “Sobre la conclusión perdida de los apuntes del simbolismo del conocimiento [fr. 20]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, *Sobre la percepción*. Trad. Omar V. Rosas, extraído de: https://www.academia.edu/2114982/Sobre_la_percepci%C3%B3n_Walter_Benjamin [7/04/2020].

_____, “Sobre la percepción [fr. 19]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, “Tesis sobre el problema de la identidad [fr. 14]”, *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

_____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría, Ítaca/UACM, México, 2008.

_____, “*Trauerspiel* y tragedia”, *Obras II/1*. Trad. Jorge Navarro Pérez, ABADA, Madrid, 2012.

_____, “Un intento de demostración de que la descripción científica de un proceso presupone su explicación” [fr. 22], *Obras VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, ABADA, Madrid, 2017.

Blanco García Vicente (ed.), *Diccionario ilustrado. Latino-Español y Español-Latino*, Aguilar, Madrid, 1962.

Cohen Esther (ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, UNAM/IIFL, México, 2016.

Echeverría Bolívar, “Benjamin: mesianismo y utopía”, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 2014.

Forster Ricardo, *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, FCE, Buenos Aires, 2014.

Grave Crescenciano, “La idea de la historia”, en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, UNAM/FFyL/Era, México, 2005.

Horkheimer Max y Adorno Theodor W., “El concepto de ilustración”, *Dialéctica de la ilustración*. Trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2009.

Kant Immanuel, “Comienzo presunto de la historia humana”, *Filosofía de la historia*. Trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 2012.

_____, *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2011.

_____, *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)*. Trad. Roberto Aramayo y Salvador Mas, Alianza, Madrid, 2012.

_____, “El fin de todas las cosas”, *Filosofía de la historia*. Trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 2012.

_____, *Hacia la paz perpetua*. Trad. Gustavo Leyva, FCE/UAM/UNAM, México, 2018.

_____, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la historia*. Trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 2012.

_____, *Prolegómenos para toda metafísica del futuro*. Trad. Julián Besteiro, Losada, Buenos Aires, 2006.

_____, “Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Trad. Agapito Maestre, José Romagosa, et. al., Cátedra, Madrid, 2005.

_____, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, *Filosofía de la historia*. Trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 2012.

Lucas Ana, *El trasfondo barroco de lo moderno. Estética y crisis de la Modernidad en la filosofía de Walter Benjamin*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1988.

Mendoza Solís Emiliano, “El lenguaje abismal. La mística del lenguaje en Walter Benjamin”, *Acta Poética* 34.1, Enero-Junio, 2013, pp. 155-176.

Mosès Stéphane, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Cátedra/Frónesis/Universitat de València, Madrid, 1997.

Nacar-Colunga (ed.), “Génesis”, *Sagrada Biblia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1944.

Opitz Michael y Wzislav Erdmut (ed.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Trad. María Belforte y Miguel Vedda, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2014.

Platón, “Fedón”, *Diálogos III*, Trad. Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2008.

_____, “República”, *Diálogos IV*, Trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2008.

Santoveña Rodríguez Marianela, “El disenso lingüístico. Una lectura política de ‘Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos’ de Walter Benjamin”, en Esther Cohen (ed.), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, UNAM/IIFL/Godot, Buenos Aires, 2015.

Scholem Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Trad. J. F. Yvras y Vicente Jarque, Península, Barcelona, 1987.

Tackels Bruno, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*. Trad. Josep Aguado e Inmaculada Miñana, Universitat de València, Valencia, 2012.

Witte Bernd, *Walter Benjamin. Una biografía*. Trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1990.

Wohlfarth Irving, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”, en Esther Cohen (ed.), *Cábala y deconstrucción*, UNAM/IIFL, México, 2009.

Diccionario de alemán en línea PONS:
<https://es.pons.com/traducci%C3%B3n/espa%C3%B1ol-alem%C3%A1n> [07/04/2020]