



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.

La concepción mesiánica del lenguaje y el conocimiento en el joven Walter Benjamin.

TESIS QUE PARA OPTAR
POR EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

PEDRO JAVIER PÉREZ RODRÍGUEZ

TUTOR (A):

DRA. JULIETA LIZAOLA MONTERRUBIO.
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO DEL 2024.



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.

*“Sí – como dice el griego en el Crátilo-
el nombre es el arquetipo de la cosa,
en las letras de rosa está la rosa
y todo el Nilo en la palabra Nilo.
Y, hecho de consonantes y vocales,
habrá un terrible nombre, que la esencia
cifre de Dios y que la Omnipotencia
guarde en sílabas cabales.
Adán y las estrellas lo supieron
en el jardín. La herrumbe del pecado
-dicen los cabalistas- lo ha borrado
y las generaciones lo perdieron.”
Jorge Luís Borges – El Golem.*

Agradecimientos

A mi madre y a mi padre creer en mí.

A la Dra. Julieta Lizaola, por la paciencia y comprensión en los momentos en los que parecería que no tenía un rumbo ni una meta clara en mi trabajo. Profesora: estoy en profunda deuda con usted.

Al Dr. Pedro Enrique García Ruíz, coordinador del Programa de Posgrado en Filosofía, por haber creído desde el principio en el proyecto de la presente investigación.

Al comité académico del Programa de Posgrado en Filosofía, quienes generosamente me otorgaron la prórroga para la finalización de mi tesis.

A mis amigos y compañeros de posgrado, quienes asistieron a los seminarios de avances de tesis y me compartieron sus valiosas observaciones y críticas constructivas.

Al CONAHCYT, por la beca que me otorgó como parte del apoyo económico que extiende a los estudiantes que cursan un posgrado a nivel nacional.

A Roberto Sánchez Santillán, mi hermano y compañero de luchas. Por esas charlas y diálogos que sostuvimos y donde el móvil era dar cuenta de cómo el pasado sigue presente en el eco de aquellas voces ausentes, a las cuales el ángel de la historia mira detrás de los escombros y las ruinas.

A Arturo Arroyo y a David Nahiel Zelocualtecatl Castillo Herkal-Beresha. Al primero por sus ánimos melancólicos, que fueron el impulso para no dejar ni abandonar un tema tan complejo como el pensamiento de Walter Benjamin; a David, por los conocimientos sobre la tradición judía. Mi más profunda admiración para ambos.

A Jorge Alberto Martínez Juárez, por el apoyo que me brindó en este último tramo. Mi más profundo agradecimiento por encarrilarme en el camino que deseaba recorrer para comprender a Benjamin.

A mi terapeuta Perla Xóchitl Pérez Sánchez, por ayudarme a encontrar el camino para reparar los fragmentos de un pasado – el mío- que exigían perdón y reparación en lo más hondo de mi memoria. Mi más profundo agradecimiento.

Dedico ésta tesis a la memoria de mi abuela Felipa Saldaña Rodríguez.

Índice

Introducción general.....1

Capítulo I: El contexto histórico e intelectual en la concepción de lenguaje del joven Benjamin

Introducción.....5

1.1 Contexto histórico y biográfico del joven Benjamin: la crítica al ambiente asimilacionista de la alta burguesía judía.....7

1.2 El trasfondo político de lo mesiánico en el pensamiento filosófico del joven Benjamin:el rechazo a la postura probélica después estallido de la Primera Guerra Mundial.....16

Capítulo II: La concepción del lenguaje en Benjamin

Introducción.....23

2.1 La concepción del lenguaje en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres” (1916).....25

2.2 La exigencia de redención y restauración del lenguaje puro en la traducción: “La tarea del traductor”.....40

Capítulo III: El carácter redentor del conocimiento y la experiencia

Introducción.....56

3.1 El lenguaje como esfera de neutralidad del conocimiento: el concepto metafísico de experiencia en “Sobre el programa de la filosofía venidera”57

3.2 El conocimiento como operación de rescate y redención: la codificación histórica del conocimiento en el “Prólogo epistémico crítico” al *Trauerspiel*.....72

3.2.1 La verdad como exigencia infinita del conocimiento por restaurar la unidad originaria en la exposición filosófica.....75

Conclusiones generales87

Bibliografía92

Introducción general.

La obra de Walter Benjamin ha tenido una gran celebridad a partir de dos textos que lo han consagrado como un crítico de la modernidad en el ámbito del arte y la historia: *La obra de arte en su época de reproductividad técnica* y las *Tesis sobre el concepto de historia*. En un inicio, mi proyecto de investigación de la maestría se iba a centrar en este último texto, pues la crítica que Benjamin realiza ahí a la temporalidad lineal y al continuum histórico propio de la concepción moderna de la historia, me pareció -y me sigue pareciendo- enormemente fructífera para comprender nuestras sociedades sumergidas en la vorágine de la aceleración capitalista.

Particularmente llamó mi atención la célebre alegoría del autómatas que encontramos en la tesis I, en donde Benjamin concibe al materialismo histórico como ese autómatas que sólo podrá ganar la partida de ajedrez si toma a su servicio a la teología. Esta alegoría ha sido objeto de una enriquecedora discusión, al igual que la mayor parte del documento. Como ejemplo se podría mencionar a Jacques Derrida y Giorgio Agamben en las reflexiones que extraen en torno a la *débil fuerza mesiánica*, así como el papel que juega la memoria en la lucha política, tal como lo recupera Enzo Traverso desde el horizonte de la historia como campo de batalla¹. En habla hispana la filosofía de la liberación retomó el tiempo mesiánico de la filosofía de la historia de Benjamin para vincularlo con la toma de conciencia de la víctima del sistema global capitalista anglo europeo².

Ciertamente, podrían añadirse un sinnúmero de otros autores que tuvieron una influencia decisiva del pensamiento de Benjamin y las distintas rutas de reflexión a las que dieron lugar. Sin

¹ La problemática en común tanto del pensador italiano y del francés gira en torno a la formulación benjaminiana de la débil fuerza mesiánica. En efecto, Agamben, a quien se le debe el descubrimiento del ejemplar de mano de las tesis, durante el verano de 1983 - que estaba entre los papeles de Georges Bataille- ve en el elemento hermenéutico de la citabilidad de la historia entre el pasado y el presente que se expresa en la débil fuerza mesiánica la presencia secreta del texto paulino de la Carta a los Romanos, que en el texto bíblico se articula bajo la expresión de “recapitulación” (Cfr. Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 135 – 142; Cfr. *Ef. 1:10*). Derrida, por su parte, usa esta expresión benjaminiana para formular su mesianismo sin Mesías. En efecto, desde el horizonte de la deconstrucción, Derrida plantea la posibilidad de una experiencia de una promesa de emancipación, que es lo que queda irreductible a toda deconstrucción, o incluso la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión o un mesianismo sin mesianismo, una idea de justicia y una idea de democracia (Cfr. Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 2012, p. 73).

² Cfr. Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en tiempos de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2009 (6° Ed.), pp. 333 – 335

embargo, esta influencia tan enorme y decisiva no puede comprenderse si no se toma en cuenta el desarrollo mismo del pensamiento de Benjamin y las fuentes histórico-intelectuales de las que abreva. Como pensador de la Europa de siglo XX y como testigo del ascenso del fascismo en Alemania en la década de los 30s, la relevancia de Benjamin en la historia de la filosofía radica en que él pone el acento de sus reflexiones sobre el pasado como punto de crítica a una idea de historia lineal y mecanicista. Es lo *mesiánico* lo que le permite a nuestro autor poner al pasado como objeto de reflexión y *conocimiento* en la lucha política. Esto puede verse con claridad en las tesis II, IX y en la XVII, en donde el pensador judío traza un contraste entre una concepción mecanicista que aborda la historia como un punto de partida y otra en donde se reconoce una *exigencia* que impulsa la lucha en la praxis política.

Con todo, al profundizar sobre el texto de las *Tesis*, me percaté no sólo de la dificultad superficial del estilo de escritura de Benjamin, sino ante todo de que buena parte su carácter enigmático se debe tanto a su extremada condensación como a la serie de presupuestos teóricos que están ahí involucrados. Esto es especialmente cierto cuando trata de interpretarse el concepto de lo mesiánico. Generalmente, al abordar ese concepto en Benjamin, la atención se centra casi exclusivamente en las *Tesis*, lo que ha permitido que de él se tengan un sinnúmero de interpretaciones contrarias e incluso contradictorias entre sí.

Al encontrarme con este estado de cosas, descubrí que había toda una literatura secundaria dedicada, justamente, a profundizar en los orígenes filosóficos y teológicos del mesianismo específicamente benjaminiano y que ponía el énfasis en retrotraerlo hasta sus textos de juventud. Escritos como *Sobre el lenguaje en cuanto tal y el lenguaje de los hombres*, *La tarea del traductor*, *Sobre el programa de la filosofía venidera* y el *Prólogo epistemocrítico al Trauerspielbuch*, son fundamentales para establecer un determinado hilo conductor en el pensamiento de Benjamin no sólo en lo que toca a los conceptos específicos que ahí se manejan, sino en la idea de mesianismo. Me convencí de que quien quisiera dilucidar con mayor precisión el texto de 1940, tendría que remitirse a ese periodo de gestación filosófica de Benjamin. Esta es la razón por la cual, en la presente investigación, me centraré en los textos mencionados.

Dicho lo anterior, la hipótesis de esta investigación será que la idea de lo mesiánico tiene germen en las reflexiones que hace Benjamin en los escritos *Sobre el lenguaje en cuanto tal y el lenguaje de los hombres*, *La tarea del traductor*, *Sobre el programa de la filosofía venidera* y el

Prólogo epistemocrítico al Trauerspielbuch. Su objetivo será mostrar y exponer que en las reflexiones del periodo de juventud de Benjamin se encuentra una concepción *mesiánica del conocimiento* –trazada a partir de las reflexiones sobre el lenguaje, el conocimiento y la experiencia, aunque la mayor parte de las veces *no explicitada*– como una tarea infinita de revelación y redención de un estado paradisiaco -en el sentido en que precisaremos a lo largo del texto.

El trabajo de investigación se estructura en tres capítulos, cada uno dividido en dos subtemas. En el primero hemos elaborado una breve semblanza biográfica, histórica e intelectual del autor, circunscribiéndonos principalmente a su periodo de juventud y con la finalidad de mostrar que el núcleo de lo mesiánico en el joven Benjamin se localiza de manera primigenia en una crítica a lo que denomina “concepción burguesa del lenguaje”, reduciendo a este último a ser un mero instrumento de la comunicación. La fuente de esta crítica es doble. Por un lado, en la semblanza biográfica veremos que esta postura intelectual responde al rechazo de Benjamin al sistema de valores en el ambiente asimilacionista en el que crece, un rechazo que comparte con su generación; por otro lado, esta crítica tiene como trasfondo su rechazo a la concepción positivista del conocimiento de la Escuela Neokantiana. A esto habría que añadir que, en el contexto político marcado por el estallido de la primera Guerra Mundial como trasfondo histórico, su contacto con Gershom Scholem jugó un papel clave en su desarrollo intelectual en la medida que Benjamin comienza a conocer con mayor profundidad los textos de la tradición judía con los que fundamenta su reflexión filosófica sobre el lenguaje, el conocimiento y la experiencia.

El eje principal del segundo capítulo está estructurado desde una interpretación de la historia como un proceso de decadencia lingüística y restauración mesiánica. De esta manera, mientras que en el primer apartado en el texto *Sobre el lenguaje en cuanto tal...* nuestro autor, a partir de la lectura que hace de los tres capítulos del *Génesis*, describe la pérdida de la relación mágica e inmediata que había entre los nombres y las cosas, en *La tarea del traductor* describe un proceso de restauración mesiánica como exigencia de redención del propio lenguaje. Es decir, mientras que en el primero Benjamin expone la tesis de que tanto el ser humano como los animales y las plantas comunican su lenguaje en la medida que participan *en* lenguaje por el que fueron creados, en *La tarea del traductor* el énfasis que pone nuestro autor en la traducción no es en la reproducción fiel del original sino en la exigencia de traducción de la obra en la medida que en ella

se le reconozca como fragmento de un lenguaje supremo que yace oculto y latente en los lenguajes humanos. El trasfondo teológico y filosófico en las reflexiones de Benjamin sobre el lenguaje es crucial para comprender la *caída* como resultado de la transgresión originaria que tiene lugar en el momento en que Adán y Eva comen del fruto del Árbol del conocimiento. Las consecuencias filosóficas que esto tiene en el texto apuntan a que la transgresión posibilitó la separación originaria (*Ur-teilung*) y, epistemológicamente hablando, entre sujeto y objeto.

La importancia de esta primera aproximación al lenguaje se hace patente en lo que toca al segundo de los textos, dedicado a la traducción. La idea y tarea de la traducción en nuestro pensador recuperará la idea de un lenguaje puro que yace como la meta suprema de toda traducción, pues significa la reparación mesiánica del lenguaje al visibilizar el parentesco fundamental entre todas las lenguas humanas, mismas que tienen como punto de redención mesiánica al lenguaje puro y cuyo “médium” por excelencia es la traducción.

El trasfondo de la condición *caída* del ser humano y redención mesiánica del lenguaje que exponemos en el segundo capítulo nos dará los elementos para abordar el problema de la experiencia y el conocimiento en el tercer capítulo de la investigación. Este último tiene como eje la fundamentación del conocimiento en un ensanchamiento del concepto de experiencia que logre abarcar a la esfera de la religión y la historia como objeto de conocimiento. Esto implica, en primera instancia, el rechazo de Benjamin a una concepción del conocimiento como relación entre un sujeto y un objeto, por considerar que tiene como origen un concepto sumamente rudimentario de la experiencia, crítica central del texto *Sobre el programa de la filosofía vendiera*.

Teniendo en cuenta las consecuencias filosóficas que extrajimos del segundo capítulo, el segundo apartado del último capítulo tiene como objetivo mostrar que lo mesiánico del conocimiento tiene como fundamento la operación de rescate y redención de los fenómenos en la contemplación filosófica de las ideas. La categoría clave que posibilita esta operación de rescate es la categoría histórica de origen, en la medida que se descubre en ciertos fenómenos su carácter inconcluso y que exigen ser nombrados en las ideas.

Para terminar esta introducción, deseo que este trabajo se considere como un bosquejo de prolegómenos a futuras investigaciones sobre lo mesiánico en el pensamiento de Walter Benjamin.

Capítulo I

El contexto histórico e intelectual en la concepción de lenguaje del joven Benjamin.

Introducción

Si bien la temática de lo mesiánico en Benjamin ha sido usualmente abordada sobre todo en las tesis contenidas en *Sobre el concepto de Historia*, ella no debe ser meramente circunscrita a ese texto tardío; antes bien, la concepción benjaminiana de *lo mesiánico* empieza a prefigurarse ya desde sus escritos de juventud³. Testimonio de ello son las indicaciones del mismo Benjamin en su intercambio epistolar en la época en que redactaba las *Tesis* y en el cual caracterizaba a este último texto como el resultado de toda su reflexión anterior⁴. Si bien es cierto que las tesis responden a la coyuntura política e histórica que atraviesa Europa a inicios de 1940, las reflexiones que irá exponiendo en ese escrito ya eran objeto de reflexión durante un prolongado periodo de tiempo. En este sentido, la reflexión sobre *lo mesiánico* puede ser tomado como un hilo conductor del entero pensamiento del filósofo alemán, mismo que tomará diversos matices, rutas de reflexión y temáticas⁵. Justo como iremos mostrando a lo largo de estos tres capítulos, *lo mesiánico* en Benjamin se localiza desde sus primeros escritos donde aborda el problema del lenguaje, la experiencia y el conocimiento, elementos fundamentales para tener una comprensión del pensamiento de Benjamin mucho más compleja y rica de lo que puede resultar a primera vista.

Quien tenga como objetivo comprender ese texto tan enigmático, denso, rico en implicaciones teóricas y políticamente muy sugerente, no puede obviar tener en cuenta el desarrollo intelectual del pensador alemán. Y esto no obedece simplemente al carácter cronológicamente anterior de esos textos, sino que podemos encontrar en germen, bajo sus reflexiones en torno al lenguaje y el conocimiento, la “vena mesiánica” de su pensamiento.

³ Al respecto cabe señalar que Gershom Scholem, en una entrevista que dio el 20 de junio de 1976 para la cadena televisiva ARD, y que fue íntegramente reproducida en el texto “...Todo es cábala”, afirma que antes de que él conociera a Benjamin, él (Benjamin) ya tenía sus expectativas subjetivas acerca de lo que debía pensar sobre lo judío, el profetismo, el mesianismo en sus primeros escritos de juventud. Cfr. Scholem, Gershom, “...Todo es cábala”, Trotta, Madrid, 2001, p. 32.

⁴ Cfr. Benjamin, Walter – Adorno, Gretel, 178, *Correspondencia 1930 – 1940*, Eterna Candencia, Buenos Aires, 2011, p. 446

⁵ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2014, p. 97

Ciertamente, las tesis *Sobre el concepto de historia* constituyen uno de los focos principales en las investigaciones sobre Walter Benjamin y la parte más conocida de su filosofía -junto con sus reflexiones estéticas de primerísima importancia-, pero abordarlas sin tener en cuenta su concepción del lenguaje y del conocimiento, podría hacer que su interpretación presente enormes dificultades y equívocos, más de lo que de por sí ya provoca su estructura sumamente condensada. De ahí que esta investigación tenga como objetivo principal de su contribución el analizar estos dos elementos cruciales de su filosofía: sus concepciones de lenguaje y de conocimiento. Ahora bien, para comprender lo que Benjamin plantea en estas reflexiones primigenias, será preciso analizar primeramente el contexto histórico, biográfico e intelectual de Benjamin durante su etapa de juventud para así dilucidar los planteamientos filosóficos que irán confiriéndole a su pensamiento un *estatus mesiánico*.

Dicho lo anterior, es cierto que de 1916 (época en que Benjamin produce sus reflexiones sobre el conocimiento, el lenguaje y la experiencia) a 1940 hay un enorme trecho. Lo cual implica que no sólo en Benjamin se da lo que la mayor parte de los comentaristas a las tesis denominan como el “giro materialista”, sino además está la polémica que hay entre Scholem y Benjamin, así como la influencia de Brecht y las discusiones que Benjamin sostuvo entre Adorno y Horkheimer. Las discusiones entre Scholem y Benjamin deben tomarse en cuenta porque, como bien apunta Ricardo Forster, si se pretende separar el pensamiento de Benjamin de sus fuentes judías sería equivalente a mutilar su pensamiento⁶. Esta observación que hace Forster, y que nos parece pertinente, es la que nos motiva a remitirnos a las reflexiones que desarrolla el joven Benjamin sobre el lenguaje, el conocimiento y la experiencia; pues, lo que quiere expresar en la celeberrima tesis IX sobre el ángel de la historia, estaría en germen en los ensayos redactados en esa época. Justamente, Florencia Abadí sostiene la hipótesis de que la cuestión de lo mesiánico no sólo se encuentra en su etapa de madurez— esto es, en relación con las *Tesis*- sino que tiene sus raíces en su etapa de juventud⁷. Por ende, lo que se busca en este capítulo es planear una breve semblanza biográfica, histórica e intelectual del joven Benjamin. Veremos que en su crítica a una concepción burguesa del lenguaje – esto es, de reducir el lenguaje a instrumento de la comunicación –no es

⁶ Cfr. Forster, Ricardo, *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, F.C.E, Buenos Aires, 2014, p. 53

⁷ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 97

solo una crítica a la concepción del conocimiento del Neokantismo⁸, sino que también, es una crítica al sistema de valores del ambiente asimilacionista en el que el propio Benjamin creció. Crítica que tiene sus raíces en la influencia que ejerció en su pensamiento temprano la pedagogía del teólogo y pedagogo Gustav Wyneken⁹. Así, nuestro objetivo es ir a las raíces de ese elemento mesiánico que permea en su pensamiento y que, como se irá exponiendo a lo largo de la investigación, tiene su núcleo en ese texto temprano de 1916.

1.1 Contexto histórico y biográfico del joven Benjamin: la crítica al ambiente asimilacionista de la alta burguesía judía.

Si bien las tesis *Sobre el concepto de Historia*¹⁰ han cobrado fama por el elemento mesiánico expresado a lo largo del texto, la cuestión de lo mesiánico no debe circunscribirse únicamente a su etapa de madurez, tal como lo recuperamos de Florencia Abadí en la introducción. La autora señala que lo mesiánico habría que situarlo en su etapa de juventud a partir de su confrontación con la Escuela Neokantiana de Marburgo¹¹; dicho señalamiento podría complementarse con los señalamientos del propio Benjamin, así como también de Michael Löwy. En efecto, a finales de abril y principios de mayo de 1940, Benjamin le expresa a Gretel Adorno -

⁸ Cfr. Bröcker, “Lenguaje”, en Opitz, Michael y Wizisla, Edmund, *Conceptos de Walter Benjamin*, Editorial Las cuarenta, Buenos Aires, 2014, p. 707. Trad. de Natalia Bustelo.

⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 712

¹⁰ Las tesis *Sobre el concepto de Historia* son consideradas como el último gran escrito del pensador judío. Bosquejadas entre febrero y marzo de 1940, y tentativamente concluidas a finales de abril y principios de mayo de ese año, las tesis no sólo estuvieron marcadas por la situación política que acontecía durante los primeros meses de ese año ante la inminente amenaza de un conflicto bélico, sino también por un renovado acuerdo entre Scholem y Benjamin, después del acalorado debate que ambos sostuvieron desde 1924 y por la experiencia de su generación en los años previos al conflicto bélico de Hitler. Dicho acuerdo renovado obedecía a la pérdida de simpatía del propio Benjamin por los políticos de la URSS después del pacto entre Hitler y Stalin. En torno al texto se debe tener en cuenta que, en medio de un conflicto bélico, su transmisión estuvo lleno de dificultades. Por un lado, mientras que el ejército nazi invadió Bélgica y Países Bajos a inicios de mayo de 1940, y el gobierno francés renovaba la ronda de internamientos, Benjamin se apresuró en dejar su departamento y los papeles más importantes - entre ellos textos vinculados al *Libro de los Pasajes*- se los encomendó a Georges Bataille, quien los escondió en la *Bibliothèque Nationale*. Por otra parte, Hannah Arendt y Adorno recibieron una copia del manuscrito, mientras que Giorgio Agamben, en julio de 1983, descubrió unos manuscritos de Benjamin en la colección de Bataille, que en ese momento habían permanecido como inéditos. Una tercera fuente, su hermana Dora, fue quien recibió un legajo para enviárselo a Adorno por medio de Martin Domke. Bataille se encargaría de entregarle a Pierre Missac, en 1945, lo que pudo reunir de los textos para enviárselos a Adorno, tal como lo había deseado Benjamin. Dos años después de la muerte del pensador, Adorno y Horkheimer deciden publicar el texto junto con otros ensayos en un único volumen, con una nota introductoria del propio Adorno donde reconstruía la historia del texto a partir de la carta de Benjamin a su esposa, Gretel. Sin embargo, la nota no apareció y, en su lugar se introdujo una sobria dedicatoria bajo el título de *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, junto con un ensayo del propio Adorno. (Cfr. Reyes, Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin. “Sobre el concepto de historia”*. Trotta, Madrid, 2009 (2º Ed.). pp. 17-18

¹¹ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 97

quien en ese entonces ya radicaba en Nueva York con Theodor Adorno- que la guerra y su respectiva constelación fueron motivo para poner en papel una serie de reflexiones que el propio pensador había mantenido bajo custodia de sí mismo por veinte años¹². Esta afirmación podría significar que la cuestión de lo mesiánico, Benjamin la venía trabajando desde inicios de los años 20, tal como lo afirman Michael Jennings y Howard Eiland¹³. Sin embargo, Löwy sugiere que habría que situar más bien estas reflexiones unos cinco años más atrás de lo que el propio Benjamin refiere, y es que Löwy ve en sus escritos de juventud, sobre todo en “La vida de los estudiantes”, ciertos motivos que están presentes en las tesis: la crítica de Benjamin a una concepción de un progreso en la historia¹⁴. Esta observación de Löwy está en franca sintonía con la hipótesis de Stephane Moses en el sentido de que el problema de la historia es una constante preocupación en el pensamiento de Benjamin¹⁵: desde sus escritos de juventud hasta su obra de madurez. Lo cual significa, al parecer de Moses, que esa diversidad de temas que caracteriza a la obra de Benjamin está atravesada por un hilo conductor que le da una unidad secreta a su producción intelectual¹⁶.

Esta unidad secreta de la que hace mención Moses, aunada a la observación que recuperamos de Ricardo Forster en torno a las huellas de lo judío¹⁷ que marcaron el pensamiento

¹² Cfr. Benjamin, Walter – Adorno, Gretel, 178, *Correspondencia 1930 – 1940*, Eterna Candencia, Buenos Aires, 2011, p. 446. Hasta donde se tiene documentado y como ya hemos mencionado, Benjamin lo redactó a finales de 1939 y principios de 1940 como respuesta al pacto germánico soviético de 1939. Dicho motivo se lo expone Benjamin a Max Horkheimer en una carta que le envía en febrero de 1940, donde le comunica que el objetivo que se propuso era el intento de establecer, a partir de un determinado aspecto de la historia, una irremediable separación de su modo de ver la historia respecto de las supervivencias del positivismo que asediaron a las concepciones históricas de izquierda de su época. Las tesis son, como bien lo señala Bolívar Echeverría, “el escrito de un hombre perseguido que huye”, es decir, de un intelectual judío que después de despertar del shock que le produjo el pacto Molotov – Ribbentrop, reacciona con una crítica indignada a los presupuestos teóricos de la socialdemocracia y el marxismo soviético, cuyos fundamentos se sellaron catastróficamente ante un pacto que en los hechos significó el reparto de Polonia. (Cfr. Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, p. 126) Un año antes, como bien lo expone el comentarista español Reyes Mate, Benjamin aun veía en la URSS como un agente de los intereses de quienes estaban contra el fascismo en una guerra futura, aun cuando el pensador judío había comparado a la policía soviética con la alemana y de haber considerado a la dictadura soviética como una dictadura personalista. Sobre el comentario de Reyes Mate Cfr. Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de Historia”*, Trotta, Madrid, 2009 (2° Ed.), pp. 17 - 18

¹³ Cfr. Eiland, Howard y Jennings, Michael, *Walter Benjamin. A critical life*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, Cambridge – London, p. 659

¹⁴ Cfr. Benjamin, Walter, “La vida de los estudiantes”, *Obras II*, vol. I, Abada, Madrid, 2016, p. 77; Cfr. Löwy, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de Historia”*, FCE, Buenos Aires, 2012 (2° Ed. en español.), p. 39.

¹⁵ Cfr. Moses, Stephane, *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin y Scholem*, Frónesis y Cátedra, Madrid, 1997, p. 87

¹⁶ Cfr. *Ibíd.*

¹⁷ Cfr. Forster, Ricardo, *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, F.C.E, Buenos Aires, 2014, p. 54.

de Benjamin, podría ir aclarando uno de los grandes temores que tenía el propio Benjamin cuando redactó las tesis; es decir, al temor fundado que tenía respecto de que su texto fuera objeto de malas y entusiastas incomprendiones si fuese publicado¹⁸. Este temor no debe tomarse a la ligera, pues en el caso específico de la alegoría del autómatas que juega ajedrez y del ángel de la historia, estas tesis han sido objeto de interpretaciones complementarias, opuestas y contradictorias -unas más “entusiastas”¹⁹ que otras- tal como lo han mostrado los comentaristas que han abordado el texto²⁰. Sin embargo, nuestra finalidad no es exponer el problema de lo mesiánico en las *Tesis*, sino mostrar que el germen de lo mesiánico en el pensamiento de Benjamin -y que recuperará en las *Tesis*- está en sus textos tempranos como *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres* de 1916 y *La tarea del traductor*, así como en *Sobre el programa de una filosofía vendiera* y el *Prólogo Epistemocrítico al Trauerspielbuch*. Pasemos, pues, a la semblanza.

Walter Benjamin nació en Berlín en 1892, en una familia de la alta burguesía. Fue el hijo mayor de tres hermanos, creció en el seno de una familia de ascendencia judía asimilada en la cual, a diferencia de la vida precaria que viviría durante su periodo de exilio en París, no conoció las necesidades materiales²¹. Su padre Emil Benjamin acumuló una considerable fortuna como comerciante, subastador y accionista²², por lo que la pobreza fue “un fenómeno para maravillarse a la distancia”²³. Aunado a ello y tal y como ocurrió con muchos judíos asimilados de la clase

¹⁸ Cfr. Benjamin, Walter/Adorno, Gretel, *Correspondencia*, Óp. Cit., p. 446

¹⁹ Entiendo aquí “entusiasmo” en su significación rayana en lo francamente fanático y exaltado. En particular, a menudo se interpreta el texto *Sobre el concepto de historia* como un texto revolucionario programático-mediante su recurso al mesianismo-, omitiendo completamente las serias restricciones filosóficas y teológicas que tiene ese concepto en nuestro autor, las cuales se deben a su trasfondo judío anti-idolátrico. Esta lucha contra la idolatría que Benjamin hace suya, vuelve imposible la idea de *mundanizar* el mesianismo o, como se suele decir, “traer el reino de Dios a la tierra” mediante cualquier acción revolucionaria. Como dice Stephanie Graf, aunque a propósito de la relación entre *lenguaje puro* y *violencia divina*, pero perfectamente aplicable a las *Tesis*: “...las lecturas que politizan “Hacia la crítica de la violencia” simplificada, buscan establecer la violencia divina en la tierra. Estas lecturas se olvidan del hecho de que ambas, el lenguaje y la violencia divinas, se resisten a una subsunción bajo una lógica de medios y fines; su politicidad precisamente reside en indicar la idolatría: en señalar las imitaciones humanas como insuficientes [...] Se actualizan mesiánicamente, es decir, en instantes, fragmentariamente, en el futuro presente.” Cfr. Graf, Stephanie, “Violencia divina, lenguaje divino. Walter Benjamin y la descentralización de la soberanía”. En: Leyva, Gustavo (Ed.), *Walter Benjamin. Hacia una crítica de la violencia*, UAM-I/Gedisa, México, 2022, p. 457

²⁰ Entre las interpretaciones que han hecho, en específico, a la alegoría del ángel de la historia resultan relevantes los comentarios que hace Gershom Scholem en su texto *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Cfr. Scholem, Gershom, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 94 - 103

²¹ Cfr. Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Columbia University Press, New York, 1982, pp. 1 - 2.

²² Cfr. Werner, Nadine, “Zeit und Person” en: Linder, Burkhardt (Ed.), *Walter Benjamin – Handbuch*, J. B Metzler, Weimar – Stuttgart, 2011, p. 3

²³ Cfr. Wolin, Richard, Óp. Cit., pp. 1-2.

media-alta, Benjamin no recibió una formación religiosa como tal. Como lo expone Howard Eiland, Benjamin creció en un entorno fundamentalmente asimilacionista liberal, lo cual le hace afirmar a Eiland que en Benjamin lo “judío” fue nada más y nada menos que un “aroma”. En todo caso, lo que los biógrafos exponen es que Benjamin nunca albergó ningún sentimiento profundo por las tradiciones religiosas²⁴.

En el plano académico, las primeras experiencias del pensador judío se situaron en instituciones que, si se miden por los rígidos estándares de la época, se les consideraría como “progresistas”²⁵. En efecto, desde la *Kaiser Friedrich Schule* ubicada en Berlín, hasta el *Friedrich Wilhelm Gymnasium* de Turingia, en donde entró en contacto con las ideas del pedagogo Gustav Wyneken, fundador de la *Comunidad Escolar Libre* y líder (*Führer*) del *Jugendbewegung*. En el periodo de 1905 a 1906, Benjamin estudió literatura en Haubing con Wyneken y la influencia de este teólogo y pedagogo fue tan decisiva en él que convirtió su odio a la escuela en una idealización de la vida estudiantil y vio al salón de clases como el modelo de la verdadera comunidad²⁶. Wyneken ejercería una fuerte influencia posterior en el joven Benjamin, quien se convertiría en la figura más sobresaliente del movimiento, colaborando en *Der Anfang*, hasta posteriormente distanciarse del líder del movimiento y de sus integrantes ante el entusiasmo que muchos de ellos externaron ante el estallido de la Primera Guerra Mundial. Empero, a finales del otoño de 1913 y antes de que Benjamin se distanciara del movimiento, Scholem lo vio por primera vez²⁷ durante un debate entre miembros del *Jugendbewegung* y la juventud sionista (*Jung Juda*), del cual él era miembro. Ahora bien, los motivos que llevaron a Benjamin a alejarse de Wyneken después del estallido de la primera Guerra Mundial lo iremos desarrollando con mayor detenimiento al exponer el encuentro de Benjamin con lo judío durante sus años universitarios. El punto relevante aquí es que Benjamin crece en un ambiente familiar que alimentaba su postura crítica hacia un ambiente burgués que tenía una fuerte influencia de la pedagogía de Wyneken. Crítica que no es solo exclusiva del joven Benjamin, sino que responde a una crítica generacional, a una ideología que significó el rechazo de sus propias raíces, tal como lo señala Moses²⁸ cuando pone como referente

²⁴ Cfr. Eiland, Howard y Jennings, Michael W., *Walter Benjamin. A critical life*, Óp. Cit. p. 46

²⁵ Cfr. Eiland, Howard, « Walter Benjamin’s Jewishness », p. 121 En Dickinson, Colby y Symons, Stephane (eds.), *Walter Benjamin and Theology*, Fordham University Press, New York, 2016.

²⁶ Cfr. Eiland, Howard y Jennings, Michael W., *Walter Benjamin. A critical life*. Óp. Cit. p. 25.

²⁷ Cfr. Scholem, Gershom, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Trotta, Madrid, 2014, p. 12

²⁸ Cfr. Moses, Stephané, *El ángel de la historia*, Óp. Cit. p. 29

literario la *Carta al padre* de Kafka. En esa carta, como bien lo señala el filósofo francés, Benjamin, Scholem y Rosenzweig se sentían identificados con las críticas que el escritor checo dirige a una generación que no solo buscó fusionarse con la sociedad dominante y conservó los vestigios de una tradición que era incomprensible, sino también porque en ese escrito se expresa el inconformismo ante una generación ávida por copiar las normas del medio circundante²⁹.

¿Cómo caracterizar ese asimilacionismo en el que creció Benjamin? En este contexto, resulta de suma relevancia la exposición que hacen Michael Löwy y Enzo Traverso. Por un lado, Löwy expone que el crecimiento económico que tuvo Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX significó que pasara de ser un país económicamente atrasado a convertirse en una potencia industrial³⁰, lo cual contribuyó al florecimiento de la burguesía judía. A medida que las comunidades judías salían de sus guetos para urbanizarse, las ciudades la clase media y alta fueron ocupando progresivamente un lugar preponderante en el comercio. Sin embargo, esa situación que atravesaba Alemania no solo se tradujo en ese florecimiento económico, sino que además en la medida que las viejas restricciones políticas se levantaban, produjo que esa burguesía judía solo tuviera interés por la cultura alemana³¹. De tal forma que, como bien lo señala el propio Löwy “del judaísmo no quedaban más que algunas sobrevivencias rituales tales como ir a la sinagoga para el Yom Kippur o el monoteísmo bíblico”³². En el plano espiritual, los referentes de sabiduría para esa burguesía ya no eran Moisés o Salomón sino Schiller, Goethe, Lessing y Kant. Empero, esta asimilación no fue del todo exitosa, porque se topó con una barrera infranqueable, como lo fue la cuestión del creciente antisemitismo -de larga tradición europea, por otra parte-, por lo que las comunidades judías no podían estar totalmente integradas a pesar de que gozaban de seguridad económica y de derechos políticos; en el exterior se les seguía viendo como unos ¿parias?³³

Por su parte, Traverso expone la circunstancia social que atravesaban las comunidades judías asimiladas, las cuales se encontraban frente a la insuperable contradicción entre *Bildung* y *Sittlichkeit*, pues mientras que la primera estaba judaizada, la segunda era un ideal inalcanzable³⁴;

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. Löwy, Michael, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en la Europa central. Una afinidad electiva*, Ariadna Ediciones, 2018, p. 35

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Traverso, Enzo, *Cosmópolis: figuras del exilio*, UNAM – Fundación Eduardo Cohen, México, 2005, p. 35

de esta forma, el historiador italiano arguye que, para el nacionalismo alemán, el cosmopolitismo con el cual los judíos intentaron apropiarse de la cultura alemana, era visto como una característica judía. En este sentido, el antisemitismo cumplía las veces de un código moral para la identidad, especialmente porque -con el fracaso de las revoluciones de 1848 y la unificación alemana bajo la defensa del militarismo- la conciencia alemana ya no estaba anclada a valores libertarios o modernos³⁵.

Una figura emblemática del judaísmo asimilado fue Herman Cohen, uno de los más sobresalientes exponentes del neokantismo de la Alemania de finales de siglo XIX y principios del siglo XX y quien -desde la perspectiva de Habermas- representó la tradición liberal de los intelectuales judíos que se sentían identificados con el espíritu de la Ilustración y que tenían la convicción de que podían identificarse con el espíritu de Alemania³⁶.

En el itinerario intelectual de Benjamin, Abadí resalta la influencia de Cohen, especialmente cuando se enfrenta en 1912 con la cuestión del sionismo y la postura cosmopolita que recupera de Cohen³⁷. Según Abadí, Cohen es un pensador neokantiano que desarrolla una *idea inmanente de mesianismo*, vinculada con una lectura en clave judía del pensamiento cosmopolita de Kant. Esto es, que en Cohen la idea inmanentista de mesianismo estaría orientada hacia una humanidad universal pensada como un ideal regulativo de la razón práctica³⁸. Una atracción que Habermas explica por el hecho de que la generación de Cohen vio en el criticismo kantiano el suelo propicio para que muchos judíos se emanciparan de su judaísmo³⁹. Benjamin, a diferencia de la generación de Cohen, perteneció a una generación que desconfió sobremanera de la reconciliación pacífica entre judíos y alemanes y cuyo impulso fue la pérdida de la identidad de lo judío frente al impulso asimilacionista⁴⁰. Dicho trasfondo intelectual lo recuperamos de Anson Rabinbach, quien expone en su artículo *Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism* que en los años previos a la primera guerra mundial la autoconfianza y seguridad del judaísmo alemán fue desafiada por una nueva sensibilidad que el autor describe

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico – políticos*, Taurus, Barcelona, 2019 (2º Ed. Ampliada), p. 45

³⁷ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 80 y 84

³⁸ Cfr. *Ibíd.* pp. 90 - 91

³⁹ Cfr. Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico – políticos*, Óp. Cit. p. 48

⁴⁰ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 81

como radical, secular y mesiánica tanto en modo como en tono⁴¹. Esta nueva sensibilidad no sólo no estaba dispuesta a aceptar el optimismo con el que las generaciones de judíos se nutrieron bajo el concepto de *Bildung*, sino además que a esta nueva sensibilidad le era irritable la creencia de que no había contradicción entre lo alemán y lo judío⁴². El elemento crucial que caracterizó a esta sensibilidad era un intento de judaísmo moderno bajo el signo del mesianismo. Un mesianismo que, para el autor, es de carácter apocalíptico, catastrófico, utópico y pesimista, el cual rechazaba el mundo tal como es, tomando su esperanza en un futuro cuya realización únicamente sería por la destrucción del viejo orden⁴³. En efecto, en el caso de Rosenszweig, Scholem y Benjamin, Moses expone que el descubrimiento de otra dimensión de la conciencia histórica se produce desde una fuerte crítica a la civilización europea,⁴⁴ desde su condición de marginados. Lo cual significó que -a decir de Moses- esta crítica llevada a cabo por estos tres intelectuales a la cultura europea central está ligada a su experiencia de la condición judía de principios de siglo XX en Alemania⁴⁵. Sin embargo, a pesar de que crecieron en el núcleo de familias asimiladas, en el caso de Benjamin, se ve impulsado a examinar su condición de judío en los primeros años universitarios⁴⁶. Para los alemanes los judíos constituían una inevitable oposición entre *Kultur* y *Zivilization* a la que se suma la dicotomía entre *germanidad* y *judeidad*. De tal forma que, mientras que el judío encarnaba la movilidad del dinero y las finanzas, así como el cosmopolitismo y el universalismo abstracto, entre otras cosas; el alemán, por el contrario, estaba arraigado a la tierra y por lo tanto producía su riqueza mediante el trabajo y no por operaciones financieras. Como podrá notarse, a pesar de los intentos de esta generación de judíos por querer ser reconocidos como alemanes, en su entorno prevaleció una actitud de rechazo. Frente a esta circunstancia histórica, el sionismo será una reacción casi natural frente al ambiente asimilacionista. Una opción que, como se mencionó anteriormente, no compartía Benjamin.

En este punto, cabe hacer una aclaración sobre la postura intelectual de Cohen y Benjamin; siguiendo el planteamiento expuesto por Abadí, una de las diferencias fundamentales es la

⁴¹ Cfr. Rabinbach, Anson, "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and the Modern German Jewish Messianism", *New German Critique*, num. 34, 1985, p. 78

⁴² Cfr. *Loc. Cit.*

⁴³ Cfr. *Ibid.* pp. 79 - 80

⁴⁴ Cfr. Moses, Stephane, *El ángel de la historia*, Óp. Cit., p. 29

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*

⁴⁶ Eiland, Howard y Jennings, Michael, W, *Walter Benjamin. A critical life*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2014, p. 32.

siguiente: el mesianismo de Cohen está orientado hacia un ideal regulativo en la historia en clave kantiana⁴⁷, en Benjamin su postura mesiánica es apocalíptica y pesimista. En esencia, tal como lo expondrá unos años después Scholem, el mesianismo judío es una teoría de la catástrofe⁴⁸, lo cual quiere decir que la idea de salvación si bien es un proceso que se da “en el escenario de la historia y esta mediado por la comunidad”⁴⁹, *esta no es el resultado de un proceso intramundano, sino que la salvación es una irrupción de la trascendencia en la historia*⁵⁰, donde esta última es aniquilada.

Si nos situamos en la generación de Benjamin, lo que Löwy expone pareciera ser que el vínculo entre el mesianismo judío y las utopías libertarias del siglo XIX no habría nada en común⁵¹. Sin embargo, es una constelación histórica lo que posibilita lo que el sociólogo brasileño denomina “afinidad electiva”. Dicha “afinidad electiva” sería el romanticismo anticapitalista, o neo romanticismo, que emerge en el núcleo de las sociedades industriales y que abarca desde finales del siglo XIX hasta inicios de la década de los 30⁵². Sobre este fenómeno cultural, Löwy afirma que se combinan y asocian tanto tendencias reaccionarias que añoran un pasado precapitalista como también tendencias revolucionarias⁵³. En ese sentido, el mesianismo judío, en su tendencia restauracionista y utópica, converge y se fusiona con las utopías libertarias⁵⁴. Visto desde esta perspectiva, resulta relevante la observación de Forster, según la cual tanto las fuerzas reaccionarias como las revolucionarias comparten la certeza de que el mundo se desmoronaba “y de que era necesario volver a pensar todo de nuevo y desde un lugar completamente diferente al constituido por el racionalismo ilustrado”⁵⁵.

Si contextualizamos este escenario, con la visión apocalíptica y anarquista que tanto Löwy y Rabinbach recuperan del mesianismo judío, entonces resulta acertada la observación que hace Löwy respecto a la postura anarquista del joven Benjamin. Esto es, que en su pensamiento hay una afinidad electiva entre el mesianismo judío y su postura anarquista en tanto que, para el sociólogo brasileño, “las dos figuras tienen en común una estructura utópico restauracionista, una

⁴⁷ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 81

⁴⁸ Cfr. Scholem, Gershom, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación y tradición*, Trotta, Madrid, 2008 p. 106.

⁴⁹ *Ibid.* p. p. 99

⁵⁰ Cfr. *Ibid.* p. 108

⁵¹ Löwy, Michael, *Redención y utopía*, Óp. Cit. p. 19

⁵² *Ibid.* p. 28

⁵³ Cfr. *Ibid.* p. 29

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵⁵ Forster, Ricardo, *La travesía del abismo*, Óp. Cit. p. 157

perspectiva revolucionaria/catastrófica de la historia y una imagen libertaria del porvenir adánico”⁵⁶. Esta concepción estaría presente en la tesis IX, donde aparece la famosa alegoría del ángel de la historia, en donde Scholem vería expresada la concepción mesiánica del *tikkun*, que es la restauración y reparación “que enmienda y repone el ser original de las cosas, y también de la historia, que ha sido despedazado y corrompido con la rotura de los vasos”⁵⁷.

Dicho lo anterior, si se quisiese sintetizar el pensamiento de Benjamin, parece correcta la posición de Löwy al describir a este último como un pensador inclasificable.⁵⁸ En efecto, mientras que Löwy sostiene que Benjamin abreva del romanticismo, así como del mesianismo judío, por otra parte, en su pensamiento está presente también la Ilustración que abreva del neokantismo de Cohen y, posteriormente, el marxismo que retoma de Lukács y Brecht. Bloch, a quien Benjamin conoce en 1919 y con quien tendrá una relación ambivalente, será quien lo pondrá en contacto con la obra señera de Georg Lukács *Historia y conciencia de clase* durante su estancia en la isla de Capri en 1924. Cabe señalar que Benjamin sentía admiración por el potencial que veía en Bloch y decepción ante sus obras, sobre todo por la interpretación que hace Bloch del mesianismo en su *Espíritu de la utopía*⁵⁹.

Ahora bien, Löwy afirma que el vínculo entre lo mesiánico y el romanticismo en el pensamiento de Benjamin está presente en su tesis de doctorado:⁶⁰ *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, redactada a lo largo de 1918 y presentada en 1919, año en que se firmó el Tratado de Versalles e inició lo que popularmente se conoció como la República de Weimar. Esta afirmación de Löwy estaría en acuerdo con la hipótesis de Moses -mencionada anteriormente- en el sentido de que entre los escritos de juventud de Benjamin y las tesis habría una unidad secreta, aun cuando tengamos en cuenta el indudable “giro materialista” de su pensamiento en 1924. Y no solo eso, sino que el germen de lo mesiánico en la historia en las *Tesis* hay que rastrearlo en las

⁵⁶ Löwy, Michael, *Redención y utopía*, Óp. Cit. p. 110

⁵⁷ Scholem, Gershom, “Walter Benjamin y su ángel”, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Trotta, Madrid, 2004, p. 100.

⁵⁸ Cfr. Löwy, Michael, *Redención y utopía*, Óp. Cit. pp. 105 – 108. La razón que da el sociólogo brasileño para describir a Benjamin como un pensador inclasificable radica en que, al enumerar las diversas corrientes filosóficas de las que abreva, su pensamiento no entra dentro de las corrientes predominantes a finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Cfr. Löwy, Michael, *Redención y utopía*, Óp. Cit. p. 105). Entre las corrientes filosóficas que abreva Benjamin se encuentran el neokantismo, la fenomenología, el anarquismo, el marxismo, el mesianismo judío, etc. En resumen, para Löwy en Benjamin concentran las tendencias culturales y políticas de la cultura europea de inicios de siglo XX.

⁵⁹ Cfr. Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 78

⁶⁰ Cfr. Löwy, Michael, *Redención y utopía*, Óp. Cit. p. 108

reflexiones que hace Benjamin sobre el lenguaje, específicamente un ensayo marcado por la nostalgia de un paraíso perdido: *La tarea del traductor*; para el sociólogo brasileño, ahí se manifiesta la dimensión mesiánica /utópica de su filosofía del lenguaje⁶¹.

1.2 El trasfondo político de lo mesiánico en el pensamiento filosófico del joven Benjamin: el rechazo a la postura probélica después estallido de la Primera Guerra Mundial.

Michael Jennings y Howard Eiland, autores de *Walter Benjamin A critical life*, sostienen que hay muy poco acuerdo respecto a la postura política de Benjamin antes de 1924, año en que el pensador judío da su viraje al materialismo histórico⁶². En efecto, por Scholem se sabe que no solamente Benjamin tenía una aversión a discutir temas acerca de la situación política durante la Primera Guerra Mundial, sino que ambos compartían una postura política que Scholem caracterizó bajo el paradójico término de “anarquismo teocrático”⁶³, cuya significación estaba muy próxima al anticlericalismo tolstoyano⁶⁴. Esta circunstancia es fundamental someterla a consideración pues - Jennings y Eiland sostienen que durante los primeros años de la inestable República de Weimar no hay referencias en las cartas de Benjamin a la tensa atmósfera que prevalecía en Berlín, a raíz del fallido intento de insurrección del 13 de marzo de 1920⁶⁵ - en su ensayo *Hacia la crítica de la violencia* Benjamin hace referencia a la situación del parlamentarismo de la República de Weimar, catalogándolo como un ejemplo del lamentable espectáculo en el que una institución jurídica cae cuando se pierde la conciencia de la latente presencia de la violencia⁶⁶. Esta circunstancia la aclara el mismo Löwy, quien afirma que ese paradójico término de “anarquismo teocrático” está relacionado con el mesianismo judío, lo cual no significa -como afirma Karsten Heye- que Benjamin haya sido un apolítico en su juventud, sino más bien la postura política de Benjamin está sustentada bajo ese paradójico término.

Tal como se mencionó anteriormente, para Benjamin lo “judío” había sido una suerte de aroma pues no había desarrollado propiamente un profundo sentimiento por las tradiciones

⁶¹ Cfr. *Ibid.* p. 109

⁶² Cfr. *Ibid.* p. 127

⁶³ *Ibid.* pp. 127 - 128

⁶⁴ Cfr. Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 70

⁶⁵ Cfr. Eiland, Howard y Jennings, Michael, W., *Walter Benjamin. A critical life*, Óp. Cit. p. 141

⁶⁶ Cfr. *Ibid.* p. 142. Benjamin se refiere al hecho de que el parlamentarismo alemán olvidaba sus orígenes “violentos”, en tanto que “violencia instauradora”. Cuando se olvida el origen violento de las instituciones parlamentarias, se pierde de vista el carácter omnipresente y siempre amenazante de la violencia jurídica. Para esta crítica que hace Benjamin al parlamentarismo confróntese “Hacia una crítica de la violencia” en *Walter Benjamin, Obras II*, vol. I, pp. 183 – 206.

religiosas. Sin embargo, lo que señalan Howard Eiland y Michael W Jennings es que Benjamin toma conciencia de su propio judaísmo hasta que entra a la universidad, al calor de las discusiones entre el Movimiento de la Juventud Alemana y los movimientos sionistas. En efecto, los biógrafos sostienen que Benjamin abordó por primera vez la cuestión del judaísmo con su compañero Ludwig Strauss, tal como lo retoman de una carta de la correspondencia que Benjamin sostuvo con este último durante sus años universitarios. Ahí, Benjamin le confiesa que fue entre los wynekianos, de quienes la mayor parte eran judíos, donde él se planteó por primera vez la cuestión de lo judío⁶⁷. Sin embargo, esa autoconciencia del joven Benjamin en torno a lo judío fue el reflejo de muchos jóvenes intelectuales durante ese periodo. Si bien había comenzado a sentir su judaísmo “en lo más profundo de su corazón”⁶⁸ frente a los debates que hubo durante esa época, los biógrafos mencionan que Benjamin distinguía cuidadosamente la cuestión del judaísmo del sionismo político. Es en ese contexto que Gershom Scholem entra en contacto por primera vez con Benjamin durante uno de los ya mencionados debates que había entre la *Jugendbewegung* y la *Jung Juda*; especialmente en el debate que sostuvieron ambos grupos a finales de 1913. Por testimonio del propio Scholem se sabe que él y Benjamin se conocerán en persona hasta 1915⁶⁹ en la Universidad de Berlín, donde el primero estudiaba matemáticas y filosofía mientras que el segundo estudiaba filosofía y filología. Scholem se convirtió en una de las personas más cercanas a Benjamin, con quien desarrollaría una estrecha amistad desde 1915 hasta 1923, y compartiría un rechazo común hacia la guerra y un escepticismo hacia el socialismo⁷⁰. Asimismo, por Scholem sabemos que Benjamin buscó evitar, por distintos medios médicos, que se le declarara apto para el servicio militar durante el periodo que duró la Primera Guerra Mundial. En los años posteriores ambos mantendrían una nutrida correspondencia entre Europa y Palestina, con todo y el malestar que suscitó en Scholem la informal adhesión de Benjamin al materialismo histórico en 1924 y el uso de categorías materialistas en su producción literaria a partir de 1930, lo cual produjo una polémica entre ellos a lo largo de 1931.

A través de Scholem, Benjamin entra en contacto con la cuestión del judaísmo y su significado⁷¹ y conoce *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, publicada a finales de

⁶⁷ Cfr. Eiland, Howard y Jennings, Michael W., *Walter Benjamin. A critical life*, Óp. Cit. p. 46.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Scholem, Gershom, *Los nombres secretos*, Óp. Cit. p. 12

⁷⁰ Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit., p. 20.

⁷¹ Cfr. Scholem, Gershom, *Los nombres secretos*, Óp. Cit., p.13.

1920 y que ejercerá en el pensador judío una fuerte influencia intelectual⁷². Además, Scholem busca vanamente junto con los Gutkind -una pareja que eran amigos de ambos- que Benjamin aprenda hebreo. Si bien Benjamin se inició en su aprendizaje, primero en 1920 mediante clases de hebreo que tomó con Gutkind, sus progresos no pasaron más allá de la introducción básica⁷³. La iniciativa se reiniciaría en años posteriores, especialmente entre 1928 y 1929, con el intento de emigrar hacia Palestina para una cátedra de literatura alemana y francesa en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Un proyecto que posteriormente quedaría truncado por el propio Benjamin.

Esta influencia que ejerce Scholem puede verse claramente no sólo al estudio que ambos realizan a la obra de Kant a través de Herman Cohen sino también en el estudio sobre el judaísmo y la postura que compartieron en torno a la aparición del primer número del *Der Jude*⁷⁴. Dicha cuestión puede verse, según los testimonios del propio Scholem, durante su estadía en Seeshaupt durante el verano de 1916 así como en el intercambio epistolar que mantuvieron a lo largo del año⁷⁵. El producto de estas conversaciones puede localizarse en la carta que Benjamin le envía a Scholem en noviembre de 1916, donde le comunica haber puesto en un ensayo las formulaciones que su amigo le planteaba en torno a la relación entre el lenguaje y las matemáticas⁷⁶, asunto que Benjamin no aborda en el texto por la complejidad que presentó para el joven filósofo. Sin embargo, en esa carta el punto crucial radica en que Benjamin redacta el texto como un intento de ir aclarando sus ideas en torno al lenguaje, fundamentando el problema en los primeros capítulos del Génesis. Esto implica tomar en cuenta una serie de consideraciones en torno a la génesis del texto: 1) Al texto se le atribuyen ciertas fuentes cabalísticas, tal como lo exponen Eric Jacobson⁷⁷ y Rabinbach⁷⁸. Por ejemplo, Jacobson sostiene que entre los textos que Benjamin pudo haber consultado, se encuentran la Biblia, el comentario de August Wünsche y el trabajo del cabalista cristiano Franz Josef Molitor. Sin embargo, esto resulta problemático porque, según lo que retoma

⁷² Cfr. Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit., p. 26 y ss.

⁷³ Cfr. Eiland, Howard y Jennings, Michael W. *Walter Benjamin. A critical life*, Óp. Cit., p. 124.

⁷⁴ Cfr. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 71

⁷⁵ Cfr. *Ibid.* p. 39

⁷⁶ Cfr. Scholem, Gershom y Adorno, Theodor, *The correspondance of Walter Benjamin. 1910 – 1940*, The Chicago University Press, Chicago, 1994, p. 80 En la carta en cuestión, que Benjamin deja interrumpida para redactar un borrador que tenía planeado dividir en tres apartados tenía como objetivo aclarar sus ideas sobre el lenguaje. Dichas formulaciones responden a las formulaciones hechas por Scholem en torno a las matemáticas con sionismo, las matemáticas

⁷⁷ Cfr. Jacobson, Eric, *The Metaphysics of the profane – The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2003, pp. 86 - 87

⁷⁸ Cfr. Rabinbach, Anson, “Between Enlightenment and Apocalypse”, Óp. Cit. p. 107

Löwy de Scholem, Benjamin aborda estos textos sobre la Cábala hasta 1917⁷⁹. Por su parte, Tamara Tagliacozzo informa que, por una parte, las reflexiones de Benjamin sobre el lenguaje están inspiradas “por una teoría cabalístico – mística del lenguaje, pero no es ajena a una concepción formalizada, y además se inspira en conceptos matemáticos tales como los del cálculo infinitesimal”⁸⁰. La autora también menciona al filósofo del lenguaje Gottlob Frege como una de las fuentes que el propio Benjamin no menciona en sus reflexiones sobre el lenguaje y que se torna evidente en las nociones de *intensividad* y *extensividad*, en donde es posible hallar una traza del pensamiento fregeano sobre el sentido y la referencia.⁸¹

Como podrá notarse, las fuentes del texto en el que Benjamin plasma sus reflexiones sobre el lenguaje son variadas. Ante lo cual, se podría extraer que el manuscrito fue un intento de Benjamin por sistematizar sus reflexiones sobre el lenguaje⁸². Intento que el propio Benjamin considera como fallido porque, desde su punto de vista, considera que aún no está en posibilidades de tocar algunos puntos, especialmente el que corresponde al problema de las matemáticas desde el punto de vista del lenguaje que para él era relevante⁸³.

Aunado a lo anterior, la temática del lenguaje en su relación con el judaísmo en general y la Cábala en particular que se despliega a lo largo del ensayo de *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres*, es producto de las discusiones que Benjamin y Scholem sostienen sobre el judaísmo⁸⁴. Empero, hay otro elemento a tomar en cuenta: el estallido de la primera Guerra Mundial y la postura intelectual que asumieron pensadores como Martin Buber y Gustav Wyneken. Mientras que del primero Scholem menciona que Benjamin mantuvo una postura intelectual de recelo hacia la “vivencia” de lo judío, con Wyneken el estallido de la primera Guerra Mundial significó una ruptura con quien consideró como su único maestro. Dicha ruptura fue ocasionada por la publicación de un texto, *Juventud y guerra*, en el que Wyneken hacía un llamado a la juventud a favor de la guerra⁸⁵. Ahora bien, esta ruptura con Wyneken debe tomarse en cuenta pues, como sostiene Michael Bröcker, si bien el interés de Benjamin sobre el lenguaje fue

⁷⁹ Löwy, Michael, *Redención y utopía*, Óp. Cit. p. 109.

⁸⁰ Tagliacozzo, Tamara, *Experiencia e infinita tarea: Conocimiento, lenguaje y mesianismo en la filosofía de Walter Benjamin*, Rowman Littlefield International, London – New York, 2018, p. 16

⁸¹ Cfr. *Ibid.*

⁸² Cfr. Scholem, Gershom y Adorno, Theodor, *The correspondance of Walter Benjamin. 1910 – 1940*, Óp. Cit. p. 82

⁸³ Cfr. *Ibid.*

⁸⁴ Löwy, Michael, *Redención y utopía*, Óp. Cit. p. 109

⁸⁵ Tackels, Bruno, *Walter Benjamin. Una biografía en los textos*, Universitat de Valencia, 2009, p. 56

estimulado por las lecciones de Ernst Lewy, este problema ya aparece tematizado en el horizonte del pedagogo y teólogo reformista⁸⁶.

El nacimiento del ensayo *Sobre el lenguaje...* tiene un determinado contexto político⁸⁷; esto es, las reflexiones sobre la esencia del lenguaje se originan como crítica a una forma de escritura con fines políticos. El interés de Benjamin en torno al problema sobre el lenguaje fue estimulado a partir de las lecciones que toma con Ernst Lewy -tal como el propio Benjamin afirma en su *Curriculum Vitae* de 1939- a partir de las lecturas de los textos de Humboldt y del ensayo del mismo Lewy *Sobre el lenguaje del viejo Goethe*⁸⁸. También la correspondencia con su camarada Carla Seligson da testimonio del continuo interés teórico de Benjamin por esta temática, en una época en la que él era una de las figuras más prominentes de la *Jugendbewegung*. Sin embargo, el nacimiento “político” del ensayo *Sobre el lenguaje...* queda explicitado en una carta a Martin Buber, donde nuestro autor expone su crítica a una concepción instrumentalista del lenguaje⁸⁹. La carta en cuestión se origina a raíz de un artículo publicado por Buber en el primer número de la revista *Der Jude*, según testimonio del propio Scholem⁹⁰. ¿Cuáles son, a grandes rasgos, las críticas que hace Benjamin en la carta que envía a Buber? Lo que Benjamin somete a discusión es la opinión dominante y generalizada de la escritura como una herramienta para influir en el mundo moral y la conducta humana⁹¹. Bajo esta perspectiva el lenguaje sería una preparación, más o menos sugestiva, para los motivos que determinan las acciones de las personas. Lo cual implica que la escritura, y en consecuencia el propio lenguaje, se convierte en un instrumento, Ante lo cual, la escritura equivale a una dolorosa y débil acción, cuyos orígenes no están en sí mismos, sino en los motivos decibles y expresables⁹².

Si bien en el párrafo anterior podría localizarse el germen de la crítica de Benjamin a una concepción instrumental del lenguaje, en el siguiente pasaje que citaremos a continuación puede

⁸⁶ Cfr. Bröcker, Michael, “Lenguaje”, en Opitz, Michael y Wizisla, Edmund, *Conceptos de Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 713.

⁸⁷ Santoveña Rodríguez, Marianela, “El disenso lingüístico. Una lectura política “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” de Walter Benjamin”, p. 246. En Cohen, Esther, *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, UNAM – Gedisa, México, 2015, 314 pp.

⁸⁸ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras VI*, Abada, Madrid, 2017, pp. 316 – 17.

⁸⁹ Cfr. Benjamin, Walter, citado en Bröcker, Michael, “Lenguaje”, Óp. Cit. p. 711.

⁹⁰ Cfr. Scholem, Gershom, *Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 39

⁹¹ Cfr. Scholem, Gershom y Adorno, Theodor H (Edres), *The correspondance of Walter Benjamin. 1910 – 1940*, Óp. Cit. p. 79.

⁹² Cfr. *Ibid.*

verse con más precisión el rechazo de Benjamin a esta concepción instrumental. Sobre la escritura y, por ende, el modo como entiende al lenguaje. Benjamin dice lo siguiente:

“No puedo entender la escritura en general como poética, profética, objetiva, en lo que se refiere al efecto, sino únicamente como magia, es decir, como in-mediata (...) Cualesquiera sean las formas en las que el lenguaje se muestra efectivo, lo es no a través de la comunicación de contenidos, sino a través de la más pura revelación de su dignidad y su esencia. Y si aquí yo prescindo de otras formas efectivas (...), es porque pienso en reiteradas ocasiones en la cristalina eliminación del lenguaje es una de las formas evidentes que se dan al interior del lenguaje y, en consecuencia, a través de él. Esta eliminación de lo inefable parece coincidir, para mí, con la forma más desapasionada y objetiva de escritura y que profundiza la relación entre la palabra y la acción con la magia lingüística (...) No creo que la palabra se encuentre más lejos de lo divino que en la acción “efectiva”, es decir, solo es capaz de conducir a lo divino a través de sí misma y su pureza propia”⁹³.

De esta carta, cuyo contenido exotérico apunta a una concepción del lenguaje carente de una función *puramente* comunicativa, puede desprenderse lo siguiente: 1) en el texto estarían expresados los motivos políticos que en el ensayo *Sobre el lenguaje* en cuanto tal, Benjamin desarrolla de forma exotérica, tal como bien lo señala Rabinbach⁹⁴ y 2) la crítica de Benjamin, a una noción instrumentalista del lenguaje, significa replantear la cuestión del lenguaje “no en términos de motivación, palabra y acción, sino en términos de lenguaje y experiencia”⁹⁵. Ello implica hacer una serie de consideraciones. Por una parte, como bien lo señala el propio Rabinbach, no sólo la promesa de redimir el poder y juicio de la palabra divina que ha caído de su estado puro para convertirse en mero instrumento. Lo cual, a juicio del autor, implica que el escrito de Benjamin representa una antipolítica programática, cuyo lenguaje exotérico está dirigido contra un

⁹³ *Ibid.* p. 79. La fuente de la traducción al español puede localizarse en Bröcker, Michael, “Lenguaje”, Opitz, Michael y Wizisla, Edmund (Edres), *Conceptos de Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 711 y pertenece a Natalia Bustelo. En el texto en inglés que retomamos de la correspondencia de Benjamin que comprende los años de 1910 a 1940, editada por Scholem y Adorno dice lo siguiente: “I can understand writing as such as poetic, prophetic, objective in terms of his effect, but in any case only as magical, that is as un-mediated. (...) In however many forms language may prove to be effective, it will not be so through the transmission of content, but rather through the purest disclosure of its dignity and its nature. And if I disregard other effective forms here (...) it repeatedly seems to me that the crystal – pure elimination of the ineffable is the most obvious form given to us to be effective with language and, to that extent, through it. This elimination of the ineffable seems to me to coincide precisely with what is actually the objective and dispassionate manner of writing, and to intimate the relationship between knowledge and action precisely within linguistic magic. (...) I do not believe that there is any place where the word would be more distant from the divine than in “real” action. Thus, too, it is incapable of leading into the divine in any way other than through itself and its own purity”.

⁹⁴ *Cfr.* Rabinbach, Anson, “Between Enlightenment and Apocalypse”, Óp. Cit. p. 106.

⁹⁵ Santoveña Martínez, Marianela, “El disenso lingüístico. Una lectura política “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” de Walter Benjamin”, Óp. Cit. p. 247

instrumentalismo político del lenguaje⁹⁶. Por otro lado, visto desde la reflexión que recuperamos de Santoveña Martínez, el problema del lenguaje habría que replantearlo en términos de experiencia y conocimiento y añadir el hecho de que la inmediatez del lenguaje, o lo que en Benjamin sería la “magia”, Tagliacozzo lo vincula con el ensayo “Sobre el programa de la filosofía venidera”⁹⁷. Esto daría pie a una última consideración, en la que habría que tomar en cuenta las reflexiones de Jacobson y Rabinbach. Por una parte, Jacobson considera que el texto de 1916 no solo fue un intento para que Benjamin trabajara teóricamente con material judaico, sino que ese texto fue un intento para que el pensador judío encontrara las bases de su propia filosofía⁹⁸. A esto habría que añadir el comentario de Rabinbach, él sostiene que en la reflexión sobre el lenguaje en Benjamin el núcleo de su reflexión implicaría tanto el débil recuerdo de una edad de oro antes de la caída, lo cual le confiere al concepto de lo mesiánico en Benjamin una misión especial en la que el lenguaje ocuparía un lugar central, en tanto que sería el médium de la redención⁹⁹.

Dicho todo lo anterior, la tarea será indagar cómo es que en Benjamin el lenguaje, la experiencia y el conocimiento articulan su condición mesiánica en su reflexión filosófica.

⁹⁶ Cfr. Rabinbach, Anson, “Between Enlightenment and Apocalypse”, Óp. Cit., p. 107

⁹⁷ Cfr. Tagliacozzo, Tamara, *Experiencie and infinite task: Knowledge, lenguaje and Messianism in the philosophy of Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 48

⁹⁸ Cfr. Jacobson, Eric, *The Metaphysics of the profane – The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Óp. Cit. p. 87

⁹⁹ Cfr. Rabinbach, Anson, “Between Enlightenment and Apocalypse”, Óp. Cit., pp. 84 – 85.

Capítulo II

La concepción del lenguaje en Benjamin.

Introducción

Al exponer el contexto histórico y biográfico del filósofo, vimos que las fuentes con las que Benjamin construye su crítica a una concepción instrumental del lenguaje están, por un lado, en su oposición a una noción de conocimiento como pura relación entre sujeto y objeto (lo que posteriormente iba a derivar en su crítica a la teoría del conocimiento de Kant, que veremos en el capítulo posterior) y, por otro, a la influencia que abreva en las ideas pedagógicas de Gustav Wyneken. Sin embargo, las fuentes de su pensamiento filosófico no solamente se localizan allí, sino también cabe subrayar la conciencia del joven Benjamin sobre su condición de judío, ya que será decisiva en sus reflexiones. Se crio en un ambiente donde primaba una ideología propiamente “asimilacionista”, a la cual nuestro autor tratará -en el fondo- de hacer frente. Habría que añadir que esta concepción del lenguaje tiene un trasfondo político, puesto que lo que el joven Benjamin estaría expresando en este ensayo exotérico es su rechazo al entusiasmo expresado por Martin Buber respecto al estallido de la primera Guerra Mundial¹⁰⁰. Por consiguiente, el propósito de este capítulo es responder a la interrogante sobre cómo es que Benjamin problematiza el lenguaje en su texto temprano “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres” y en el prólogo a los *Tableux Parisiens* de Baudelaire, conocido como *La tarea del traductor*. Estas teorías del lenguaje son importantes, pues en Benjamin la historia y el mesianismo están relacionados con una función lingüística del conocimiento: a saber, que tanto el lenguaje como el conocimiento humano *nunca pueden ser ni perfectos ni absolutos*. En términos del texto *Sobre el lenguaje en cuanto tal...*, el lenguaje humano nunca puede sustituir ni equipararse con el “lenguaje en cuanto tal”, debido a la condición caída del ser humano. La imagen teológico-judía del lenguaje divino y el lenguaje adánico que Benjamin utiliza como “contraste” y medida del lenguaje humano, le sirve para poner de manifiesto la limitación estructural de este último y busca evitar la ilusión de la posibilidad de una secularización del lenguaje en cuanto tal, esto es, una divinización del lenguaje humano (profano) que le permitiría a este conocer de manera *plena* la realidad. Esto último sólo

¹⁰⁰ Cfr. *Supra*. p. 18 del capítulo anterior.

sería prerrogativa, justamente, de Dios. La *caída* y el mito de Babel serán un hilo conductor fundamental en todo el texto, pues ellos simbolizan los límites intrínsecos del lenguaje humano sin, por ello, cancelar la tarea que en el fondo permea al lenguaje humano: su tarea consiste en revelar y traducir el ser lingüístico de las cosas en tanto cuanto tiene su *origen* en la palabra *creadora* de Dios.

En esta idea de lenguaje que bosqueja el joven Benjamin veremos que el lenguaje es el *médium* de la comunicación. Lo cual implicará que tanto los seres humanos como las cosas participan del lenguaje. Es decir, que el ser humano y las cosas participan, en última instancia, del lenguaje primigenio con el que Dios crea al mundo. De modo que en ese estado paradisiaco lo que se expondrá es una forma de conocimiento pleno que se da en función de lo que las cosas le comunican al ser humano. Bajo esta concepción mística del lenguaje, veremos que la función primordial del conocimiento es de carácter lingüístico; tal como lo rescata de los primeros tres capítulos del Génesis. Sin embargo, lo que se desprenderá de ese texto es que, con la transgresión originaria de Adán y Eva, ese conocimiento pleno que existía en el estado paradisiaco se pierde irremediamente y posibilita el surgimiento de la pluralidad de las lenguas (Mito de Babel). Ello traerá como consecuencia que el modo como se nombre a las cosas no estará fundamentado en un carácter inmediato, sino en la *convencionalidad* en la que el conocimiento ya no es pleno sino parcial. Y, efectivamente, esa instrumentalidad que critica en la carta a Buber será la expresión del lenguaje que ha caído en la mera convencionalidad del signo. Esto no significará que ese lenguaje puro se haya perdido del todo. Por el contrario, lo que se expondrá es que en la noción que Benjamin desarrolla en “La tarea del traductor”, consiste en que la meta de toda traducción será la de *evocar*, simbólicamente, a ese lenguaje puro en la traducción entre dos lenguas distintas; de forma que el texto sobre el lenguaje expresará la historia como un proceso de decadencia lingüística, mientras que en “La tarea del traductor”, la traducción será un intento (imposible de cumplir del todo) de restauración mesiánica y la cual constituye, ciertamente, la tarea infinita del traductor.

A grandes rasgos, veremos que el concepto de revelación le posibilita a Benjamin hacer una reflexión metafísica sobre el origen y la esencia del lenguaje. Reflexiones que le permiten no solo dar cuenta de la condición *caída* en la que está el conocimiento humano en relación con ese lenguaje puro, sino además fundamentar el lenguaje como el médium de la redención. El lugar que ocupa el problema del lenguaje en sus reflexiones sobre el conocimiento es lo que nos ayudará a

comprender la teoría del conocimiento que Benjamin desarrolla en el prólogo al *Trauerspiel* y que va ligado a su concepto de experiencia.

2.1 La concepción del lenguaje en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres” (1916)

La problemática del conocimiento relacionada con la cuestión del lenguaje está desarrollada en sus textos de juventud: “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, “La tarea del traductor”, así como en el “Prologo epistémico crítico” del *Trauerspielbuch*. El primer texto tiene como punto de discusión un concepto de experiencia del sistema kantiano que él cataloga como inferior o de grado ínfimo¹⁰¹. De este texto, el elemento clave que es preciso recuperar es la recepción que hace Benjamin de la obra kantiana: la asociación de la *filosofía* con el concepto religioso de *doctrina*. En efecto, a partir de una interpretación de Kant de los conceptos de la tradición mística del judaísmo de “doctrina” y “tradición” (*Kabbalah*), Benjamin plantea una teoría del conocimiento en la que, criticando el concepto de experiencia de Kant, por parecerle insuficiente¹⁰² para abarcar a la historia y la religión y recuperando la unidad sistemática del conocimiento, encuentra la esfera de neutralidad del conocimiento en el lenguaje¹⁰³.

Este preámbulo nos es de utilidad porque lo que se pretende desarrollar es la función primordial del conocimiento que se fundamenta en su carácter lingüístico. Benjamin remite ésta función a los primeros tres capítulos del Génesis. Así, el problema que surge es: ¿Por qué y cuál es

¹⁰¹ Cfr. Benjamin, Walter, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, *Obras II*, vol. I, Abada, Madrid, 2016 (3º Ed.), p. 163.

¹⁰² La crítica de Benjamin al concepto kantiano de experiencia y las razones que esgrime para mostrar que ese concepto le es insuficiente para abarcar la esfera de la historia y la religión lo expondremos en el apartado 3.1 del Capítulo III. En esencia, lo que se expondrá en el apartado dedicado con la idea que Benjamin desarrolla sobre la experiencia está relacionada con la concepción que tiene sobre el lenguaje, tal como lo desarrollaremos en este capítulo. La tesis fundamental es que la esfera de neutralidad que retoma de Kant, la situara en el lenguaje. Por consiguiente, la unidad de conciencia sistemática tendrá un estatus mesiánico porque en Benjamin aludirá a un lenguaje puro en el que no había una separación entre sujeto y objeto. De manera que el lenguaje será el médium en el que se dé la redención al aludir en el carácter simbólico del lenguaje – tal como lo expondremos la codificación histórica del conocimiento filosófico a la que menciona al inicio del “Prologo epistémico crítico” del *Trauerspiel*- como fundamento del conocimiento.

¹⁰³ Cfr. *Obras II*, vol. I, p. 172

la finalidad que busca Benjamin al retomar los primeros pasajes bíblicos sobre la creación? La aclaración vendría no solo del propio Benjamin sino también del lugar que ocupa en su texto el concepto de revelación. Por un lado, en relación con lo que Benjamin plantea acerca de la recuperación del texto bíblico, él sostiene que el motivo por el cual retoma estos pasajes no responde a que en ellos busque hacer una nueva interpretación teológica del texto bíblico¹⁰⁴, ni tampoco pretende poner al texto bíblico como fundamento de una verdad revelada¹⁰⁵. Lo que se propone al retomarlos es ver hasta dónde llega el lenguaje en el relato bíblico de la creación. De esta manera y bajo esta finalidad, tal relato le es insustituible porque en él el lenguaje se presupone como la realidad última, mística e inclasificable que solo es accesible en su despliegue¹⁰⁶.

Ante ello, esto nos permite añadir un comentario de Florencia Abadí respecto al motivo por el cual Benjamin recupera la Biblia: la autoafirmación del texto sagrado como verdad revelada expone un concepto clave en la filosofía del lenguaje que es el de *revelación*¹⁰⁷. Esta afirmación de Abadí está sustentada en un comentario que hace Stéphane Moses sobre la esencia de la revelación. En efecto, Moses afirma que bajo una lectura “literal” del texto, que es entendido como una lectura original en hebreo, está fundada en el hecho de que el texto está cifrado “aun en los detalles más pequeños en el entramado de la lengua”¹⁰⁸. Moses dirá que nada es indiferente en el texto, sino que como en la producción poética, cada detalle del lenguaje es significativo y dicha dimensión poética es la que le confiere al texto toda la riqueza de su sentido. Por consiguiente, Moses afirmará que el sentido que se le dará al texto será inagotable para la tradición judía, porque dentro de la red de restricciones lingüísticas que confiere el texto, la interpretación será libre de completar los blancos y proponer, de generación en generación, nuevas lecturas. Moses dirá además que, en la tradición judía, a diferencia de una visión dogmática, esa constante invención es la esencia de la revelación¹⁰⁹. Esta circunstancia en torno al modo como la tradición judía interpreta el texto es la que le permite a Abadí afirmar que el interés de Benjamin por la revelación radica en el presupuesto de que existe algo que *necesariamente* está velado, cifrado, oculto. Esto es, que hay

¹⁰⁴ Cfr. Benjamin, Walter, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, *Obras II*, vol. I, Abada, Madrid, 2016 (3° Ed.), pp. 151 - 52.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibíd.*

¹⁰⁶ Cfr. *Ibíd.*

¹⁰⁷ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 149.

¹⁰⁸ Moses, Stephane, *El Eros y la ley*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, p. 7

¹⁰⁹ Cfr. *Ibíd.* De ahí la gran importancia, dentro de la cultura judía, de la tradición rabínica del comentario y la tradición mística de la Cábala.

un antagonismo entre lo-dicho/decible con lo indecible/no-dicho. De esta manera, lo que estaría retomando de este concepto es que la esencia espiritual de las cosas es lo verdaderamente *real* y que al mismo tiempo exige su *expresabilidad* en el lenguaje humano; aunque este, como hemos dicho, jamás puede expresarla de manera absoluta y total. Es decir, que en el concepto de revelación alude a algo que está oculto y que es susceptible de ser re-velado parcialmente. El planteamiento expuesto por Abadí¹¹⁰ debe tomarse en consideración para comprender el motivo que lleva a Benjamin a retomar los pasajes bíblicos de la Creación. En particular, por la observación que retomamos de Stephane Moses con respecto a la infinidad de lecturas que se hace al texto bíblico. ¿Benjamin estaría retomando el texto del Génesis por esta susceptibilidad de revelar lo que este velado sin agotar al propio texto? La otra alternativa, para comprender los motivos de Benjamin al retomar el texto bíblico es que, frente a la insuficiencia que encuentra en el concepto kantiano de experiencia, en el concepto de revelación de la idea de conocimiento propia de la tradición judía, habría una afinidad con lo que Benjamin se propone al ensanchar el concepto de experiencia en el que la esfera de neutralidad se fundamente en el lenguaje¹¹¹. Si esto es así, entonces la afirmación de Eric Jacobson resultaría acertada en el sentido de que, si la Biblia se puede leer filosóficamente, entonces el texto sagrado puede leerse como una exposición sobre los principios fundamentales de la idea de lenguaje¹¹². Ante lo cual la interrogante sería: ¿El motivo de Benjamin de retomar el texto bíblico no sería más bien que encuentra en él material para sus reflexiones filosóficas acerca de la esencia del lenguaje? Veamos qué es lo que encontramos al respecto.

¿A grandes rasgos qué es lo que encontramos en estos pasajes bíblicos? Si nos apegamos al comentario que hace Moses en torno al comentario de Benjamin sobre el relato bíblico, vemos que en el primer capítulo la palabra divina aparece como *creadora*, donde designa el lenguaje en su esencia original y que coincide con la realidad¹¹³. A este lenguaje primario, del cual Moses acierta en afirmar que el hombre nunca tuvo acceso y al cual nunca tendrá acceso, la distancia entre

¹¹⁰ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 149. Sobre este punto Abadí dice lo siguiente: “A Benjamin le interesa el concepto de revelación sobre todo por su presupuesto de que existe algo velado: en sus términos existe un antagonismo entre lo dicho y decible (das Ausgesprochene und Aussprechliche) y lo no decible y no dicho (das Unaussprechliche und Unaussgesprochene). Para Benjamin la esencia espiritual de cada cosa es más real (más profunda) cuanto más decible y dicho sea: la revelación aun si indica algo velado en un momento pretérito, alude a la posibilidad concreta de que sea re-velado”.

¹¹¹ Cfr. Graf, Stephanie, *Como papel secante con la tinta*, UAM – I/Gedisa, México, 2022, p. 180. Abundaré en esto en próximo capítulo.

¹¹² Cfr. Jacobson, Eric, *Metaphysics of the profane. The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Óp. Cit., p. 87.

¹¹³ Cfr. *Gen. I*, 1-21.

la palabra y la cosa *todavía* no existe¹¹⁴. En el segundo relato del Génesis no solo se expone el proceso en el cual Adán le da nombres a los animales y las cosas¹¹⁵, sino que también se narra la creación del hombre (Adam) del polvo del suelo y el insuflado que Dios le introduce al ser humano¹¹⁶; mientras que en el tercer relato se narra la caída en el pecado original como consecuencia de que Adán y Eva transgredieran el mandato divino de no comer del fruto del árbol del conocimiento¹¹⁷, siendo incitados por la serpiente a desobedecerlo¹¹⁸. ¿Qué consecuencias filosóficas sacaría Benjamin de este relato bíblico? O, dicho de otra forma: ¿Qué implicaciones metafísicas se podrían desprender de este relato respecto del concepto de conocimiento en Benjamin? ¿Qué consecuencia tendría para Benjamin el pasaje del pecado original en el cual Adán y Eva transgreden el mandato divino al comer del árbol del conocimiento? Para responder a estas interrogantes habría que exponer qué es lo que el propio Benjamin entiende por lenguaje.

Según Benjamin, el lenguaje es “el principio dirigido a la comunicación de contenidos espirituales en los correspondientes objetos”¹¹⁹, de tal forma que la ingeniería, la biología, la mecánica y otras ciencias humanas tienen su propio lenguaje. Además, la precisión que hace Benjamin es crucial porque él sostiene que cuando se refiere a que cada una de estas actividades tiene su propio lenguaje, no se refiere a la terminología que usa cada disciplina para abordar sus respectivos objetos, sino a que cada una es una forma de lenguaje¹²⁰. Esto es, que para Benjamin toda actividad humana es una forma de lenguaje. Empero, Benjamin va más allá de esta definición pues argumenta que el lenguaje no se circunscribe únicamente al ámbito de la actividad humana, sino que el lenguaje se extiende a todos los ámbitos en absoluto¹²¹. O, dicho de otra forma, para Benjamin la palabra “lenguaje” no se refiere a una metáfora porque para él es imposible imaginar que un objeto, ya *sea animado o inanimado*, no comunique su *esencia espiritual (das geistige Wesen)*¹²². Por consiguiente, para Benjamin el lenguaje aludirá a una forma de conocimiento pleno. Es decir, a la expresión inmediata que las cosas nos comunican¹²³. Ahora bien, habría que

¹¹⁴ Cfr. Moses, Stéphane, *El ángel de la historia*, Óp. Cit, p. 88

¹¹⁵ Cfr. *Gen.* II, 18 – 21.

¹¹⁶ Cfr. *Gen.* II, 7.

¹¹⁷ Cfr. *Gen.* II, 17

¹¹⁸ Cfr. *Gen.* III, 1 – 6

¹¹⁹ *Obras* II, vol. I, p. 144

¹²⁰ Cfr. *Ibíd.*

¹²¹ Cfr. *Ibíd.*

¹²² Esta expresión se le suele traducir por “ser espiritual”, “esencia espiritual” o “entidad espiritual”.

¹²³ Cfr. *Ibíd.*

preguntarse lo siguiente: ¿Cómo es que se da esta comunicación inmediata entre el ser humano y las cosas? Esta cuestión es crucial porque permite poner al descubierto lo que para él es la concepción falsa -incluso, “fetichista”- del lenguaje. La pregunta paradójica que plantea es si el ser humano comunica su esencia espiritual “mediante” la imposición de los nombres que da a las cosas, o si el ser humano comunica su esencia espiritual “en” la nominación que da a las cosas. Si se responde que el ser humano comunica su esencia espiritual “mediante” la imposición de los nombres a las cosas, entonces no podría suponer que el ser humano esté comunicando su esencia espiritual, sino que esta persona está comunicando una cosa a otra persona mediante las palabras. Es decir, si respondemos con el “mediante”, entonces incurrimos en lo que Benjamin considera la *concepción burguesa del lenguaje* que, a su parecer, es insostenible y vacía, porque ésta concibe a la palabra como instrumento, a la cosa como objeto y al sujeto como su destinatario¹²⁴. Sin embargo, para Benjamin, el ser humano comunica su esencia espiritual en la nominación de las cosas y, por consiguiente, en esta concepción del lenguaje no hay sujeto, ni objeto y el lenguaje no es un instrumento de la comunicación.¹²⁵

Si quisiéramos sintetizar brevemente el proceso de *caída* del lenguaje humano, habría que señalar tres “momentos” fundamentales: 1) El lenguaje divino como palabra creadora; 2) El lenguaje adánico nominativo, en el cual Adán le otorga *nombre* a la creación con el asentimiento de Dios y 3) el lenguaje humano caído que ya no contiene la inmediatez entre sujeto y objeto del lenguaje creador de Dios ni del lenguaje adánico y que, debido a la pluralidad de las lenguas, *puede caer* (y usualmente cae) en una concepción meramente instrumental del lenguaje.

Benjamin traza una distinción que vertebra el texto de “Sobre el lenguaje...” y que es de suma importancia para su teoría del lenguaje: la diferencia ontológica entre esencia espiritual y la

¹²⁴ Cfr. p. 148

¹²⁵ Si bien la crítica de Benjamin a la concepción puramente *instrumental* y *comunicativa* del lenguaje, la recupera del pensamiento cabalístico y, específicamente, de Abraham Abulafia, esto tiene ciertos matices. Como sostiene Michael T. Miller, tanto Abulafia como Benjamin piensan que el *nombrar* no se da -en última instancia- de forma arbitraria, sino que expresa la esencia espiritual de las cosas que son nombradas por Adán, por lo que en la acción nominativa de este último, no hay lugar para la mera convencionalidad del lenguaje. Sin embargo, Miller establece una diferencia crucial entre Abulafia y Benjamin con respecto al concepto mismo de *nombre*. Tal diferencia se encuentre entre el verbo copulativo “es” y la preposición “desde”. Esto significa que el nombre -para Benjamin- no defina al objeto nombrado -lo que podría dar a entender el “es”- sino que el nombre expresa la esencia de las cosas *desde* el lenguaje de la cosa. De otro modo, si el nombrar -aunque se trate del nombrar originario de Adán- definiera y determinara la cosa, esto es, que el *nombre fuese la cosa misma*, estaríamos hablando no de un lenguaje adánico, sino del lenguaje creador de Dios. Cfr. Miller, Michael T. Abraham Abulafia’s mystical theology of the divine Name”. *Medieval mystical theology*, Vol. 24, No. I, May 2015, p. 88.

esencia lingüística. La esencia espiritual podría ser entendida como aquello que las cosas son en tanto que tales, mientras que la esencia lingüística es aquello que es *susceptible de ser expresado en el lenguaje humano*¹²⁶. Esto tiene dos consecuencias muy importantes: en primer lugar, Benjamin presupone que las cosas (animadas o inanimadas) le comunican “algo” al ser humano, pero que ellas por sí mismas no pueden expresar debido a su carácter fundamentalmente *enmudecido*. Debido a ello, las “cosas necesitan” del lenguaje humano para expresarse, por lo que éste tiene esencialmente una función de *traducción* en un sentido amplio. Y esto es así, porque para Benjamin las “cosas”, en tanto que creación resultante de la palabra divina, participan también del lenguaje. En esta medida, podría decirse que el ser humano le da “voz” a las cosas. En segundo lugar, esto también constituye un límite del lenguaje humano, porque la esencia lingüística de las cosas, en tanto que es lo *susceptible* de ser expresado, tan solo muestra lo que de hecho puede expresarse. En otras palabras, la esencia lingüística de las cosas no puede ser identificada con su esencia espiritual, por que aquella no agota a esta: de otro modo, el lenguaje humano podría conocer de manera exhaustiva y completa la realidad, pero ello sólo puede ser posible en un lenguaje en el que no hubiera ninguna separación entre sujeto y objeto, entre la forma de la designación y lo designado; característica propia y exclusiva del lenguaje divino y adánico.

En el relato bíblico, cuando Dios le da al hombre la potestad de nombrar las cosas, al mismo tiempo le atribuye jerárquicamente una superioridad respecto al resto de la creación. Esto tiene como consecuencia que la “naturaleza” quede palmariamente *enmudecida*, sin que ella pueda *expresarse* de manera autónoma: exige del hombre ser *traducida* en su lenguaje. Ciertamente, la posibilidad de esta traducción está dada por el hecho de que, al ser la creación en su conjunto obra de la palabra divina, participa en su totalidad del lenguaje. Las cosas y los animales participan del lenguaje porque, en sentido figurado y sensorial, las cosas son mudas y carecen de sonido¹²⁷. Es decir, que el lenguaje en cuanto tal no se puede comunicar *plenamente* en las cosas. El ser humano comunica su lenguaje, pero lo hace en palabras. Y esto marca para Benjamin una gran diferencia,

¹²⁶ Es probable que esta distinción crucial entre esencia lingüística y esencia espiritual, Benjamin la recupere de la tradición cabalística de Abraham Abulafia, como lo señala Michael Miller. Para este autor, los nombres para Abulafia no son descriptivos, sino que expresan la *identidad literal* de los objetos. Si el lenguaje se define como la expresión de la identidad de la cosa, entonces la construcción del nombre de las cosas puede ser descifrado como el ADN de un animal. Para una comparación detallada entre la teoría de Benjamin y Abulafia, consúltese: Miller, Michael T, “Abraham Abulafia’s mystical theology of the divine Name”. *Medieval mystical theology*, Vol. I, No. 24, May 2015, p. 83.

¹²⁷ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, Óp. Cit., p. 151

pues la esencia espiritual que se comunica (aunque sea de manera puramente evocativa) en el ser humano es el *lenguaje en general*. Por consiguiente, para Benjamin el lenguaje es el médium -y no puro medio ni instrumento- de la comunicación¹²⁸.

De tal forma que si el ser humano comunica su esencia espiritual en la nominación de las cosas y los animales, entonces el ser humano se comunica *en* el lenguaje, más no *mediante* el lenguaje. Pero no solo eso, sino que además en el nombrar humano la esencia espiritual se comunica en su lenguaje, única esencia espiritual que es posible comunicar por completo. Esta característica es la que hace diferente al ser humano frente a los animales y las cosas. Por otra parte, los animales se comunican en el lenguaje. O, en última instancia, se comunican al ser humano¹²⁹. Lo cual no significa, a consideración de Benjamin, que se caiga en un antropomorfismo. Al contrario, la pregunta estribaría en cómo es que el ser humano les asigna nombre a los animales y a las cosas¹³⁰. La respuesta a esta interrogante estaría en el primer y segundo relato del Génesis, porque en ellos Benjamin no solo muestra la diferencia entre el modo como Dios creó a las cosas y a los animales frente al modo el ser humano fue creado. Esto es, que mientras la naturaleza, los animales y las cosas fueron creados por el lenguaje¹³¹, al ser humano no lo creó ni lo sometió al lenguaje, sino que lo creó de la tierra y le insufló el aliento divino. Es decir, que Dios no le dio nombre al ser humano sino más bien dejó que el lenguaje en el cual se dio la Creación fluyera libremente en el ser humano. Además, Dios creó al ser humano a imagen y semejanza de sí mismo¹³², lo que implica que el nombre es reflejo de la palabra divina. Sin embargo, para Benjamin el nombre no logra abarcar a la palabra, del mismo modo que el conocimiento no logra abarcar a la creación¹³³. ¿A qué se debe esa afirmación de Benjamin? En efecto, si retomamos el variado ritmo en el que tiene lugar el acto de la creación bajo las expresiones “que se haga” y “llamarse”¹³⁴, aparece la profunda relación entre la creación y el lenguaje. Esto es,

¹²⁸ Cfr. p. 147

¹²⁹ Cfr. p. 148

¹³⁰ Cfr. p. 147.

¹³¹ Cfr. p. 152.

¹³² Cfr. *Gen.* I, 27 y II, 7

¹³³ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras* II, vol. I, Óp. Cit., p. 153

¹³⁴ Para aclarar el punto citaremos el pasaje del *Génesis* I, 1- 25: “Y dijo Elohim: “Haya luz” y hubo luz. (...) Elohim llamó a la luz día y a las tinieblas llamó noche. (...) /Dijo después Elohim: “Haya un firmamento en medio de las aguas y separe unas aguas de otras. (...) Llamó Elohim al firmamento cielos/ Dijo Elohim después: “Reúnanse las aguas de debajo de los cielos en un solo lugar y aparezca seco”. (...) Elohim llamó a lo seco tierra y a la reunión de las aguas llamó mares. Y vio Elohim que estaba bien. /Luego dijo Elohim: “Brote la tierra verdín, hierva germinadora de simiente y árboles frutales generadores de fruto conforme a su especie en que se contenga su semilla sobre la tierra. Y así fue. (...) Y vio Elohim que estaba bien. / Dijo Elohim después: “Haya lumbreras en el firmamento de los cielos para poner

que en Dios la creación y el nombrar son expresión de un mismo acto, porque en él el lenguaje es creador debido a que es palabra y es conocedor porque es nombre¹³⁵.

Si lo dicho anteriormente es cierto, entonces resulta acertada la tesis de Moses, expuesta al principio, de que en esa primera etapa no había una dualidad entre la palabra y la cosa, porque el lenguaje es creador de la realidad¹³⁶. Ello implica que para Benjamin en Dios el nombre, que en su interior es idéntico como nombre a la palabra creadora, es el medio puro del conocimiento¹³⁷. Sin embargo, lo que Benjamin expresa con esta afirmación implica que, si en el lenguaje de Dios crear y nombrar son parte de un mismo acto, entonces se desprende que, al consumir la creación, Dios *conoce plenamente* las cosas *en los nombres*. Así mismo Dios, como creador, significa el principio del saber al que no se le puede representar como objeto de un conocimiento “y por esa circunstancia es inalcanzable a la conciencia discursiva”¹³⁸, pues ello implica que Dios, lo incognoscible, solo es posible conocerlo en las cosas creadas, en la alusión y la evocación.

De aquí se desprende que el lenguaje es el *médium* en el que se da la comunicación. Es decir, es el *médium* en el que tanto la naturaleza como el ser humano se ven atravesados por el lenguaje. De tal forma que lo más bajo de lo existente se comunica al ser humano y éste se comunica a Dios. Esto es, el ser humano se comunica a Dios al darle nombre a las cosas y a sus semejantes – mediante el nombre propio- y es quien les da nombre a las cosas en función de lo que éstas le comunican. Ahora bien, este nombrar que da el ser humano a la naturaleza es un nombrar conocedor porque Benjamin afirma que, mediante lo que desprende del primer capítulo del Génesis, la naturaleza está atravesada por un lenguaje mudo y carente de nombres¹³⁹. De tal forma que la Creación queda concluida en el momento en el que el ser humano les da nombre a las

separación entre el día y la noche y que sirvan de señales para las estaciones, días y años. (...) Y así fue. Hizo, pues, Elohim los dos grandes luminares – el luminar mayor como regidor del día y el luminar menor como regidor de la noche- y las estrellas. (...) Y vio que estaba bien. / Dijo Elohim después: “Pululen las aguas en un pulular de animales vivientes y vuelen los volátiles sobre la tierra, por la superficie del firmamento de los cielos”. Creo, pues, Elohim los grandes cetáceos, y todo animal viviente que bulle de que pululan por las aguas, conforme a su especie, y todo volátil alado, según su especie. Y vio Elohim que estaba bien. /Dijo Elohim después: “Produzca la tierra animales vivientes y bestias salvajes con arreglo a su especie”. Y así fue. Hizo, pues, Elohim las bestias salvajes conforme a su especie, los ganados con arreglo a su especie y todos los reptiles del campo según su especie. Y vio Elohim que estaba bien”.

¹³⁵ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. 1, *Ibíd.* p. 152.

¹³⁶ Cfr. Moses, *El ángel de la historia*, *Óp. Cit.* p. 88

¹³⁷ Cfr. Benjamin, *Obras II*, vol. I, p. 153

¹³⁸ Bröcker, Michael, “Lenguaje”, en Opitz, Michael y Wizisla, Edmund (edres.), *Conceptos de Walter Benjamin*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2014, p. 717.

¹³⁹ Cfr. *Ibíd.* p. 161.

cosas¹⁴⁰. Dios descansa al replegar de sí mismo lo creativo del lenguaje mediante el cual creó y nombra a las cosas mediante la palabra, para convertirse en el lenguaje concededor en el que el ser humano las nombra. Para Benjamin, el ser humano no solo es quien le da voz a la creación, sino que, además, es su lugarteniente¹⁴¹, pues Dios le encomienda la tarea de darle nombre a los animales y las cosas mediante; la señal que él les da a los animales para que se agrupen en torno al ser humano y les nombre de acuerdo con su *asentimiento*¹⁴². El ser humano es, entonces, el *concedor* del lenguaje del cual Dios es creador.

Sin embargo, Benjamin afirma que el ser humano no podría realizar esta tarea que Dios le asigna si no fuera porque tanto el lenguaje humano como el lenguaje de las cosas se emparentan en un mismo lenguaje¹⁴³. Esto es, lo que posibilita la traducción del lenguaje mudo al lenguaje sonoro no sería sino el lenguaje mediante el cual Dios creó tanto a la naturaleza como al ser humano *en la palabra*¹⁴⁴. Dios sería entonces el garante de la objetividad de la traducción, que “en las cosas se convierte en comunicación de la materia en comunidad mágica, y en el ser humano se convierte en el lenguaje del conocimiento y del nombrar en el espíritu dichoso”¹⁴⁵. Ahora bien, para

¹⁴⁰ Cfr. p. 149

¹⁴¹ Según Miller, el hecho de para Benjamin el nombre “Adán” sea usado específicamente en el pasaje bíblico de Gén. 2:20, sugiere que ahí el nombre alude a que la plena individualidad de Adán es resultado del hecho de ser él quien, al nombrar a los animales, comunica su esencia espiritual, su “ser”. Esto significa que el acto de nombrar que se da en el lenguaje paradisiaco no implica una comprensión meramente pasiva de la naturaleza, sino que este nombrar se fundamenta ante el hecho de que es un nombrar que traduce activamente el lenguaje mudo que las cosas le comunican al lenguaje sonoro de nombres. Esta traducción en el nombrar significa, en el fondo y según Miller, un acto de liberación de las cosas, de su redención. (Cfr. Miller, Michael T. “Abraham Abulafia’s mystical theology of the divine Name”. *Medieval mystical theology*, Vol. 24, No. I, May 2015, p. 88.)

¹⁴² Cfr. *Gen.* I, 20.

¹⁴³ Cfr. *Obras* II, vol. I, p. 156 En ese sentido, Bröcker afirma que es posible acceder a lo absoluto porque lo expresado (la naturaleza) y el que expresa son elementos del lenguaje de Dios, separados uno del otro en la creación. Esto es, que mientras que Dios crea a la naturaleza en el lenguaje al ser humano no lo crea bajo este triple ritmo de la creación, sino que deja fluir libremente al lenguaje. De esta forma el ser humano está ligado con la naturaleza, más no está enfrentado a ella como sujeto. (Cfr. Bröcker, Michael, “Lenguaje”. En Opitz, Michael y Wizisla, Edmund (edres.), *Conceptos de Walter Benjamin*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2014, p. 718).

¹⁴⁴ Michael T. Miller menciona que, por miles de años, el lenguaje ha tenido un lugar central en el pensamiento judío. De hecho, apoyándose en el comentario al Génesis de Josef Stern (Cfr. Miller, Michael T, “Abraham Abulafia’s...”, *Medieval mystical theology*, Vol. 24, No. I, May 2015, pp. 81 – 82), argumenta con este último que el Génesis es un comentario sobre el lenguaje más que sobre la creación. Así, lo que extrae del texto bíblico es que las palabras no describen al mundo, sino que lo determinan. En la tradición rabínica, los nombres propios y comunes no refieren de manera arbitraria a las cosas, sino que refieren a ellas en función de que los nombres expresan la esencia o naturaleza de las cosas. Miller remite al pasaje bíblico de Gen. 2: 19-20, donde es Adán quien asigna el nombre *correcto* a cada animal: El nombrar adánico *no es arbitrario* pues, Adán “lee” la esencia de las cosas en las palabras. Este acceso inmediato entre los nombres y las cosas constituye el privilegio adánico al ser designado directamente por Dios para ser el agente nominativo. (Cf. Miller, Michael T, Abraham Abulafia’s...”, *Medieval mystical theology*, Vol. 24, No. I, May 2015, pp. 82-83)

¹⁴⁵ *Ibid.*

Benjamin la traducción no solo significa la traducción del lenguaje mudo en un lenguaje sonoro, sino que la traducción es la traducción de lo innominado en el nombre. Empero, como el lenguaje mudo de las cosas queda infinitamente por debajo de la palabra denominadora del conocimiento en el ser humano y cómo esta queda por debajo de la palabra creadora, que es la palabra de Dios; esta es la razón de la existencia de la pluralidad de las lenguas humanas cuando el lenguaje humano cae de su estado paradisiaco en el cual había una sola lengua¹⁴⁶. En otras palabras: si el lenguaje mudo de las cosas puede ingresar al lenguaje denominador del ser humano únicamente por traducción, con la transgresión cometida por Adán y Eva al comer del fruto del conocimiento, su consecuencia es la existencia de la pluralidad de las lenguas. Ello implica que, mientras que en el lenguaje paradisiaco había un conocimiento perfecto porque estaba fundamentado en la palabra creadora de Dios y en la palabra nominadora de Adán, en la caída todo el conocimiento se diferencia en la pluralidad del lenguaje humano¹⁴⁷.

En este punto habría que hacer una precisión fundamental: si bien el lenguaje humano adquiere su capacidad nominativa mediante -digámoslo así- el privilegio nominativo que Dios le otorga a Adán y que llega a nosotros en la forma de una herencia, esto no implica que el nombrar humano sea identificable con el nombrar adánico. Precisamente porque, al contrario del estado paradisiaco, donde no existía la degradación del lenguaje en términos de su pluralidad (pluralidad de las lenguas) y donde consecuentemente no había “distancia” entre el nombre y lo nombrado, el lenguaje humano se ve impedido de todo conocimiento pleno de la realidad a la que tenía acceso tanto Dios como Adán.

En el relato de la caída que, como bien lo señala Moses, tendría como trasfondo el relato bíblico de la Torre de Babel¹⁴⁸ en el sentido de que, a partir del pecado original, surge la pluralidad

¹⁴⁶ Cfr. pp. 156 – 57. En este mismo sentido, Scholem sostiene que el lenguaje paradisiaco poseía un carácter sagrado. Esto se debía a que había una ligazón *inmediata* del ser de las cosas con lo que el lenguaje expresaba sobre ellas. Ello se debe a que detrás de este lenguaje permanecía el eco de la palabra divina, en cuyo movimiento la palabra creadora se transformó en el lenguaje de las cosas creadas. Lo que produjo -por el contrario- los nombres profanos, fue la desmesura del ser humano al pretender crear un nombre para sí mismo, lo que ocasionó la pérdida del lenguaje sagrado. Esto trajo como resultado la diversidad de los lenguajes, pues se perdió esta relación inmediata y directa que había en el estado paradisiaco. Esta desmesura fue, en esta interpretación del Génesis, el nacimiento de la pluralidad de las lenguas y su carácter convencional para nombrar las cosas y la inevitable mezcla lenguaje sagrado con los lenguajes profanos. (Cfr. Scholem, Gershom, “El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala”, pp. 45-46. En: Cohen, Esther, *Cábala y deconstrucción*, UNAM, México, 2009).

¹⁴⁷ Cfr. p. 157

¹⁴⁸ Cfr. *Gen*, 11, 1-9

de las lenguas. Ello implica no solo que el lenguaje del ser humano salga del estado paradisiaco, sino la pluralidad de las lenguas y la consecuente confusión entre ellas. Esta salida tendría como origen la promesa a la que la serpiente induce a Eva si ella come del fruto del conocimiento: ser iguales a los dioses. Esto es, conocedores del bien y del mal. En el relato bíblico se narra que, como Eva vio que ese fruto “era bueno para comer, apetecible para la vista y excelente para la sabiduría”¹⁴⁹, entonces comió de él y le dio también a Adán, quien también comió. Bajo esta perspectiva, Benjamin afirma que, en efecto, el Árbol del conocimiento proporcionaba el conocimiento del bien y el mal. Sin embargo, al final del primer relato del Génesis en el cual se narra que vio Dios “cuanto había hecho, y todo estaba bien”¹⁵⁰, Benjamin da a entender que éste saber del bien y el mal al cual la serpiente induce es un saber que carece de nombre. Es decir, que Dios conoció a la creación mediante el nombre que dio a cada cosa en la palabra mientras que el conocimiento del bien y del mal es un saber que es *imitación* no creativa de lo que fue la palabra creadora¹⁵¹. En consecuencia, para Benjamin la presencia del Árbol del conocimiento no podía ocultar el hecho de que el conocimiento en el estado paradisiaco conociera a la perfección.

Es pertinente aclarar en qué sentido puede interpretarse la desobediencia de Adán y Eva y el posterior “castigo” de Dios al expulsarlos del paraíso. La prohibición de Dios de no comer del fruto no obedece a una especie de celo por parte de él, pues ¿qué tendría que temer Dios ante la desobediencia o, más precisamente, ante el “conocimiento”? La serpiente tienta a Eva prometiéndole que el fruto del conocimiento le haría igual los dioses, como si el conocimiento mismo fuera una instancia de perfección de la que, presuntamente, no gozaban. Pero, paradójicamente (y de ahí el carácter trágico del relato), el conocimiento es en realidad una instancia imperfecta y va en detrimento del estado de perfección e inocencia en el que se encontraban tanto Adán como Eva. En este sentido, cabe interpretar la prohibición divina no como el egoísmo de un Dios que quiere tener la exclusividad del conocimiento, sino que, precisamente, tenía la función de *evitar* la caída en la imperfección. El *juicio* sobre el bien y el mal que adquieren tanto Adán y Eva al comer el fruto, es la manifestación de la entrada en esa caída e imperfección: juicio como *Ur-teil*, partición originaria, en el que la inmediatez y la inocencia son quebradas. En

¹⁴⁹ *Gen*, III, 7.

¹⁵⁰ *Gen* I, 31.

¹⁵¹ *Cfr. Obras* II, vol. I, p. 157

última instancia, no es Dios quien les ha expulsado, sino ellos mismos: el conocimiento que el fruto les da es la condición de posibilidad de su caída.

Ahora bien, Benjamin interpretará el pecado original con relación al lenguaje en tres sentidos. En el primero, como consecuencia del ser humano al haber salido del estado puro del lenguaje, éste se convierte en un instrumento de la comunicación. O, en otras palabras, la caída constituye la condición que posibilita que el lenguaje humano devenga en mero instrumento comunicativo¹⁵². En consecuencia, la concepción burguesa del lenguaje es, para Benjamin, resultado del pecado original¹⁵³. Esto implica la existencia de la pluralidad de las lenguas y su respectiva confusión, simbolizado en el relato bíblico de Babel. El segundo significado consiste en que con el pecado original y en calidad de restituir la inmediatez del nombre en ella transgredida, se alza una magia nueva, que es la del juicio. Lo cual no significa otra cosa más que, como bien dice Wohlfarth, que la caída “significa la pérdida de todo *fundamentum in re* y (...) condición de todas las fantasmagorías por venir”¹⁵⁴. Estas “fantasmagorías” consisten en atribuir al lenguaje humano, en tanto que instrumento, una capacidad nominativa perfecta, como si las palabras pudieran “agotar” a los objetos o cosas a los que hacen referencia. Pero, además, Benjamin nombra “concepción burguesa del lenguaje” a la reducción instrumental del lenguaje, porque ésta depende de la pura convencionalidad. Dado esto, es patente que hay una contradicción en esta reducción, puesto que, si una de las características fundamentales del lenguaje humano es la “pluralidad de las lenguas” y que precisamente la “convencionalidad” supone, ninguna palabra de ninguna lengua puede pretender referirse a un objeto de manera plena y absoluta. Esto último sólo sería posible en el marco de *un lenguaje puro*, cuya unicidad implicaría, precisamente, la imposibilidad de toda pluralidad de las lenguas: no existiría la distinción entre la palabra y la cosa, ni siquiera entre sujeto

¹⁵² Scholem afirma que la Cábala se distingue por una *actitud positiva* en torno al lenguaje. Esto lo pone de manifiesto ante el hecho de que, si bien entre los cabalistas hay un disenso, el punto de acuerdo radica en el hecho de que el lenguaje es más que un instrumento para la comunicación humana. El lenguaje, en su forma más pura – en este caso el hebreo-, tiene un *valor místico*. En este sentido, en la concepción cabalista del lenguaje, toda criatura no es más que expresión de la esencia oculta de Dios que inicia y termina al darse a sí mismo un nombre en la creación. (Cfr. Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 2012, p. 37)

¹⁵³ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Óp. Cit., p. 148

¹⁵⁴ Wohlfarth, Irving, “Sobre algunos motivos judíos de Walter Benjamin”, en COHEN, Esther (Ed.), *Cábala y deconstrucción*, UNAM (Biblioteca Poética), 2009, p. 160.

y objeto, porque en tal lenguaje puro originario o, mejor, paradisiaco, no habría separación entre la palabra que nombra y lo nombrado¹⁵⁵.

La tercera consecuencia es que, con el pecado original, la apariencia de la naturaleza cambia totalmente. Esto es, que inicia lo que para Benjamin es una verdad metafísica: que la naturaleza se comienza a *entristecer* desde el momento en que Adán le da nombre¹⁵⁶. Como dice nuestro autor:

“La vida del hombre en el espíritu lingüístico puro era feliz, sin duda. Pero la naturaleza es muda, y, ciertamente, en el segundo capítulo del Génesis ya se percibe cómo este mutismo, denominado por el ser humano, se ha convertido en una felicidad que resulta ser de grado inferior. El pintor Müller hace decir a Adán, sobre los animales que lo abandonan una vez les ha dado nombre: ‘vi la nobleza con que se marchaban, porque el hombre les había dado nombre.’ A partir del pecado original ha cambiado ya profundamente el aspecto de la naturaleza, y ello porque Dios ha maldecido la tierra. Pero ahora empieza otro mutismo, al que nos referimos cuando hablamos de la profunda tristeza de la naturaleza.”^{157 158}

En consecuencia, cuando Benjamin afirma que la naturaleza comienza a entristecerse, significa, 1) lo que hace que la naturaleza se *lamente*, es la carencia de poder expresar por sí misma su lenguaje, ante lo cual el ser humano puede redimirla en el lenguaje mismo¹⁵⁹. El otro sentido que le da a esa expresión es que el profundo mutismo en el que cae la naturaleza es la expresión indiferente e impotente del lenguaje, ante lo cual solo es posible escuchar su tristeza, patéticamente, mediante el susurro de las plantas. Pero como la naturaleza es muda, enmudece. Sin embargo, Benjamin invierte el sentido de la expresión. Al hacerlo, lo que significa esa expresión es que ante la sobredesignación a la que ha caído el lenguaje humano, la naturaleza comunica su tristeza enmudeciendo¹⁶⁰. Y este profundo enmudecimiento obedece a que, si en el lenguaje divino las cosas no tienen nombre porque Dios las formó mediante el lenguaje creador - lo cual para Benjamin significaría que habría aún un resto de tristeza-, el nombrar humano manifiesta de manera más

¹⁵⁵ En torno a la concepción “burguesa” del lenguaje cabe hacer dos aclaraciones. Por un lado, resulta ilustrativa la analogía que hace Wohlfart entre la convencionalidad a la que cae el lenguaje con el intercambio mercantil que caracteriza al modo de producción capitalista porque la convencionalidad operaria de manera análoga a un intercambio mercantil entre las cosas, ocultando el hecho de que es trabajo humano. (Cfr. Wohlfart, “Sobre algunos motivos judíos”, p. 162) Por el otro, en el texto sobre el lenguaje Michael Bröcker ve la influencia del Jugendbewegung en la crítica que hiciera Benjamin a la instrumentalización del lenguaje (Cfr. Bröcker, “Lenguaje”, Óp. Cit., p. 712).

¹⁵⁶ Cfr. p. 159

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Cfr. *Gen.* III, 17

¹⁵⁹ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras II*, Vol. I, p. 159

¹⁶⁰ Cfr. p. 160

intensa ese enmudecimiento y tristeza, puesto que en su instrumentalidad, excluye a la naturaleza ya no sólo de su expresión lingüística por sí misma, sino que además le deniega la posibilidad (falsamente) de su participación en el lenguaje. Es verdad, que este enmudecimiento no es exclusivo del lenguaje humano, puesto que el privilegio que le ha dado Dios a Adán para *nombrar* las cosas de la creación implica también una jerarquía en el estado paradisiaco. Sin embargo, el *nombrar adánico* es siempre superior al lenguaje meramente humano y “plural”, porque ahí pervive la unicidad entre el nombrar y lo nombrado. Ciertamente, el lenguaje adánico no es un lenguaje creador -como lo es el divino-, pero es un nombrar “sin distancia”, perfecto.¹⁶¹

Ahora bien, si con la transgresión se pierde ese conocimiento pleno, ¿ello implica que el conocimiento es imposible? O más precisamente: ¿significa que ese estado paradisiaco se ha perdido *definitivamente*? No necesariamente. La caída implica que las cosas que se nombran de distintas formas, debido a la pluralidad de las lenguas entonces el conocimiento se ha esparcido, como bien lo expone Florencia Abadí¹⁶². Sin embargo, ya no es un *conocimiento pleno*, sino un conocimiento parcial que está determinado por lo que Wohlfart denominaría un *abismo* entre el sujeto y la naturaleza en la medida en que la somete¹⁶³. Es precisamente ese abismo de la palabrería vana, ese espacio, en el que el lenguaje puro se esparce en la pluralidad de las lenguas, y donde es posible *redimir* a ese lenguaje en la traducción, como sostiene Esther Cohen¹⁶⁴. Ahora bien: ¿A qué obedece esa afirmación de Cohen? La respuesta a esta interrogante estaría en la interpretación que hace Benjamin en torno al mutismo de la naturaleza, pero también en la meta que plantea la traducción. Por una parte, dado que la naturaleza expresa su tristeza enmudeciendo ante la sobrenombración a la que es sometida, en ella estaría contenida la consigna secreta de su salvación pendiente¹⁶⁵.

En este punto cabe recordar, una vez más, la distinción crucial entre la esencia espiritual y la esencia lingüística de las cosas. Si la esencia espiritual es aquello que, por la creación de Dios,

¹⁶¹ Cfr. *Ibíd.*

¹⁶² Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 148

¹⁶³ Cfr. Wohlfart, Irving, “Sobre algunos motivos judíos”, Óp. Cit. p. 160.

¹⁶⁴ Cfr. Cohen, Esther, “Walter Benjamin: mesianismo y felicidad. Una relectura del “Fragmento teológico – político”, p. 196. En Cohen, Esther, (Ed.), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, UNAM- Gedisa, 2015, 314 pp.

¹⁶⁵ Cfr. Wohlfart, Irving, “Sobre algunos motivos judíos”, p. 205. Resulta muy relevante la interpretación que hace el autor en torno al mutismo de la naturaleza. A la luz de la interpretación que hace él en torno al fragmento “Idea de un misterio”, donde el poeta, el pintor y el filósofo dan cuenta de la presencia del Mesías, pero con la paradójica circunstancia de que cada uno de sus testimonios no coinciden, por lo que el tribunal aplaza el juicio. Esta lectura está influida por la presencia de la obra literaria de Kafka en el pensamiento de Benjamin.

las cosas son lo que son, la esencia lingüística es lo que es *comunicable y expresable* de esas cosas en el lenguaje humano. Lo que “decimos” de las cosas es, en el fondo, *traducción* del lenguaje mudo de la naturaleza al lenguaje de palabras, “sonoro”. Benjamin puede sostener esto, en la medida en que presupone que *todos* los seres de la creación *participan del lenguaje* porque han sido, precisamente, *creados* por la palabra divina y creadora que se constata al principio del primer relato del Génesis¹⁶⁶.

Por supuesto, la traducción al lenguaje humano tiene (y debe tener), lógicamente, un límite, pues de lo contrario -insisto- haríamos pasar el lenguaje humano por el lenguaje en cuanto tal, casi divinizándolo. Justamente, la diferencia trazada entre la esencia espiritual y la lingüística busca poner de manifiesto que ésta última jamás puede agotar a la primera (ni metafísica ni epistemológicamente), pues como hemos dicho, al ser humano caído la *plenitud* cognoscitiva le es inaccesible. Esto quiere decir, en otras palabras, que el conocimiento humano expresado en el lenguaje siempre deja algo *oculto* de la cosa, permanece un resto (infinito) en el terreno de lo no-conocido, lo no-nombrado y que constituye, a final de cuentas, el impulso del conocer. El lenguaje humano, en este sentido, sólo tiene un carácter infinitamente aproximativo, “asintótico”, ante el ser espiritual de las cosas.

Ahora bien, lo que veremos en la idea de traducción es que Benjamin afirmará que *cada lengua particular es fragmento de un lenguaje puro*. Esto es, que cada lenguaje es la astilla de una vasija rota. Por consiguiente, mientras que en el texto “Sobre el lenguaje” vimos que la historia aparece como un proceso de decadencia lingüística, en la exposición que veremos en “La tarea del traductor” es la historia como un proceso de restauración del lenguaje adánico¹⁶⁷. ¿Ello significa que esa restauración que se da en la traducción recupera plenamente a ese lenguaje puro? ¿O más bien significa que la traducción lo que haría es mostrar que dos lenguajes que son extraños de

¹⁶⁶ De ahí que Benjamin necesite en este texto neutralizar la concepción puramente *instrumental* del lenguaje, porque ello excluiría la participación, como se ha dicho, de las cosas *en* el lenguaje. Es importante notar, además, que Benjamin retoma la doctrina de la palabra creadora no sólo del génesis, sino de la tradición cabalística. Así, Scholem toma el comentario de Isaac el Ciego como referente del documento más antiguo del misticismo lingüístico de la Cábala. Este autor sostiene que el misticismo lingüístico es, a su vez, un misticismo de la escritura. En la doctrina cabalista de las Sefirot, todo acto de habla se deriva de un nombre puro. De aquí señala que en el continuo acto de la creación Dios, este no solamente es el único hablante infinito, sino también es el escritor arquetípico. Las letras tienen que ver con la realidad última que está detrás de la creación y que se revela progresivamente. (Cfr. Scholem, Gershom, “El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala”, Óp. Cit., pp. 24-25. En: Cohen, Esther, *Cábala y deconstrucción*, México, UNAM, 2009.)

¹⁶⁷ Cfr. Moses, Stephané, *El ángel de la historia*, Óp. Cit. p. 88

alguna manera son fragmentos de ese lenguaje puro? Estas interrogantes se irán resolviendo en el segundo apartado dedicado al *carácter mesiánico que tiene el lenguaje en la traducción*. Lo que es preciso considerar de las reflexiones que hace Benjamin en torno al lenguaje es que éste no solo es expresión de lo comunicable, sino también “es símbolo de lo no comunicable”¹⁶⁸. Dicha afirmación que hace Benjamin hay que tomarla en cuenta para vislumbrar hacia donde estaría encaminada la ya mencionada concepción que hace Moses en la idea de traducción como un proceso de restauración. Especialmente porque de lo que se extraería sería que ese lenguaje paradisiaco no se ha perdido del todo, sino que la presencia del aspecto simbólico y poético del lenguaje da testimonio de que ese lenguaje puro sobrevive en el fondo del abismo del parloteo en el que ha caído el lenguaje humano¹⁶⁹. En otras palabras, el lenguaje sería el médium de la redención en la medida en que el lenguaje es el medio del conocimiento¹⁷⁰. Dicha concepción, como bien apunta Bröcker¹⁷¹ estará presente en los materiales preparatorios a las *Tesis*, en donde Benjamin le confiere a la historia universal un estatus mesiánico¹⁷², tal como lo expone en el fragmento Ms BA 441, en el sentido de que para él la historia presupone una sola lengua “a la que todo texto se pudiera traducir sin pérdida, sea una lengua viva o muerta”¹⁷³. ¿La traducción significaría una suerte de redención y reparación de ese lenguaje puro al reconocer a las lenguas como fragmentos de ese lenguaje puro? Dichas interrogantes serán resueltas en el siguiente apartado dedicado a “La tarea del traductor”.

2.2 La exigencia de redención y restauración del lenguaje puro en la traducción: “La tarea del traductor”.

Para resolver las interrogantes planteadas al final del primer apartado será preciso exponer cómo es que Benjamin fundamenta el problema de la traducción. Y esta aclaración es importante porque la forma como Benjamin irá resolviendo este problema nos aclarará la cuestión de la experiencia y el conocimiento en el siguiente capítulo. Es decir, los planteamientos que retomemos en torno a la traducción serán el parámetro conceptual para exponer qué es lo que Benjamin

¹⁶⁸ Benjamin, *Obras II*, vol. I, Óp. Cit. p. 161

¹⁶⁹ Cfr. Moses, Stephane, *El ángel de la historia*, Óp. Cit. p. 88

¹⁷⁰ Cfr. Bröcker, Michael, “Lenguaje”, Óp. Cit. p. 725.

¹⁷¹ Cfr. *Ibíd.*

¹⁷² Cfr. Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, UACM – Ítaca, México, 2008, p. 88

¹⁷³ *Ibíd.*

entiende por conocimiento y cómo este se fundamenta en una esfera de *neutralidad* cuya unidad tiene un estatus mesiánico. En efecto, en el siguiente capítulo dedicado a los conceptos de experiencia y conocimiento, será clave tener en consideración estas reflexiones, pues en ellas Benjamin basa su teoría de la codificación histórica del conocimiento filosófico y que se descifra de manera exotérica en el carácter necesariamente fragmentario del conocimiento en cuanto tal. Es decir, que esa esfera de neutralidad -que nuestro autor menciona en el texto de *Sobre el programa de una filosofía verdadera*- se fundamenta en la idea de un *lenguaje puro* que será parcialmente descifráble en la pluralidad de las lenguas como fragmentos de esa unidad perdida. Dicho lo anterior pasemos a desarrollar los planteamientos de Benjamin en torno a la traducción.

Al inicio de *La tarea del traductor*, Benjamin expone que para el conocimiento de una obra de arte no es fructífero colocarse desde el receptor. Dicha afirmación obedece a que, si nos colocamos desde la perspectiva del receptor o los lectores, no sólo nos desviamos del camino sino también la presencia de un receptor “ideal” resulta perjudicial a las obras de arte.

Privilegiar al lector por sobre la obra de arte, sería ir en detrimento de su naturaleza misma, esto es, una actividad que se fundamenta en la libertad. En este sentido, una *buena* obra literaria no está escrita para ganar el aplauso, la atención o la sensibilidad de los lectores, pues ahí el autor y su obra se diluirían en el juicio público de la obra: un buen escritor no escribe ni para complacer ni para ofender al público, simplemente escribe y expresa.

Claramente, Benjamin traza una jerarquía (que cualquier traductor podría aceptar) entre el original y la traducción de una obra. Lo que importa, sin embargo, es explicar cuál es la condición de posibilidad de la traducción en cuánto tal y de dónde viene la exigencia de ella. Nuestro autor se opone, en este tenor, a dos aspectos importantes: 1) A que la traducción se agote en la transmisión de un mensaje que comunica y 2) que dicha traducción sea la *causante* de la supervivencia temporal de la obra original.

Respecto al primer punto, Benjamin señala -reflexionando en torno a la poesía- que “¿Qué nos ‘dice’ un poema? ¿Qué es lo que el poema comunica? Muy poco a quien lo entiende. Porque lo esencial en un poema no es la comunicación ni su mensaje.”¹⁷⁴ Es evidente que un poema “dice” algo a través del lenguaje, pero lo que rechaza Benjamin es que esto sea algo totalmente *esencial*.

¹⁷⁴ Benjamin, Walter, “La tarea del traductor”, *Obras IV*, vol. I, Abada, Madrid, 2010, p. 9

Justamente, en el poema se hace visible con mayor intensidad la imposibilidad de una traducción que lo agote, puesto que en buena medida su *sentido* y no su mero significado aparece como algo oculto, intransmisible. De ahí que Benjamin sostenga que una traducción que se *limite a transmitir* un mensaje es una *mala* traducción.

“...lo que aparte de la comunicación viene contenido en un poema (y hasta los malos traductores admitirán que eso es lo esencial), ¿no es en general considerado lo incomprendible, lo misterioso, lo ‘poético’, con lo que, en consecuencia, el traductor no puede *reproducirlo* en modo alguno más que escribiendo poesía?”¹⁷⁵

Un traductor, por muy “malo” que sea, admitirá sin reservas que su traducción está imposibilitada para igualar al original. Y esto, lejos de ser una mera actitud prudencial por las posibles deficiencias de su traducción es algo, en realidad, estructural a la relación entre el original y su traducción: de lo contrario, podría llegarse al absurdo de que ésta última pudiera perfectamente reemplazar a aquélla.

Respecto al segundo punto, la jerarquía trazada entre el original y la traducción le permite a Benjamin negar que la traducción esté, ella sí, dirigida a los lectores. Ciertamente, esta posición es bastante contraintuitiva, porque usualmente se entiende la tarea del traducir como un servicio a los lectores que *no pueden leer el original*. Sin embargo, el razonamiento de Benjamin es el siguiente: si ya la obra original no está supeditada al lector, mucho menos lo estará la traducción misma. Dicho de otra forma, si la traducción estuviera al servicio de los lectores, *también tendría que estarlo el original*. Pero, según Benjamin, este no es el caso.

De lo dicho puede desprenderse que, en primera instancia, la crítica de Benjamin a una concepción instrumental del lenguaje sigue presente al inicio del texto. Esta afirmación la sustentamos en el comentario que hace Antoine Berman, porque dentro de las observaciones que hace a los primeros párrafos del texto, se opone “radicalmente a todas las teorías de corrientes del lenguaje, de la obra y de la traducción”¹⁷⁶. Esto es, que Benjamin descarta en este texto una concepción del lenguaje como instrumento, así como una concepción donde la obra consiste en la mera comunicación y la traducción como mera transmisión ella¹⁷⁷. Si la traducción no se

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Berman, Antoine, *La era de la traducción. “La tarea del traductor” de Walter Benjamin, un comentario*, Bonilla Artigas Editores - Dedalus Editores, Buenos Aires, 2008, p. 57.

¹⁷⁷ *Cfr. Ibid.*

comprende a partir de esta relación instrumental, ¿Cómo fundamentar la relación entre el original y la traducción? O ¿Qué es lo que posibilita que el original sea traducido? La respuesta que da nuestro autor es que la forma que posibilita comprender la relación entre el original y la traducción está en el propio original. Esto es, en el original se expresa lo que Benjamin denomina “la ley de la forma de la traducibilidad de la traducción”¹⁷⁸. ¿Qué significa “traducibilidad”? ¿O cómo está planteando Benjamin la traducibilidad? Ante este concepto, que a nuestro parecer es crucial porque irá vislumbrando lo que para Benjamin será la tarea del traductor, es preciso tener en cuenta qué significado tiene y cuál es su implicación en las reflexiones sobre lo esencial en la traducción, pues el significado de “traducibilidad” puede prestarse a tergiversaciones y malentendidos.

Sobre la traducibilidad nuestro autor se pregunta lo siguiente:

“Y es que la cuestión de la traducibilidad de una obra tiene un doble sentido. En efecto, puede significar: ¿encontrará la obra a su traductor competente entre sus lectores? Pero más propiamente, puede además significar: ¿consiente la obra, por su esencia, traducción, y por tanto la exige (en conformidad con el significado de esta forma)?”¹⁷⁹

Cuando Benjamin menciona que la primera pregunta puede contestarse de manera problemática y la segunda de manera apodíctica, hace referencia a que el hecho de que la obra original encuentre históricamente a un traductor “competente”, es enteramente contingente y no atañe directamente a la obra original. Por el contrario, la segunda refiere a que la *traducibilidad* o lo *traducible* de una obra no recae en el acto de ser traducida ni, en consecuencia, en la traducción efectiva, sino en la obra misma mediante un “sí o no”¹⁸⁰. Es decir, la “traducibilidad” de una obra no depende de la presencia de un traductor competente, sino más bien emerge del propio original que, por su esencia, permite y exige traducción. Para aclarar más nítidamente este punto, es preciso retomar lo que nosotros consideramos como una tergiversación del término “traducibilidad”. Ésta la podemos detectar en Berman, quien por un lado afirma que el hecho de que una obra encuentre o no a su traductor competente obedece tanto al modo de traducibilidad interno de la obra, así como del momento oportuno¹⁸¹, esto es, al *kairos*. En otras palabras, lo que Berman plantea es que el hecho de que una obra no encuentre a su traductor obedece a que

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 10.

¹⁷⁹ Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, p. 10.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Berman, *Óp. Cit.* p. 67.

su traducción no es posible porque es muy prematura, u otros momentos donde la traducción es posible porque la obra llegó a su momento de maduración. El problema de la interpretación que hace Berman del primer significado es que parece supeditar la traducibilidad de la obra a los receptores, como si el hecho de que una obra no fuera traducida obedezca a que no ha tenido su momento oportuno pues, en el fondo, es una exigencia que no depende de un traductor competente. Además, la postura del filósofo francés parece implicar que este momento “kairológico”, incluso “mesiánico”, de la traducción, pudiera actualizar *plenamente* el original en ella, cosa que Benjamin niega rotundamente. Si bien el original que ha alcanzado su “gloria” exige traducción, como lo señala el mismo Berman, es una exigencia que los seres humanos no logran cumplir plenamente, tal como lo señala Florencia Abadí al tomar como referente a los momentos o instantes que exigen ser recordados¹⁸². Berman es consciente de esta dificultad cuando hace explícita la tensión entre el original y la traducción en términos de la *resistencia* del primero a ser traducido¹⁸³. Resistencia que es fundamental, porque ella impide sostener la idea de la posibilidad de que la traducción pueda identificarse con el original y reemplazarlo.

En este sentido, podríamos hablar de un aparente “platonismo” en la concepción de Benjamin de la traducción: el original permanece como no supeditado a ninguna traducción y no depende de su realización efectiva. En realidad, lo que subyace a la exigencia del original por ser traducida, es una exigencia metafísica por “rememorar” un estadio paradisiaco o divino del lenguaje. Como dice Benjamin: “Si su esencia [del original] exige el no ser olvidada, ese predicado no contiene nada que sea falso, sino simplemente una exigencia que no satisfacen los seres humanos, con la alusión a un ámbito distinto en que se satisface esa exigencia: la alusión a la rememoración de lo divino.”¹⁸⁴ Por supuesto, Benjamin no habla aquí en los mismos términos que utilizaba en *Sobre el lenguaje...*, puesto que no se hace mención directamente del lenguaje divino ni del lenguaje adánico, pero sin duda el término que prosigue esta vía de reflexión es el de *lenguaje puro*, mediante el cual será garantizada la *objetividad* de tal exigencia, como menciona Florencia Abadí¹⁸⁵. En otras palabras, la esfera de lo divino será el garante del

¹⁸² Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 155

¹⁸³ Cfr. Berman, *La era de la traducción*, Óp. Cit. p. 72

¹⁸⁴ Benjamin, *Obras IV*, vol. I, p. 10

¹⁸⁵ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, p. 155.

cumplimiento de esta exigencia de traducibilidad que los seres humanos nunca logran cumplir cabalmente.

Ahora bien, Benjamin arguye que, aunque la traducibilidad sea “una propiedad esencial de ciertas obras no significa que su traducción sea esencial para ellas mismas”¹⁸⁶. Dicha frase parece, a primera vista, oscura y contradictoria con lo que hemos dicho anteriormente. Sin embargo, ella podría significar que *la traducción no agota nunca por completo al original*; es decir que, si bien la obra original se *deja traducir*, ella está ya cerrada sobre sí misma¹⁸⁷. Dicho de otra manera: la traducción no aporta nada verdaderamente esencial a la obra original en cuanto ésta es ya una obra *acabada*; no la mejorará ni le dará -por sí misma- más “gloria” de la que ya tiene.

En este punto, quizá convenga poner un pequeño ejemplo de lo anterior dicho. El *Fausto* de Goethe no adquirirá más gloria por el hecho de ser traducida a todas las lenguas del mundo ni ser retraducida en un mismo idioma, es justamente lo contrario: la “gloria” del original motiva, impulsa y *exige* su traducción a otras lenguas; tal gloria es la *razón de ser* de la traducción. Benjamin es consciente, sin duda, de que las traducciones están destinadas a caducar y renovarse; ese es su fin mediato y, si se quiere, meramente instrumental en aras de “ajustarse” al uso de la lengua de los lectores contemporáneos, pero esto atañe solamente al *resultado* de la traducción y no a la *actividad del traducir*, pues el fin último de ésta no es otro que la redención del *lenguaje puro* en la forma de la alusión al parentesco fundamental entre las lenguas. Como dice nuestro autor:

“...la traducción tiene por meta última expresar la estrecha relación entre las lenguas. Y aunque no puede manifestar ni establecer aquella misma relación oculta, sí podrá exponerla al realizarla de manera intensa o germinal. [...] Tal relación pensada entre las lenguas es relación de una convergencia que viene dada en lo particular, y una que consiste en que las lenguas no son extrañas las unas a las otras, sino que ya *a priori* y con una completa independencia de los contactos históricos concretos, están emparentadas por aquello que pretenden decirnos.”¹⁸⁸

Es de resaltar ese carácter específicamente *a priori* y, si se me permite, *trascendental* de ese fundamento último que es el *lenguaje puro*, puesto que el parentesco que Benjamin busca

¹⁸⁶ Benjamin, *Obras IV*, vol. I, p. 10.

¹⁸⁷ Cfr. Berman, Antoine, *La era de la traducción*, Óp. Cit. p. 80.

¹⁸⁸ Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, p. 12

enfatar no es una idea asimilable a las tesis lingüístico-históricas del parentesco (p. la tesis del origen de las lenguas *indoeuropeas*), pues el lenguaje puro es completamente un principio *suprahistórico*.

Con lo anterior, se puede esclarecer el por qué Antoine Berman considera la relación entre el original y la traducción en el texto de Benjamin como *indiferencia* del original respecto de la traducción. Para él, habría una jerarquía irreversible del original sobre la traducción, toda vez que al primero no le es *esencial* la segunda ni ésta es garante de su supervivencia. Bajo esta perspectiva, esa indiferencia que sostiene Benjamin respecto de la traducción sería acertada porque si bien la obra “se deja” traducir, también “se deja interpretar” “en su unicidad y vida cerradas considera esto con una indiferencia infinita”¹⁸⁹. Nadie pretendería, en este sentido, que una traducción del *Fausto* de Goethe -por muy buena que fuese- pudiera ser mejor que la obra ni decir algo que ella no haya dicho ni reemplazar la forma en que lo ha hecho. Si bien en la obra hay -según Berman- un deseo de ser traducida, este está atravesado por una ironía. Ironía que el propio filósofo francés define bajo el hecho de que la obra, como forma plena, relativiza a las traducciones porque es a estas “a las que les faltan eternamente plenitud y significado”¹⁹⁰.

Ahora bien, el comentarista francés es consciente del problema que implica la afirmación de Benjamin respecto a la mencionada “indiferencia” del original respecto de la traducción y al mismo tiempo sostener -aparentemente de manera contradictoria- que aquél *exige* -en términos de Berman, “desea”- su traducción. A mi juicio, Berman encuentra una salida muy ingeniosa para resolver la tensión entre estas dos tesis y que mencionábamos de pasada líneas anteriores: él arguye que hay que distinguir a *la traducción como actividad* de la *traducción como resultado de ella*¹⁹¹. A lo que verdaderamente Benjamin estaría refiriendo con la “indiferencia”, sería en todo caso a la traducción como mero resultado que dejaría intacta por sí misma a la obra original y, como hemos dicho, no le aportaría nada verdaderamente esencial. Por el contrario, la traducción en tanto que *actividad*, sería la verdadera *exigencia* del original; exigencia que viene totalmente justificada por el ideal de redención alusiva y *a priori* a un lenguaje puro que sería, a su vez, el fundamento de la unicidad de todas las lenguas naturales, su “parentesco”. *Tan pronto*

¹⁸⁹ *Ibíd.*

¹⁹⁰ *Ibíd.*

¹⁹¹ *Cfr. Ibíd.*

como la obra original exige la actividad del traducir, se desentiende completamente del resultado de tal actividad.

Esta “indiferencia” no debe dar la idea, por otra parte, de que entre el original y la traducción no haya ningún vínculo posible. Justamente, tal vínculo *esencial* entre ellos está dado por la *traducibilidad* y que se hace patente en lo que el filósofo alemán denomina como “conexión de vida” (*Zusammenhangs den Lebens*)¹⁹².

Benjamin insiste en que en el ámbito de las obras literarias debe hablarse de una *vida* histórica o, más exactamente, la *historia como vida*. En efecto, para él la vida no puede ser comprendida únicamente desde el ámbito de lo puramente natural, sino más bien -y sobre todo en lo que concierne a la vida de la obra de arte- en su aspecto “más amplio” de la historia:

“Al concepto de vida sólo se le puede hacer justicia reconociendo vida a todo aquello de lo que hay historia, y una que no es sólo su escenario. Pues, al fin y al cabo, el perímetro de la vida hay que trazarlo a partir de la historia, no a partir de la naturaleza, y aún sin duda mucho menos de una naturaleza vacilante, como lo son la sensación y el alma. Surge así para el filósofo la tarea de comprender la vida natural desde la vida (más amplia) de la historia.”¹⁹³

Si la idea de *vida* se redujera simplemente a su connotación biológica u orgánica, ello introduciría una *linealidad* temporal que no parece dar cuenta de las profundas transformaciones que subyacen al lenguaje y, en específico, a las obras de arte literarias. En todo caso, en una concepción puramente natural de la vida podría hablarse de procesos evolutivos, pero nunca de transformaciones sustanciales o renovaciones. Lo histórico, por el contrario, explicita justamente la posibilidad del conocimiento de la *Fortleben* en su devenir no-lineal. De hecho, esta no-linealidad es tan radical en la teoría de Benjamin -y aquí podríamos incluso encontrar un claro antecedente con su crítica tardía a la temporalidad del “progreso moderno” en las *Tesis*- que incluso la obra original se enriquece por las transformaciones en su *Fortleben*. ¿Cómo es esto posible? Si Benjamin ha dicho que la obra original es eterna, ¿cómo puede estar “sometida” al ámbito de lo histórico? A mi juicio, Berman ha dado en el clavo en la dilucidación de esta

¹⁹² Cfr. Benjamin, *Obras IV*, vol. I, p. 10/G.S, p. 10. A lo largo del texto, Benjamin utiliza dos palabras alemanas para mentar la continuidad de la obra literaria como *supervivencia*: *Fortleben* y *Überleben*, mismos que están emparentados semánticamente con *Weiterleben* y *Nachleben*. No podemos abundar aquí sobre esta distinción, por lo que me remito al excelente artículo de Caroline Disler: Disler, Caroline, “Benjamin’s “Afterlife”: A productive (?) mistranlation in memoriam Daniel Simenoni”, *Traduction, terminologie, rédaction*, Volume 24, num. I, 1 semestre, 2011, p. 190.

¹⁹³ Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, p. 10/G.S, p. 11

aparente paradoja y que nosotros hemos indicado anteriormente de manera indirecta como un aparente platonismo de Benjamin. Dice Berman: “Que la obra sea temporal (o histórica) no quiere decir: está *en* el tiempo (en la historia). Significa: la obra se despliega según un modo temporal propio, *posee una historicidad propia*. Esta historicidad, en un determinado momento de su “maduración”, suscita, permite y exige la traducción.”¹⁹⁴.

Ahora bien, bajo esta perspectiva, lo anterior podría ir aclarando el problema de la “gloria” de la obra de arte que mencionamos anteriormente. Y no sólo eso. También es un punto que nos permitiría aclarar cuál sería realmente el significado de que a una obra le llega su momento oportuno de traducción. Veamos que encontramos respecto a este problema.

Sobre la gloria Benjamin dice lo siguiente:

“La historia de las grandes obras de arte va estudiando su origen en las fuentes, su elaboración en la época del artista, y el periodo de su supervivencia (*Fortleben*), que es eterna en lo fundamental, en las generaciones sucesivas. Si esto se da, significa gloria”¹⁹⁵

¿Cómo habría que entender la gloria? ¿La gloria es igual a la celebridad que logra la obra después de su aparición? Si este fuera el caso ¿La gloria que menciona Benjamin en la *Fortleben*, haría referencia a la celebridad posterior que logra la obra? La respuesta a estos interrogantes habría que retomarla de Berman, quien sostiene que la “gloria” no es igual a “celebridad”¹⁹⁶.

Berman sostendrá que la gloria es el momento del resplandor puro de la obra. Lo cual significa que la obra ya no está ensombrecida por el autor, sino que esa gloria refiere al tiempo en el que ésta “comienza a resplandecer sola y a entrar en la dimensión de su autonomía”¹⁹⁷. Si la afirmación que retomamos por Berman se aproxima a lo que Benjamin quiere expresar acerca de la gloria de la obra, entonces las traducciones no existen para conferirle la gloria al original, sino que existen “gracias a la gloria que es propia de las obras”¹⁹⁸.

Benjamin arguye que a la “conexión de vida” entre el original y la traducción está determinada por una finalidad elevada y peculiar.¹⁹⁹. Esto es, que la finalidad de la traducción

¹⁹⁴ Berman, Antoine, *La era de la traducción*, Óp. Cit. pp. 93- 94

¹⁹⁵ Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, p. 11

¹⁹⁶ Berman, Antoine, *La era de la traducción*, Óp. Cit. p. 95

¹⁹⁷ *Ibíd.*

¹⁹⁸ Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, p. 11

¹⁹⁹ *Cfr. Ibíd.* p. 12

es exponer que entre las lenguas hay un parentesco suprahistórico que está determinado por el hecho de que cada una de las lenguas converge, a priori, en lo que cada lengua nos quiere decir. Sin embargo, si se pretende exponer este parentesco, ello no será posible mediante una concepción de traducción en la que el parentesco entre las lenguas sea puramente la transmisión precisa de la forma y sentido del original²⁰⁰. Si bien lo que nuestro pensador reconoce es que en la traducción se muestra con mayor valor y profundidad el parentesco entre las lenguas, éste no se puede manifestar mediante una concepción de traducción como copia. Y el rechazo de Benjamin a esta concepción responde a que el lenguaje en el que el artista crea su obra cambia a lo largo de la historia. De tal forma que mientras que en el lenguaje que el artista creó su obra era vigente, posteriormente esa expresión lingüística será arcaica. Por ende, el parentesco entre las lenguas no puede mostrarse mediante la semejanza entre ciertas palabras, porque como se vio anteriormente, los lenguajes en que fueron creadas las obras se van transformando durante el periodo de *Fortleben* de las obras²⁰¹. Esto implica otro problema: si el parentesco entre las lenguas se pretende buscar en la recepción posterior de los lectores y no en la historia del propio lenguaje, ello implicaría para Benjamin la confusión entre fundamento con lo esencial²⁰².

¿Dónde hay que indagar este parentesco? La respuesta que da Benjamin resulta de gran importancia filosófica. Y ello porque lo que Benjamin quiere mostrar es que la traducción “no es en absoluto una conexión hueca entre dos lenguas en tanto lenguas muertas”²⁰³, esto es, si las palabras se van transformando a lo largo de su historia, entonces lo que a la traducción le corresponde es ir “llamando la atención sobre el proceso de maduración de la palabra ajena y el dolor de parto que la palabra propia nos produce”²⁰⁴. En pocas palabras, si la traducción en Benjamin no se agota a un mero acto de transferencia vacía, entonces en el acto de traducir, el lenguaje puro irrumpe en el continuum del lenguaje caído. De tal forma que, así como en las *Tesis* el concepto clave para comprender la idea de historia es el “ahora de la cognosibilidad”, se podría hablar de una suerte de “ahora de la traducibilidad”, tal como bien lo advierte Eduardo Santangelo²⁰⁵. Cuando Berman afirma que el buen traductor sería aquel que responde al

²⁰⁰ *Cfr. Ibíd.*

²⁰¹ *Cfr. Ibíd.* p. 13

²⁰² *Cfr. Ibíd.*

²⁰³ *Ibíd.*

²⁰⁴ *Ibíd.*

²⁰⁵ Santangelo, Eduardo, “Traducción”, en Cohen, Esther (Ed.), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, México, UNAM, 2016, pp. 247

momento oportuno en el cual la obra ha madurado²⁰⁶- esto es al kairós de la obra- no se le debe comprender a ese momento como si éste fuera cronológico, sino que es un momento en el que, cuando el traductor responde al llamado y exigencia del original la traducción “despliega significaciones que han quedado pendientes en él (el original) y a la vez hace saltar el continuum de la tradición y transmisión lineal e historicista de la literatura”²⁰⁷. La forma que la traducción puede exponer este parentesco entre las lenguas, aunque una forma tentativa, es que cada una en su conjunto “se refiere a lo mismo, lo cual no está al alcance de ninguna, sino solo de la totalidad de sus intenciones que son complementarias entre sí: a saber, al lenguaje puro”²⁰⁸. Lo cual significa que, si bien en cada una de las lenguas el modo concreto de decir las cosas implica su exclusión recíproca entre ellas, hay una complementariedad en aquello a lo que se refieren; el “querer decir” de cada lengua sería expresión de ese lenguaje no-comunicativo y, en tanto tal, no-instrumental.

Benjamin añadirá que esta complementariedad también está presente en las lenguas que no son complementarias porque aquello a lo que en ellas se refieren está en constante cambio hasta surgir como lenguaje puro desde la armonía en la que se constituye las diferentes maneras en que estas lenguas hacen referencia. Solo que este lenguaje puro yace *oculto* en cada una de ellas. Como podrá notarse, ese lenguaje puro que emerge en el constante cambio de las lenguas alude a ese lenguaje paradisiaco que ha quedado fragmentado por la confusión babilónica. Justamente, es por esta razón que Benjamin no contempla la tarea de la traducción como una mera transmisión de contenidos del original, como puro “vehículo lingüístico”, pues su finalidad no se agota en el original: el verdadero *thelos* de la traducción apunta -como ya se ha mencionado- a la *restitución* del lenguaje puro, visibilizando una y otra vez el carácter *fragmentario* de las lenguas naturales, humanas.

Por otra parte, la imagen que Benjamin emplea para mostrar que las lenguas están emparentadas de manera suprahistórica, es la de la vasija rota. Imagen que tanto Abadí como Löwy y Forster afirman que Benjamin la retoma de la cábala luriánica²⁰⁹. Es decir, la imagen de las vasijas rotas en donde está expresado el concepto mesiánico del *tikkun*, al que estos

²⁰⁶ Berman, Antoine, *La era de la traducción*, Óp. Cit. p. 100

²⁰⁷ Santangelo, Eduardo, “Traducción”, Óp. Cit. p. 247.

²⁰⁸ Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, p. 14

²⁰⁹ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 155; Forster, Ricardo, *La travesía del abismo*, Óp. Cit. p. 81; Löwy, Michael, *Redención y utopía*, Óp. Cit. pp. 21.

autores definen como el restablecimiento de la gran armonía por la rotura de los vasos y por el posterior pecado de Adán²¹⁰. A grandes rasgos, lo que Abadí y Forster retoman de la cosmogonía que rescatan del cabalista Issac de Luria son los tres momentos: 1) El *tsimtsum*, o el momento en el que Dios se contrae para que de paso a la creación; 2) el *Shebirah ha-kelim*²¹¹, o el momento en que se rompen las vasijas, que “representa la discontinuidad entre el creador y la criatura, la discordia y la imperfección”²¹² y 3) el *tikkun*, o la restauración y reparación mesiánica a su forma originaria²¹³. Lo que resulta relevante es, por un lado, lo que Forster extrae de esta cosmogonía: en un sentido ontológico, el mal está en Dios porque es propio de su acto de creación, pero una vez que las chispas yacen dispersas en el universo el *tikkun* “se relaciona directamente con la acción reparadora de los hombres”²¹⁴. Por otra parte, para Abadí el *tikkun*, -quien lo interpreta como un imperativo moral de dicha restitución- “vuelve a vincular los momentos anteriores, une la vieja armonía con las criaturas caídas, religa los fragmentos”²¹⁵.

Si en la traducción el traductor tiene como meta llevar a las lenguas hacia un estado predeterminado y de reconciliación entre las lenguas en un solo lenguaje²¹⁶ -que Benjamin cataloga como lenguaje verdadero- nos encontramos con dos problemas: 1) en una concepción de traducción como mero acto de la transmisión queda un resto que Benjamin considera como intraducible, un ámbito al que el verdadero traductor se dirige y 2) el problema de la fidelidad y la libertad en una traducción. Sobre el primer punto Benjamin dice lo siguiente:

²¹⁰ Cfr. *Ibíd.*

²¹¹ Para el concepto de *Shebirah ha-kelim*, véase: Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 2012, pp. 292-293

²¹² Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, *Ibíd.* p. 154.

²¹³ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, *Óp. Cit.* p. 154; Forster, Ricardo, *La travesía del abismo*, *Óp. Cit.* p. 81

²¹⁴ Forster, Ricardo, *La travesía del abismo*, *Óp. Cit.* p. 81

²¹⁵ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, *Óp. Cit.* p. 154. A este respecto, además, Scholem puntualiza que a diferencia del sentido que originariamente tuvo en el judaísmo y la cosmogonía cabalística del Zohar, el término de *tsimtsum* adquiere en la Cábala lurianica el significado de una originaria retracción de Dios en sí mismo. El proceso de creación del mundo, para Isaac de Luria, se da en un doble proceso de contracción y de posterior concentración de la luz divina de la cual emerge todo. Esta variante específica de la Cábala luriánica trata de responder a la cuestión metafísica que estriba en que, si se sostiene que Dios está en todas partes, ¿cómo es posible que exista algo que no sea Dios? Según Scholem, para Isaac de Luria Dios se vio obligado a dejar su espacio al abandonarse a sí mismo para dar lugar a la existencia del mundo en un acto de creación y revelación. El primer acto de creación del *En-Sof* (El Infinito), es un acto de retracción seguido de un acto de refracción. Para profundizar en el tema, consúltese: Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 2012, p. 286.

²¹⁶ Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, p. 17

“Mientras de hecho en el original lo que es el contenido y el lenguaje forman una unidad equivalente a la del fruto y la cascara, el lenguaje de la traducción va rodeando a su contenido a la manera de los amplios pliegues de un manto de un rey. Pues el lenguaje de la traducción alude a un lenguaje superior y es en consecuencia inadecuado, y violento y ajeno a lo que es su propio contenido. Esta fractura impide en consecuencia la mera transferencia, mientras al mismo tiempo, la vuelve superflua”²¹⁷

Lo que podría desprenderse de este pasaje podríamos vincularlo con el segundo: el problema de la fidelidad y la libertad en la traducción. Esto es, al problema de una traducción que pretenda ser fiel a la palabra del original. De tal forma que una traducción que pretenda apegarse al sentido del original con lo que se encontrará es con lo que Andrés Claro denomina la traición primer obstáculo²¹⁸. En primera instancia, el término *traición* que retomamos del filósofo chileno, obedece a la paradoja con que se topa todo traductor: o ser fiel al lenguaje original, traicionado la forma gramatical del lenguaje materno, o se traiciona el lenguaje original en aras de ser fiel al lenguaje materno. Ante esta paradoja, Claro sugerirá que el traductor renuncie a una transmisión fiel al original, puesto que en una versión literal de la traducción “no llegará nunca a traspasar un sentido estable de una lengua a otra”²¹⁹. Es más, Andrés Claro es consciente de que una literalidad absoluta es imposible porque las diferencias sintácticas y morfológicas entre las lenguas volverían a la traducción incomprendible²²⁰. Frente a este problema, la otra alternativa sería la traducción libre, en la que se busca conservar la transmisión del sentido. La concepción del lenguaje de Humboldt le serviría a Claro para mostrar que esta imposibilidad de transmisión estable de sentido de una lengua a otra no solo es empírica sino trascendental. Una imposibilidad que no por ello significa una renuncia a la traducción sino como, bien lo expone Claro, el reconocimiento de los límites del lenguaje propio al lenguaje extranjero²²¹. Benjamin es consciente de esta dificultad, tal como se podría desprender de este pasaje:

“La fidelidad y la libertad (la libertad de la reproducción del sentido y, a su servicio, la fidelidad a la palabra) son los conceptos habituales a discutir en las traducciones. (...) La fidelidad en la traducción de una palabra nunca reproduce plenamente el sentido que tiene esta palabra en el original. Pues, de acuerdo a su significado literario en lo que hace al original, el sentido por cierto no se agota en lo que el autor quiso decir, sino que obtiene su significado literario por el

²¹⁷ *Ibíd.* p. 15

²¹⁸ Claro, Andrés, “Las vasijas quebradas. (Límites, hospitalidad, sobrevida y contagio de lo extranjero y lo propio)”, {Dossier}, Entre lugar y traducción, 2012, p. 49.

²¹⁹ *Ibíd.* p. 52

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ *Ibíd.* p. 54.

modo en el cual lo que se quiso decir esta enlazado con el modo concreto de decirlo mediante una palabra y no con otra”²²².

De lo que se podría desprender de este fragmento es que a Benjamin le resulta problemático una concepción de traducción como reproducción fiel del original. Especialmente porque lo que en este modo de traducir no contempla es la carga sentimental que tiene cada palabra, tal como lo rescatamos en el fragmento. Al contrario, lo que le resulta problemático con esta forma de traducir es que la literalidad en la sintaxis termina por arruinar la reproducción del sentido, ante lo cual se corre el peligro de volverse una traducción incomprensible²²³. No resulta del todo extraño que Benjamin ponga como referente a Hölderlin, cuyas traducciones de las *Tragedias* de Sófocles estaban cerca de la locura. Sin embargo, el interés de Benjamin por la libertad y la fidelidad en la traducción no se agotan en la reproducción del sentido del original. Más bien, al concepto de libertad Benjamin le confiere un significado supremo. A saber: liberar al lenguaje puro en la lengua propia que yace encerrado en el lenguaje del original. Ante lo cual la imagen de la vasija quebrada en Benjamin tiene como propósito exponer que el original y la traducción son fragmentos de un lenguaje supremo porque en cada una de ellas se alude a un lenguaje que yace oculto al interior de cada una de ellas. Lo cual significa que la traducción no debe ser similar al original, sino recrear en su seno, con amor y minuciosidad, el modo de referirse del original²²⁴.

Por consiguiente, de lo que se podría desprender de la cosmovisión del *tikkun* es que la tarea del traductor sería la de rescatar al lenguaje puro que yace disperso en la pluralidad de las lenguas. Esto es, que la traducción literaria no debe aspirar a la mera transmisión de sentidos sino al encuentro de los significados y los modos de decir “en un lenguaje superior, que yace *latente* en cada una de las lenguas”²²⁵. De esta manera, la complementariedad a la que mencionamos anteriormente hace referencia a que cada lenguaje particular en su conjunto es la expresión armónica de ese lenguaje puro. Ante lo cual el fin mesiánico de la historia²²⁶ -al que Benjamin menciona como el motivo por el que las lenguas van creciendo- no hace

²²² Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, Óp. Cit., p. 18

²²³ *Cfr. Ibíd.*

²²⁴ *Cfr. Ibíd.* pp. 18 – 19.

²²⁵ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 153. Las cursivas son mías.

²²⁶ *Cfr. Benjamin, Walter, Obras IV*, vol. I, Óp. Cit. p. 14

referencia a un “final de la historia” en sentido cronológico, “sino como interrupciones de una temporalidad distinta en el tiempo presente”²²⁷. Irrupciones en las que Benjamin sostiene que la traducción no es mero acto de comunicación, sino que en la traducción existe algo que no es comunicable, aparte de lo comunicable²²⁸. Un ámbito que, para Benjamin, es simbolizante en sus productos finitos o bien ese ámbito es simbolizado en el desarrollo de las lenguas²²⁹. Es un ámbito al que, el traductor tiene como sueño llevar al lenguaje a un ámbito último y preestablecido de reconciliación y consumación de las lenguas. Un ámbito en el que el sentido, la intención y referencia están destinados a desaparecer²³⁰ porque el lenguaje puro, aquel al que los lenguajes particulares se refieren sin poderlo abarcar plenamente, es inexpresivo, pues ya no necesita comunicar algo, sino que se comunicaría a *sí mismo* como alguna vez lo hizo en su estado paradisiaco. De esta manera, si en la traducción el lenguaje verdadero irrumpe como una chispa a la que es imposible captar, ello significa que, como bien lo expone Murena, jamás existirá una traducción definitiva²³¹. Al contrario, lo que el ensayista argentino enfatiza es que esta infinita posibilidad y realidad que tiene toda traducción radica en que lo que permanece infinitamente intraducible “es la Unidad perdida, que la traducción recuerda con su incesante esfuerzo por reunir las cosas convirtiendo unas en otras”²³². En otras palabras, la Unidad originaria sería la que no solamente posibilita la traducción en tanto que el lenguaje del original y el lenguaje de la traducción son fragmentos de un lenguaje puro al que aluden en la comunicación particular de cada uno, sino también sería el límite para salvar al lenguaje humano de caer en el abismo de la locura²³³. O, en otras palabras, si el sueño del traductor es

²²⁷ Graf, Stephanie, *Como el papel secante con la tinta*, Óp. Cit. p. 187.

²²⁸ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, Óp. Cit., p. 19

²²⁹ Cfr. *Ibíd.*

²³⁰ Cfr. *Ibíd.* p. 20

²³¹ Cfr. Murena, Héctor A, *La metáfora y lo sagrado*, El cuenco de plata, Buenos Aires, p. 82. El problema de la traducción tiene como trasfondo teológico el don que dios le dio a Adán -como hemos mencionado anteriormente- para dar el nombre correcto a las cosas. Según Forster, este lenguaje permanece oculto en las Sagradas escrituras. Sin embargo, ello no implica que este carácter oculto obedezca a que este exponga un orden que trasciende su carácter histórico -en el sentido de *caído* y como postulando un doble estrato ontológico. Por el contrario, Forster sugiere que este lenguaje permanece oculto debido a que el texto original solo se le *revela* parcial y progresivamente al traductor. Por esta razón, es imposible la traducción *plena* de las Sagradas Escrituras, pues al trasladar de una lengua a otra, lo que se pierde es la plenitud de la palabra creadora de Dios. Por otra parte, la razón por la cual el lenguaje humano necesita de la traducción yace en que él *no es* un lenguaje creador, sino específicamente comunicativo-instrumental. Cfr. Forster, Ricardo, *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, F.C.E, Buenos Aires, 2014, pp. 228 – 230.

²³² *Ibíd.*

²³³ Cfr. Graf, Stephanie, “Violencia divina, lenguaje divino. Walter Benjamin y la descentralización de la soberanía” en Leyva, Gustavo (Ed.), *Walter Benjamin. Hacia una crítica de la violencia*, Gedisa – UAM – I, México, 2022, p. 455

reunir las chipas del lenguaje original que yacen dispersas entonces para Benjamin el texto sagrado sería el prototipo o ideal²³⁴ de traducción, porque pues en él esta ya no opera como mediada por la transmisión del sentido de un lenguaje a otro, sino más bien como una traducción inmediata en la que la libertad y la literalidad se reúnen en ella como versión interlineal. Esto es, una traducción como el lugar predestinado en el que el traductor revela “las dimensiones expresivas no instrumentales del lenguaje”²³⁵. Lo cual significa que, de acuerdo a la multiplicidad de interpretaciones que caracterizan a la revelación en la tradición judía²³⁶, si bien el traductor se enfrenta en la traducción “con la pérdida de los nombres”²³⁷, ello también es impulso para seguir actualizando en las múltiples interpretaciones la exigencia mesiánica de redimir el lenguaje que yace *cifrado* en la pluralidad de las lenguas. Exigencia que guarda indudable paralelo con la expresada en las múltiples interpretaciones y comentarios (*Kabbalah*) que se hace a la doctrina (la Torá) a lo largo de la historia, todas las cuales tienen como meta perseguir el soplo original que yace cifrado en el texto sagrado²³⁸. Persistiendo en este símil tan familiar a Benjamin, podríamos decir que la tarea del traductor (o de la traducción en general), *es una tarea infinita de revelación de lo que permanece oculto*: el lenguaje puro que habita subrepticamente en las lenguas humanas.

²³⁴ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras IV*, vol. I, Óp. Cit., p. 22

²³⁵ Graf, Stephanie, *Como el papel secante con la tinta*, Óp. Cit. p. 188.

²³⁶ Cfr. Moses, Stephane, *El Eros y la Ley*, Óp. Cit. p. 7; Forster, Ricardo, *La travesía del abismo*, Óp. Cit. p. 233 – 234. Esta característica está desarrollada en el primer apartado del capítulo.

²³⁷ Santangelo, Eduardo, “Traducción”, Óp. Cit. p. 240

²³⁸ Cfr. Moses, Stephane, *El Eros y la Ley*, Óp. Cit. p. 8

Capítulo III

El carácter redentor del conocimiento y la experiencia.

Introducción

En los textos de que hemos analizado en el capítulo anterior (“*Sobre el lenguaje...*” y “*La tarea del traductor*”) sobresalía, como elemento fundamental, la alusión a un *lenguaje puro* que se expresa simbólicamente como no-comunicativo. Un estado paradisiaco del lenguaje que, si bien es irrecuperable en su plenitud, ese “estado puro” es la meta última a la que apunta el traductor cuando en la traducción visibiliza el parentesco de las lenguas como fragmentos de una unidad suprema que yace quebrada. Como bien señala Pablo Oyarzún, en los textos mencionados Benjamin no sólo pretende rescatar al lenguaje de su empiricidad²³⁹ sino, además, en ellos ve expresada lo que entiende como la precariedad de la *experiencia* que es resultado de una concepción mecanicista, lo cual se refleja de manera palmaria en la manera en que se rebaja el lenguaje y la palabra a su mera función comunicativa²⁴⁰. Ante esto, es preciso hacer una serie de indicaciones contextuales: A) los conceptos con los que Benjamin efectúa su crítica a una concepción mecanicista de *experiencia* los retoma de la tradición judía, en específico aquellos de *doctrina* y *tradición*. B) En segundo lugar, en la época en que Benjamin escribe el texto de *Sobre el programa de la filosofía venidera* tenía proyectado retomar la *filosofía de la historia* de Kant, tal como lo señala Florencia Abadí²⁴¹. La importancia que nuestro autor le adjudica a Kant estriba en la conexión entre la filosofía trascendental y el concepto de *doctrina* que utilizó este último “para delimitar qué es la filosofía, o cuál es su tarea”²⁴². En efecto, en la carta del 22 de octubre de 1917, Benjamin le expresa a Scholem que en las ideas y palabras de Kant se le presentó de manera muy clara la tipología más profunda de su concepción de *doctrina*²⁴³. De hecho, la mencionada conexión es tan fuerte que traza una comparación entre la manera de justificación del conocimiento entre el filósofo de Königsberg y Platón, algo que será explícitamente retomado en el *Prólogo epistemocrítico* al *Trauerspielbuch*. De este modo, para Benjamin la filosofía podría convertirse en *doctrina* o, por lo

²³⁹ Cfr. Oyarzún, Pablo, “Cuatro señas sobre la experiencia, la historia y la facticidad” en Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso*, Editorial LOM, Santiago de Chile, 2009, pp. 9 – 10.

²⁴⁰ Cfr. *Ibid.*

²⁴¹ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 53.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Cfr. Benjamin, Walter, (Bern, October 22, 1917), *The Correspondance of Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 97.

menos, ser incorporada a ella bajo el espíritu de Kant y Platón, así como mediante la revisión y posterior desarrollo de la filosofía y determinada “tipología” kantiana. Veamos.

3.1 El lenguaje como esfera de neutralidad del conocimiento: el concepto metafísico de experiencia en “Sobre el programa de la filosofía venidera”.

Benjamin es consciente de que las expresiones “en el espíritu de Kant” y “la tipología de concebir la doctrina” son expresiones vagas²⁴⁴. Sin embargo, en la misma carta Benjamin comunica a Scholem que él tiene la claridad de que su tarea es conservar lo más esencial del pensamiento de Kant, aun cuando no sabe en qué consiste eso que considera “esencial” y cómo se debe fundamentar de nuevo el sistema kantiano para que emerja con claridad²⁴⁵. Otro problema radica en que si bien Benjamin tenía proyectado hacer su tesis de doctorado en torno al tema de la filosofía de la historia –en específico, el tema sobre la “tarea infinita”- aún no había leído los principales textos de Kant²⁴⁶. Este dato es relevante porque aun cuando Benjamin no estaba seguro de encontrar en el Kant histórico lo que se proponía desarrollar, sí tiene claro el motivo que lo llevó a abordar la filosofía de la historia de Kant, tal como puede desprenderse de la citada carta de diciembre de 1917:

“Junto con algunas circunstancias ocasionales e interesantes, creo que puedo reconocer la razón última que me remitió a ese tema: la idea de que 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; en otras palabras, en la filosofía de la historia deberá ponerse de relieve del modo más claro el parentesco específico entre filosofía con la verdadera doctrina. Pues aquí debe aparecer el tema del devenir histórico del conocimiento, que la doctrina conduce a una solución. 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 eso (o lo contrario). Pero yo creo que, para aquel que se acerque con el entendimiento correcto, habrá suficiente y aún más para encontrar”²⁴⁷.

Como podrá notarse, Benjamin tenía la expectativa de encontrar en la filosofía de la historia de Kant el problema del desarrollo histórico del conocimiento, esto es, el problema de la historia como el lugar específico donde podría verse con más claridad el parentesco específico entre la doctrina y la filosofía. Sin embargo, esto implica otros problemas. Por un lado, Benjamin nunca menciona en las cartas antes citadas qué es o cómo entiende la cuestión de la doctrina. En segundo lugar, vemos que Benjamin fincó una gran expectativa de encontrar en la filosofía de la historia de

²⁴⁴ Cfr. *Ibíd.* p. 98

²⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*

²⁴⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 98

²⁴⁷ Scholem, Gershom y Adorno, Theodor H, (Edres), *The correspondance of Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 98. Traducción retomada de Florencia Abadí, “Walter Benjamin y el proyecto (no realizado) de una tesis doctoral sobre el concepto de “tarea infinita” en la filosofía de la historia de Kant”, *Dianoia*, vol. LVIII, numero 70 (mayo de 2023), p. 95

Kant el problema del devenir histórico del conocimiento. En la correspondencia posterior, nuestro autor expresa una enorme decepción después de leer *Hacia una paz perpetua* y las *Ideas de una historia universal en clave cosmopolita*, tal como se lo comunica a Scholem en la carta del 23 de diciembre de 1917²⁴⁸.

Ahora bien, sobre el primer punto, la fuente a la que tanto Abadí²⁴⁹ como Tagliacozzo²⁵⁰ recurren para explicar cómo es que Benjamin entendía la cuestión de la doctrina está en el propio Scholem. En efecto, Scholem afirma que de 1915 a 1927, la religión adquirió para Benjamin una relevancia central, cuyo núcleo era la doctrina en el cual estaba incluida la filosofía, pero trascendiéndola²⁵¹. De esta manera, la doctrina en el pensamiento de Benjamin era entendida “en el sentido originario de la Torah hebrea, como enseñanza, no solamente acerca del verdadero estado del hombre y su camino en el mundo, sino sobre el conjunto transcausal de todas las cosas y su religación en Dios”²⁵². A este comentario hay que añadir que Scholem señala que Benjamin hablaba de doctrina y filosofía de manera indistinta como “doctrina de los órdenes espirituales”²⁵³. Una definición que Scholem anotó, durante su estancia en Suiza, fue la que recogió del propio Benjamin durante sus conversaciones: “La filosofía es la experiencia absoluta, deducida como lenguaje en el contexto sistemático – simbólico”²⁵⁴.

Dicho lo anterior pasemos al segundo problema: la decepción que se llevó Benjamin después de leer los textos de Kant sobre filosofía de la historia. La principal razón que aduce a su decepción radica en que, para él, Kant estaba menos preocupado por la temática de la historia que en las constelaciones históricas de interés ético²⁵⁵. Otra razón consistía en que, en la filosofía de la historia de Kant, Benjamin no encuentra ninguna conexión esencial con las obras de filosofía de la historia con las que ya estaba familiarizado, particularmente con la obra del cabalista cristiano Franz Josep Molitor, de quien Abadí sostiene que es una fuente central en la concepción de doctrina de Benjamin y Scholem²⁵⁶. Ahora bien, si Benjamin no encontró en Kant el propósito de fundamentar

²⁴⁸ Cfr. *Ibíd.* p. 107

²⁴⁹ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 54

²⁵⁰ Cfr. Tagliacozzo, Tamara, *Experiencia and infinite task*, Óp. Cit. p. 3

²⁵¹ Cfr. Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 67

²⁵² *Loc. Cit.*

²⁵³ *Ibíd.* p. 68

²⁵⁴ *Loc. Cit.*

²⁵⁵ Cfr. Scholem, Gershom y Adorno, Theodor, *The correspondance of Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 107

²⁵⁶ Cfr. Merters, Bram, Aput. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 55.

su concepto de experiencia de lo *absoluto*, es debido “carácter formal que atribuye a la dimensión religiosa”²⁵⁷.

La concepción de *doctrina* hay que vincularla a la cuestión de la tradición. Benjamin menciona esta conexión por primera vez en la carta que le envía a Scholem en septiembre de 1917:

“Estoy convencido: la tradición es el medio en que el que aprende se convierte continuamente en el que enseña y eso en toda la amplitud de la educación. En la tradición todos son educadores y educandos (...) y todo es educación. Estos vínculos, simbolizados y resumidos, se transforman en el desarrollo de la enseñanza. Quien no ha aprendido, no puede educar. Pues no percibe en qué posición está solo, donde él comprende que la tradición a su manera y enseñando la hace comunicable. Solo 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. La doctrina como un mar oleado, en cuanto a las olas (si las tomamos como la 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 la espuma”²⁵⁸.

De aquí se desprende una interpretación de la tradición como una educación “que se centra en acto del conocimiento y la conciencia de su transmisión”²⁵⁹. Sin embargo, lo que es todavía más relevante de esta concepción, es lo que Benjamin retoma de la imagen talmúdica del mar: el movimiento continuo en el que se transmite la doctrina a lo largo de la historia y en la que cada persona, para transmitir la enseñanza, debe ser consciente de que la ha recibido para hacerla comunicable.

Ciertamente, esto se opone diametralmente a una concepción de la educación *mediante el ejemplo* o la *ejemplaridad*. Como lo señala Abadí²⁶⁰, el artículo donde Scholem reivindica el uso del ejemplo en la enseñanza, le sirve de ocasión a Benjamin para reflexionar sobre esto²⁶¹. A grandes rasgos, lo que nuestro autor rechaza de esta forma de educación se circunscribe a dos puntos medulares: 1) a este concepto le es inherente lo empírico y 2) ello significaría que, en este “mostrar” que conlleva el *ejemplo*, derivaría en una incitación a la mera imitación²⁶². Por el

²⁵⁷ Jarque, Vicente, *Imagen y metáfora. La estética en Walter Benjamin*, Universidad de Castilla – La Mancha, Cuenca, 1992, p. 40

²⁵⁸ Scholem, Gershom y Adorno, Theodor H, *The correspondance of Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 94. La traducción pertenece a Florencia Abadí, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 56

²⁵⁹ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 56

²⁶⁰ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 56. La autora hace referencia al artículo que Gershom Scholem publicó durante el verano de 1917 para la revista *Führezeitung*, de la Liga Judía de Excursionistas *Blau – Weiss*.

²⁶¹ Cfr. Scholem, Gershom y Adorno, Theodor H, *The correspondance of Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 93

²⁶² Cfr. *Loc. Cit.*

contrario, Benjamin replica con una idea de educación “como instrucción”, en el sentido de una libertad que yace oculta en el proceso de enseñanza y aprendizaje y que él recupera mediante la metáfora talmúdica del mar y el oleaje²⁶³. Al respecto, Abadí señala que la impugnación de Benjamin a esa concepción de educación se puede interpretar “en sintonía con la prohibición judía de la representación sensible de Dios”²⁶⁴, en tanto la enseñanza o *transmisión* de la verdad de este último no es algo “mostrable”, mucho menos cuando lo que está en juego es la espera mesiánica como un “todavía no”, que es la propia del pensamiento judío, como lo señala Jarque²⁶⁵. Además, la *ejemplaridad* constituye una noción sumamente vertical de la enseñanza y la transmisión; pone de manifiesto una unilateralidad y fijación de jerarquía entre aquél que enseña y aquél que aprende. Justamente, la noción de *tradición* en la que está pensando Benjamin y que contrapone a la educación por el *ejemplo* de Scholem, hace referencia a que en ella se encuentra el círculo indisoluble entre el que enseña y el que aprende; en esta horizontalidad es que los papeles no sólo pueden sino deben intercambiarse.

Es verdad que lo que la *tradición* enseña y transmite -sobre todo en el contexto del judaísmo, que es en el que Benjamin está tomando como modelo-, es un núcleo duro, un *cuerpo doctrinal* en que yace la Verdad en su carácter eminentemente *eterno*. Pero ello no quiere decir que esa Verdad revelada, en su transmisión, sea susceptible de ser *impuesta* jerárquicamente -como daría a entender la preeminencia de la *ejemplaridad*-; más bien al contrario: para Benjamin, la educación debe hacer referencia a la *instrucción*, es decir, “educación por medio de la doctrina en el sentido auténtico”²⁶⁶.

²⁶³ En esta metáfora, el mar corresponde a la doctrina y el oleaje a la interpretación que la tradición hace de ella. La *Doctrina* es el núcleo duro de la religión judía y en cuya manifestación textual (*Torah*) se encuentra la palabra infinita y creadora de Dios. Sin embargo, una noción común en el judaísmo es que la palabra de Dios, justamente por ser infinita, está expuesta irremediabilmente a múltiples interpretaciones que, lejos de ser simplemente excluyentes entre sí, son complementarias y coadyuvan a *descifrar* y *desentrañar* -aunque nunca completamente- sus misterios. Justamente, esa transmisión que se da a través de dichas interpretaciones y comentarios es lo que conforma la tradición, el “oleaje” en tanto que movimiento de ese *mar* de la doctrina. Si toda lectura, interpretación y comentario del texto sagrado está condicionada siempre por su *finitud* frente a este último, ello permite pensar que no puede -por principio- ser algo así como una lectura “fidel”, “exacta” o “perfecta”: por el contrario, ella se transforma a lo largo de la historia en el acto mismo de la transmisión. A mi juicio, Benjamin emplea esta metáfora para indicar que quien recibe la educación *debe* ser consciente de que ella deriva de una *tradición* que lo *instruye* y, por ello, a la cual pertenece. Doctrina y tradición no son, pues, conceptos contradictorios, sino que esta última, como el oleaje, se monta sobre el mar de la *doctrina*. Para una mayor profundización en el tema de la tradición y la doctrina, véase Cfr. Cohen, Esther, *La palabra inconclusa (siete ensayos sobre cábala)*, UNAM, México, 1991, pp. 15 – 22.

²⁶⁴ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 57

²⁶⁵ Cfr. Jarque, Vicente, *Imagen y metáfora*, Óp. Cit. p. 36

²⁶⁶ Cfr. Scholem, Gershom y Adorno, Theodor, *The correspondance of Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 93. La traducción al español corresponde a Florencia Abadí. En Benjamin, Walter, cit. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 57.

Sólo la instrucción es verdaderamente la conexión entre el presente y el pasado de un modo libre y horizontal o, como dice Benjamin, “La instrucción es el único nexo de la unión libre de lo viejo con la nueva generación.”²⁶⁷.

Dicho lo anterior, Abadí²⁶⁸ sostiene que tanto los conceptos de *doctrina* y *tradición* están como telón de fondo en el ensayo “Sobre el programa...”, pero también las discusiones que Benjamin sostuvo con Felix Noeggeard. Tanto Abadí²⁶⁹ como Tagliacozzo²⁷⁰ ponen como referente a este filósofo neokantiano, principalmente respecto a su tesis *Síntesis y concepto de sistema en la filosofía. Una contribución a la crítica del antirracionalismo*; ambas autoras exponen que el objetivo de la tesis era ampliar el conocimiento a los ámbitos de la ética y la estética²⁷¹, “en clara concordancia con la ampliación del concepto de experiencia kantiano que propone Benjamin en el Programa”²⁷². Visto desde esta perspectiva, el texto kantiano de la *Kritik der reinen Vernunft* representaría, como observa Abadí, la *doctrina* en el sentido de que sería un texto filosófico “que debe ser interpretado en su letra y revitalizado en la transmisión”²⁷³. Sin embargo y a mi juicio, esto no debe ser exagerado. Es correcto decir que Benjamin, al estar pensando en el modelo de la doctrina de raigambre judía, establezca una *analogía* respecto del texto kantiano teniéndole como un marco ineludible y necesario (quizá insuperable) de una filosofía venidera en tanto que núcleo doctrinal, pero esto no debe dar la idea de que asemeje un texto filosófico con uno plenamente sagrado como lo es la *Torah*.

En el texto de *Sobre el programa...*, Benjamin todavía estaba convencido de que el marco de la doctrina y sistema kantiano debía ser el punto de apoyo de toda reflexión filosófica del porvenir, aunque dentro de su misma tarea se encontrara la convicción no sólo de interpretarla, sino de depurarla de aquellos elementos que ya no podían ser rescatados. ¿Cuáles son, para Benjamin, estos elementos que la filosofía venidera debe aceptar y cultivar; cuáles los que debe transformar y cuáles los que debe rechazar? Para responder a esta interrogante es preciso retomar lo que, a su consideración, es la tarea crucial de la filosofía venidera:

²⁶⁷ *Ibíd.* p. 94

²⁶⁸ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 64

²⁶⁹ *Ibíd.* p. 60

²⁷⁰ Tagliacozzo, Tamara, *Experiencie and infinite task*, Óp. Cit. p. 3

²⁷¹ *Cfr. Loc. Cit.*

²⁷² Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 60

²⁷³ *Ibíd.* p. 63

“La tarea central de la filosofía venidera es convertir las más profundas intuiciones que ella misma toma de la época y del presentimiento que la inunda de un gran presentimiento de conocimiento poniéndolos en relación con el sistema kantiano. La continuidad histórica que se garantiza mediante la conexión con dicho sistema es al mismo tiempo la única continuidad de alcance sistemático. Pues de aquellos filósofos a los que no interesaba de inmediato el perímetro y la profundidad del conocimiento, sino ante todo y en primer lugar su necesaria justificación, Kant es el más reciente y (junto con Platón) también el único. Ambos filósofos comparten en efecto la confianza de que el conocimiento del que podamos dar razón será, al mismo tiempo, el más profundo. Cuando más imprevisible y atrevido se anuncia el despliegue de la filosofía venidera, tanto más hondamente habrá ella de luchar por la certeza, cuyo criterio es la sistemática unidad o la verdad”²⁷⁴.

Está claro aquí que Benjamin desea -para la filosofía venidera que proyecta- permanecer dentro de las coordenadas de la *justificación* del conocimiento kantiano, pero a condición de que esta sirva como pivote de una extensión y complementación (quizá, purificación) de su sistema entero en vistas de alcanzar una mayor *profundidad*²⁷⁵. Ello implica, como bien lo expone Tagliacozzo, que cualquier experiencia cognitiva del presente y cualquier visión del futuro de percepción cognitivo y de una justicia ético- política y social “debe ser investigada en sus condiciones conceptuales e ideas del sistema kantiano, transformando así y ampliando el mismo sistema”²⁷⁶. Por ello, el interés de Benjamin al recuperar el sistema kantiano, radica en que no sólo se puede asegurar la continuidad histórica al vincular estos dos elementos a dicho sistema, sino también es la única continuidad de alcance sistemático²⁷⁷.

Ante lo dicho, sin embargo, el problema que Benjamin detecta en la teoría kantiana del conocimiento tiene fundamentalmente dos elementos. En primer lugar, el problema sobre la certeza del conocimiento y, en segundo lugar, el de la dignidad de una experiencia que es efímera y transitoria. Desde la perspectiva de Benjamin, Kant supo resolver el primer problema, mientras que la segunda cuestión será objeto de crítica. La crítica que lleva a cabo Benjamin consiste, fundamentalmente, en sostener que el concepto de *experiencia* en la teoría kantiana del conocimiento es muy limitado. Esta limitación conceptual recae en el hecho de que Kant -fiel heredero de la Ilustración en este aspecto- basa sus pretensiones de justificación y fundamentación del conocimiento en una concepción acorde con el desarrollo de la ciencia moderna y, en

²⁷⁴ Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, p. 164

²⁷⁵ Más adelante abundaré en esto.

²⁷⁶ Tagliacozzo, Tamara, *Experiencia and infinite task*, Óp. Cit. p. 24. “This means that any cognitive experience of the present and any utopian vision of a future of cognitive perfection and ethico-political and social justice must be investigated in its a priori conceptual conditions and ideas of the Kantian system, thereby transforming and amplifying this same system”.

²⁷⁷ Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, Óp. Cit. p. 162

específico, de la *física* newtoniana. En cierto sentido, la *Kritik der reinen Vernunft* puede ser entendida -y así es como lo hizo el neokantismo de Marburgo- como una justificación racional de aquélla en la medida en que establecía sus condiciones de posibilidad a priori. Sin embargo, esto tiene una consecuencia fundamental: la experiencia -entendida en sentido estricto como *conocimiento empírico* y cuya *posibilidad* estriba en una correlación de aplicación de las *categorías* (conceptos puros del entendimiento) a las intuiciones empíricas²⁷⁸- funge como verdadero freno contra la inclinación de la Razón a *ir más allá*, justamente, de esa *experiencia* posible.

Esto constituye, para Benjamin, un empobrecimiento de dicho concepto -pleno de pretensiones de justificación, pero carente de profundidad- pues deja de lado verdaderas vivencias fuera del ámbito del conocer al no remitir ellas *directamente* al ámbito de la *sensibilidad* que requiere el conocimiento empírico, tales como la experiencia mística, la religión o, incluso, la historia. Es por esta razón que nuestro filósofo arguye que el concepto kantiano de experiencia es de “grado cero” y reflejo de una época que, casi dogmáticamente, se amparaba en la tesis de que todo aquello que merezca el nombre de “conocimiento”, tiene como piedra angular de justificación a lo empírico. En el caso de Kant, ciertamente, las tendencias empíricas encuentran su “moderación” y límite, pero sigue arrastrando este prejuicio ya desde el inicio de la primera introducción a la *KrV* (“La experiencia es, sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento, cuando él elabora la materia bruta de las sensaciones sensibles²⁷⁹) y la segunda (“Pero, aunque todo nuestro conocimiento comience (*anhebt*) **con** la experiencia, no por eso surge todo él **de** la experiencia.”²⁸⁰). La experiencia, en tal sentido, suministra un verdadero “hilo conductor” y correctivo²⁸¹ del conocimiento *posible* y sin la cual sólo quedaría el “conocimiento” ilusorio y aparente al que la Razón tiende cuando quiere proceder ante sus objetos *únicamente* a través de conceptos a priori. A esta trampa en la que la Razón cae y cuyo tratamiento corresponde justamente al ámbito de la *Dialéctica trascendental*, Kant opone la *Crítica* de esa misma Razón mediante un examen de sus límites *dentro de la experiencia posible*.

Ahora bien, el “olvido” -por decirlo así- de la *experiencia transitoria* por parte de la filosofía kantiana de acuerdo con Benjamin, se manifestaría justamente en el carácter universal, objetivo y

²⁷⁸ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, F.C.E/UNAM/UAM- I, Ed. Bilingüe Alemán-español, 2009. En adelante *KrV* B147

²⁷⁹ *KrV* A1. Las cursivas son mías.

²⁸⁰ *KrV* B1. El énfasis es de Kant.

²⁸¹ Cfr. *KrV* A3

necesario de las estructuras a priori del conocimiento (intuiciones puras y categorías), es decir, del *sujeto trascendental*. Con este último y su vinculación al sujeto empírico, se busca satisfacer la exigencia moderna de fundamentación absoluta e *intemporal* del conocimiento centrada en el sujeto cognoscente, pero a costa de renunciar a una metafísica que pueda disolver la separación entre sujeto y objeto, a la vez que dé cuenta de la naturaleza *cambiante*, temporal y transitoria de la realidad, ante la que no puede “poseerse” un “conocimiento” absoluto de ella.

Por otro lado, al afirmar Benjamin que el concepto de experiencia en el que Kant fundamenta su teoría del conocimiento es, en sentido enfático, una cosmovisión característica de la Ilustración y que ésta carece de autoridad en el sentido de fuerzas espirituales “que le dan un gran contenido a la experiencia”²⁸², Benjamin tiene en mente los conceptos de doctrina y tradición, los cuales introducen una dimensión histórica en el conocimiento y no sólo una fundamentación meramente *formal e intemporal*. Desde la perspectiva de Benjamin, la Ilustración careció -a fuerza de negarla- de una fuente espiritual que le *transmitiera* el conocimiento y, por ende, la experiencia; y esto es, para nuestro autor, problemático.

Por un lado, si la experiencia de Kant le parece a Benjamin un concepto limitado porque se circunscribe a la experiencia sensible, parecería entonces que Benjamin estaría llevando a la Razón más allá de los propios límites de la experiencia sensible hacia el ámbito de lo especulativo. Así lo destaca Theodor Adorno, quien sostiene que nuestro autor pareciera no haber reconocido el límite que se había trazado desde Kant al conocimiento, pues dicho límite impide “extraviarse en el mundo inteligible”²⁸³. Y esto es así porque la experiencia se determina por las condiciones espacio temporales que recibe la facultad sensible, así como de las representaciones que son pensadas conceptualmente por el entendimiento para producir la experiencia²⁸⁴. Es decir, para que se produzca la experiencia son necesario los datos de la sensibilidad *ordenadas* tanto por las intuiciones puras como por las categorías. Cabe preguntarnos -siguiendo a Adorno- si la pretensión benjaminiana de “ampliar” el concepto de experiencia kantiano no entraría directamente en contradicción con su pretensión de permanecer dentro de sus coordenadas, a tal punto que la

²⁸² Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, Óp. Cit. p. 163

²⁸³ Adorno, Theodor, *Notas sobre literatura* (Obra Completa 11), Akal, Madrid, 2013, p. 549.

²⁸⁴ Cfr. Tiem, Anika, “Benjamin’s messianic Metaphysics of transience”, en Dickinson, Colby y Symons, Stephané (Edras.), *Walter Benjamin and theology*, Fordham University Press, New York, 2016, p. 27

propuesta de rehabilitación de la metafísica -que puede extraerse del texto- apuntaría incluso a una de carácter pre-kantiano.²⁸⁵

Dicho lo anterior, hay que advertir que, junto al señalamiento de la escasa profundidad del concepto kantiano de experiencia, Benjamin también se refiere a él como un concepto de “triste significado”²⁸⁶ que articula su sistema entero. Esta caracterización está dirigida soterradamente a Herman Cohen, con cuya obra nuestro autor entró en contacto durante sus años universitarios en Friburgo. Es en el seminario de Heinrich Rickert donde él leyó *El concepto de experiencia de Kant*²⁸⁷, en el cual la religión y la historia son enteramente excluidas como formas de conocimiento. El testimonio más fiel que da cuenta de la decepción que significó para Benjamin la obra de Cohen la encontramos en Scholem:

“A propósito de Kant, Benjamin afirmaba que “había establecido una experiencia de calidad inferior”. Dicha tesis desempeñaba, en el contexto de la gran decepción que nos había deparado la obra de Cohen, un papel nada insignificante. Tanto él como yo, que en distintas épocas habíamos podido asistir a conferencias y 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. Pero las interpretaciones y deducciones de Cohen se nos mostraron enormemente dudosas, y las desmenuzamos con gran rigor.”²⁸⁸

No es de extrañar, como se irá desarrollando a lo largo de la exposición, que la mayor parte de las críticas de Benjamin a Kant tengan como trasfondo la obra de Cohen, especialmente por la relevancia que tenía en el ambiente intelectual en el que Benjamin se formó²⁸⁹.

Mientras que Cohen buscó restringir el concepto de experiencia de Kant en la percepción y el conocimiento de la naturaleza de acuerdo a sus leyes, Benjamin -según sostiene Tagliacozzo-

²⁸⁵ La interpretación benjaminiana de Kant y su crítica están, sin duda, condicionadas por el conocimiento que el filósofo judío tenía en la época del texto del *Programa*. Este parece consistir, especialmente, en la lectura tanto de los *Prolegómenos* -texto con el que el filósofo de Königsberg buscó hacer una introducción a la *KrV* ante las dificultades que suscitó su primera edición de su obra-, así como de las primeras dos partes de esta última junto con las influencias de filosóficas neokantianas ya mencionadas en páginas anteriores. Por otro lado, cabe añadir un comentario que Scholem recupera de nuestro autor durante la época donde ambos comenzaron su amistad: “Muy pronto nos pusimos a hablar de Kant, cuya *Critica de la razón pura* estaba yo entonces leyendo con Max Desoir. Benjamin declaró humildemente no haber pasado jamás de la “deducción trascendental”, que no había comprendido” (Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 26). Aun cuando es innegable que las críticas de Benjamin al sistema kantiano se hayan visto influenciadas por el ambiente intelectual en el que nuestro autor en el que se formó durante sus años universitarios, la observación de Scholem – que data según el texto de 1915- podría ser un indicio de que Benjamin no conocía del todo el sistema kantiano.

²⁸⁶ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, p. 162

²⁸⁷ Cfr. Tiem, Anika, “Benjamin’s messianic metaphysics of transience”, Óp. Cit. p. 25

²⁸⁸ Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 71

²⁸⁹ Cfr. Tiem, Anika, “Benjamin’s messianic metaphysics of transcendence”, Óp. Cit. p. 25.

propuso estudiar a Kant abordando su obra desde una nueva perspectiva²⁹⁰: Si Cohen identifica a la *experiencia* con las ciencias físico-matemáticas, Benjamin “se inclina hacia la lectura de Noeggeard, que buscaba la ampliación del concepto de experiencia y por tanto del conocimiento”²⁹¹. Para Benjamin, la *exigencia* fundamental que la filosofía venidera debe realizar como tarea, aún bajo la tipología del sistema kantiano, es la fundamentación de un concepto elevado de experiencia. A tal tipología que Benjamin quiere apuntar, tanto Abadí como Tagliacozzo la identifican con las ideas de la Razón, el principio de finalidad de la facultad de juzgar (teleología), la cual es la facultad capaz de conciliar los ámbitos de lo nouménico y lo fenoménico²⁹².

Es verdad que sólo en el prólogo epistemocrítico al *Trauerspielbuch* Benjamin explicitará su intención de descentramiento del sujeto en el ámbito del conocimiento, frente al “giro copernicano” llevado a cabo por Kant. Sin embargo, en este texto ya se encuentran ciertos elementos que permiten interpretar un proyecto de rehabilitación de una metafísica que no fuera dependiente del sujeto cognoscente y más bien que estuviese orientada hacia la exigencia que los objetos mismos plantean. Si bien Abadí²⁹³ sostiene que Benjamin vacila al sostener que Kant nunca discutió sobre la posibilidad de la metafísica y cita un pasaje de “El canon de la razón pura” donde Kant establece la diferencia entre la metafísica de la razón en su uso especulativo y la metafísica de las costumbres²⁹⁴, el diagnóstico que hace Benjamin sobre la filosofía kantiana es el de calificar a ciertos elementos metafísicos como rudimentarios.²⁹⁵ Los elementos metafísicos que considera

²⁹⁰ Cfr. Tagliacozzo, Tamara, *Experiencie and infinite task*, Óp. Cit. p. 26

²⁹¹ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 67

²⁹² Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 69; Tagliacozzo, Tamara, *Experience and infinite task*, Óp. Cit. p. 24

²⁹³ Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 67

²⁹⁴ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A 841/B 869. En el pasaje en cuestión, Kant dice lo siguiente: “La metafísica se divide en metafísica del uso especulativo de la razón y en metafísica en su uso práctico, siendo, por tanto, o bien metafísica de la naturaleza, o bien metafísica de las costumbres. (...) La metafísica de la razón especulativa es lo que puede llamarse metafísica en sentido estricto. Sin embargo, en la medida en que la doctrina de la moral pura pertenece igualmente al tronco del conocimiento humano y filosófico derivado de la razón pura, seguiremos dándole el nombre de metafísica, aunque prescindamos ahora de ella por no entrar en el objetivo que perseguimos”. Tal vacilación estriba en dos afirmaciones que parecen, a primera vista, contradictorias: “Kant no discutió nunca la posibilidad de la metafísica, pero estableció unos criterios con los cuales acreditar esa posibilidad en un caso concreto” (Cfr. Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, p. 164) y “pero esta [la teoría del conocimiento de Kant] no entra en el ámbito de la metafísica, pues contiene elementos primitivos de una metafísica ya estéril que excluye cualquier otra metafísica.” (Ibíd. p. 165). Es evidente que Benjamin, al basar su interpretación tanto en los *Prolegómenos* como en la *KrV*, no conocía -o por lo menos no parece así- en ese momento el primer intento de Kant por formular, precisamente, una metafísica de la naturaleza contenida en la fallida obra de 1786 *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*.

²⁹⁵ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, p. 165.

rudimentarios son los siguientes: 1) Una concepción del conocimiento en la que Kant no ha superado la *separación* entre sujeto y objeto; y 2) la falta de clarificación de la relación entre el conocimiento y la experiencia y, por un lado, y la conciencia empírica humana, por otro. Si bien Benjamin acepta que el neokantismo ha superado el problema de la cosa-en-sí como fuente de las impresiones sensibles, resta todavía para la filosofía venidera el “eliminar la naturaleza del sujeto propia de la conciencia concedora.”²⁹⁶

La naturaleza del sujeto, que se da a la conciencia concedora, Benjamin la atribuye a su forma análoga al sujeto empírico “que tiene a los objetos frente a sí”²⁹⁷. De ahí que para nuestro autor la “experiencia kantiana” sea un rudimento metafísico o un fragmento de una experiencia superficial anclada y condicionada por el ámbito de la sensibilidad; aun cuando reconoce que el “yo corporal espiritual”, que recibe las sensaciones mediante las cuales forma sus representaciones -con la intervención del *entendimiento*- juega una función importante en la teoría del conocimiento de Kant, para Benjamin tal noción es *mitológica* y, por su contenido de verdad, es equivalente a otras formas mitológicas del conocimiento²⁹⁸. Esto constituye una crítica fortísima -quizá injusta a Kant- pues la noción de experiencia kantiana le resulta a Benjamin tan elemental que es equivalente a otras formas “mitológicas” del conocimiento tales como las de los pueblos pre-animistas o a la de los locos y los videntes. Kant, lejos de haber logrado una base *intemporal* y firme del conocimiento, al arrastrar un concepto de experiencia propio de su época, no sería sino una forma sofisticada de mitología moderna que resulta -nótese esta precisión benjaminiana- *infértil para la religión*.²⁹⁹

Ahora bien, frente a la pretensión kantiana de fundamentar un conocimiento seguro y universal a través de las estructuras de la conciencia trascendental, ¿qué lugar ocupa la conciencia empírica? Para Benjamin, esta última es una “clase de la conciencia demente”³⁰⁰, admitiendo que al interior de la conciencia humana hay distintas gradaciones en la conciencia. Sin embargo, nuestro autor señala que, si bien a estas gradaciones de la conciencia le corresponden determinadas experiencias,

²⁹⁶ *Ibíd.* p. 166

²⁹⁷ *Loc. Cit.*

²⁹⁸ *Loc. Cit.*

²⁹⁹ *Loc. Cit.*

³⁰⁰ *Loc. Cit.*

no parece claro que en Kant podamos encontrar un criterio de valor para esa diversidad.³⁰¹ Esto es, justamente, otra de las tareas que Benjamin proyecta para la filosofía venidera.

Lo dicho anteriormente amerita hacer dos precisiones. En primer lugar, respecto al carácter demente de la conciencia, Scholem expone que Benjamin coleccionaba libros escritos por locos, “en los que encontró material para las más profundas consideraciones sobre la arquitectura de los sistemas en general y la naturaleza de la asociación, de las que se alimentaban por igual el pensamiento y la fantasía de cuerdos y locos”³⁰². En segundo lugar, y vinculado con la equiparación que da Benjamin al concepto de experiencia de Kant, Abadí aclara que el rechazo de nuestro autor por el mito “no debe confundirse con un rechazo con la fantasía o con la alucinación”³⁰³, al contrario: para la filósofa argentina la fantasía y la alucinación son productos necesarios para la noción de experiencia que Benjamin busca construir³⁰⁴. Y esta afirmación la recoge de los testimonios del propio Scholem quien arguye que, en una discusión durante su estancia en Suiza, en una discusión con Benjamin acerca de *Les paradis artificiels* de Baudelaire “me habló de la ampliación de la experiencia humana a través de las alucinaciones, cuyo contenido (...) no podía ser aprehendido mediante el termino ilusión”³⁰⁵. Refiriéndose a este pasaje, Abadí sostiene que bajo el término “ilusión”, Benjamin estaría aludiendo a la ilusión trascendental³⁰⁶ de Kant. Sin embargo, en referencia al ensanchamiento de la experiencia mediante la alucinación, la filósofa argentina lo emparenta con la aproximación de nuestro autor -en años posteriores- al surrealismo, así como con las nociones de ebriedad y el sueño “en clara sintonía con una reivindicación del ámbito imaginario o alucinatorio de la fantasía”³⁰⁷. Esta observación podría esclarecer hacia dónde querría apuntar Benjamin con su teoría del conocimiento, al tratar de devolverle su dignidad

³⁰¹ Cfr. *Ibíd.* p. 167.

³⁰² Scholem, Gershom, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Óp. Cit, p. 15.

³⁰³ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 73

³⁰⁴ Cfr. *Loc. Cit.*

³⁰⁵ Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 71.

³⁰⁶ Cfr. KrV, A 293 – 298. La ilusión trascendental es la tendencia inevitable de la razón de buscar los fundamentos del conocimiento más allá de la experiencia posible, es decir, transgrediendo los límites de las dos fuentes de conocimiento que son la sensibilidad y el entendimiento. La ilusión trascendental es el origen, para Kant, de las ideas trascendentales: alma, mundo y Dios. Dicho lo anterior, a mi juicio Benjamin no está pensando la alucinación como un engaño, si nos apegamos a la definición que da Kant de la ilusión trascendental. Por el contrario, la alucinación la piensa como otro ámbito en el que se puede fundamentar un concepto supremo de experiencia que no se agote a una relación metafísica entre el sujeto y el objeto.

³⁰⁷ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 74

filosófica a una experiencia efímera, y en este sentido la experiencia religiosa jugará un rol crucial en su teoría del conocimiento como se verá sobre todo en el próximo apartado.

Ahora bien, Benjamin afirma que es imposible la existencia de una relación objetiva entre la conciencia empírica y la experiencia objetiva. Ante ello, lo que sostendrá nuestro autor es que toda experiencia auténtica se fundamenta en una conciencia pura epistemológica, a condición de despojarla de todo elemento subjetivo³⁰⁸. En esa forma de experiencia se incluye a la religión. De tal forma que ni el ser humano ni Dios son objeto o sujeto de experiencia “sino que ésta se basa en lo que es el conocimiento puro, como cuyo núcleo la filosofía puede y debe pensar a Dios”³⁰⁹. Si el objetivo es ensanchar la experiencia, Benjamin ve positivamente en el neokantismo los indicios de su propósito, a saber, la eliminación de la diferencia entre intuición y concepción – que considera como un rudimento metafísico- así como la eliminación de la doctrina de las facultades³¹⁰. Según Abadí, el neokantismo “ha contribuido en la transformación del concepto de conocimiento, pero sin ampliar el de experiencia”³¹¹. En ese sentido, la corrección neokantiana a un pensamiento de tendencia metafísica que se advierte en Kant- aunque desde la perspectiva de Benjamin no sea el más importante- se produce de manera inmediata una transformación en el concepto de experiencia “siendo de hecho significativo que éste consista en la elaboración más extremada del aspecto mecánico del concepto ilustrado (...) de experiencia”³¹². Lo cual significa que, si Benjamin reconoce que la reducción de la experiencia a la experiencia mecánica estaba presente en Kant, “no estaba pretendida en absoluto con esa entera exclusividad por Kant”³¹³. Así, frente a una experiencia que se reduce a un sistema de las ciencias, para Benjamin es en la metafísica donde se encuentra la posibilidad de formar un continuum sistemático de la experiencia en cuanto tal.³¹⁴

La principal tarea de la filosofía venidera será, así, la de encontrar la esfera de neutralidad en relación con los conceptos de sujeto y objeto. Para ello nuestro autor sugiere hacer una revisión de la tabla de las categorías aristotélicas por considerar que, al ser arbitrarias, fueron explotadas por

³⁰⁸ Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, Óp. Cit. p. 167

³⁰⁹ *Loc. Cit.*

³¹⁰ *Cfr. Ibíd.* p. 168 Aquí, Benjamin hace referencia a la facultad sensible, a la facultad del entendimiento y a la facultad de juzgar.

³¹¹ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 69

³¹² Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, p. 169.

³¹³ *Loc. Cit.*

³¹⁴ *Loc. Cit.*

Kant de manera unilateral para el concepto mecanicista de experiencia³¹⁵. No está claro -el mismo Benjamin lo admite- cuáles de las categorías kantianas debería seguir adoptando la filosofía verdadera (y ello constituye una más de sus tareas), pero lo que sí dice es que es necesario encontrar un lugar adecuado (sistemático) a la tabla de las categorías, de tal forma que ésta sea fundamentada en una teoría de los órdenes lógicamente anterior³¹⁶.

Por otra parte, nuestro autor propone introducir la fijación del concepto de identidad, del que desde su perspectiva es desconocido para Kant y el cual jugará una función importante porque es el concepto supremo de la lógica trascendental y es el concepto adecuado para fundamentar la esfera del conocimiento “más allá de la terminología sujeto – objeto”³¹⁷. Ahora bien, dicha esfera de neutralidad la encuentra nuestro autor en el lenguaje. Ello implica entonces, por una parte, que de la reflexión obtenida sobre la esencia lingüística del conocimiento se debe crear su correspondiente concepto de experiencia³¹⁸.

Llegados a este punto cabe hacer una recapitulación. En primer lugar, cuando nuestro autor relaciona al conocimiento y la experiencia con el lenguaje, se distancia del neokantismo porque no son las ciencias sino el lenguaje el que da los conceptos que deben examinarse, como lo señala Tagliacozzo³¹⁹. En segundo lugar, Abadí señala que cuando Benjamin retoma el debate entre Hamman y Kant, en realidad nuestro autor está discutiendo con Cohen “sobre el camino que debe tomar la transformación de Kant”³²⁰. El primer punto puede quedar claro cuando Benjamin reivindica la supremacía sistemática de la filosofía por encima de las ciencias, incluyendo a la matemática³²¹.

Por otro lado, es de notar una vez más la cuestión del lugar preponderante que ocupa el lenguaje en las reflexiones de Benjamin sobre el conocimiento y la experiencia. Si en el texto *Sobre el lenguaje en cuanto tal...* vimos que el lenguaje no es un instrumento para la comunicación, sino el médium a través del cual tanto el ser humano como las cosas participan *en él*³²², entonces la doctrina no solo estará fundamentada en el lenguaje teológico, “a-semántico, puramente formal y

³¹⁵ Cfr. *Ibíd* p. 170

³¹⁶ Cfr. *Ibíd.* p. 167

³¹⁷ *Ibíd.* p. 171

³¹⁸ Cfr. *Ibíd.* p. 172

³¹⁹ Cfr. Tagliacozzo, Tamara, *Experiencie and infinite task*, Óp. Cit. pp. 19 - 20

³²⁰ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 71

³²¹ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras II*, vol. I, Óp. Cit. p. 172

³²² Cfr. *Supra* (Página 11 del Capítulo II).

espiritual de la palabra creadora divina”³²³, sino que además la doctrina será el lugar teórico donde tendrá lugar toda experiencia metafísica, en la que la religión será el fundamento de las ideas en su unidad “fundamentado en el lenguaje de los nombres y la revelación”³²⁴, tal como lo expone Tagliacozzo. Si Benjamin busca devolverle su dignidad epistémica al carácter transitorio de la experiencia, el concepto de conocimiento de Kant le parece demasiado limitado, pues se limita a la experiencia sensible. A esto habría que añadir una observación que hace Abadí: “Aunque aquí no lo hace explícito, la concepción de la temporalidad estaba ya determinada por el tiempo histórico mesiánico de la tradición judaica, que se opone radicalmente a la temporalidad kantiana”³²⁵. En otras palabras, Benjamin tendría en su horizonte intelectual del carácter apocalíptico del mesianismo judío que se opondría a una concepción de la salvación como resultado de un proceso intramundano y en favor de una irrupción de la trascendencia en la historia³²⁶.

La experiencia que busca extraer Benjamin de la interpretación de la filosofía kantiana sería la de una experiencia “que rompe de antemano su articulación categorial, y convierte lo que habría sido el campo continuo de despliegue del sujeto en encrucijada inevitable”³²⁷. A esto habría que añadir la cuestión de la unidad sistemática del conocimiento que, como bien lo expone Abadí, en Kant las ideas juegan un rol regulativo para el conocimiento, mientras que en Benjamin tal unidad sistemática, que podría representarse con la imagen talmúdica del mar, se transforma *en la exigencia del conocimiento*³²⁸. Dicho en otras palabras, si para Benjamin la *doctrina* es el lugar específico de la experiencia transitoria en tanto que *humanamente* no puede accederse a un “conocimiento” absoluto, permanente y propiamente *eterno*, *el fundamento del conocimiento será una exigencia por redimir su carácter específicamente histórico en alusión a un estado paradisiaco que está oculto en lo fragmentado y disperso, pero también en lo caduco y fallido*. En el prólogo al *Trauerspiel* veremos no sólo que el conocimiento filosófico de la doctrina se verá atravesado por su codificación histórica, esto es, por la temporalidad, sino que el fundamento del conocimiento será la exigencia de salvar lo transitorio en una constelación atemporal. Esto es, lo que impulsará

³²³ Tagliacozzo, Tamara, *Experience and infinite task*, Óp. Cit. p. 59 (“Doctrine is founded on “revelation, language”, the theological, a-semantic, purely formal and spiritual language of the divine create word, of knowledge systematically connected. (...) Doctrine is thus the theoretical place of all metaphysical experience, which has in religion the found of ideas for its unity, founded on the language of names and revelation”).

³²⁴ *Loc. Cit.*

³²⁵ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 65

³²⁶ *Cfr. Supra.* (Capítulo I, p. 11)

³²⁷ Oyarzún, Pablo, “Cuatro señas sobre la experiencia, la historia y la facticidad”, Óp. Cit. p. 14

³²⁸ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 61

al conocimiento será la alusión a un lenguaje y estado paradisiaco al que solo se podrá aludir rememorando su carácter no-comunicativo y, por tanto, no-instrumental. La categoría clave posibilita que los objetos participen de las esencias atemporales, a las que Benjamin denomina *ideas*, será la categoría histórica de “origen”. Veamos qué consecuencias filosóficas extrae Benjamin de su teoría del conocimiento fundamentada en una operación de rescate y redención.

3.2 El conocimiento como operación de rescate y redención: la codificación histórica del conocimiento en el “Prólogo epistémico crítico” al *Trauerspiel*.

Antes de entrar en la parte final de esta investigación es preciso hacer una serie de aclaraciones en torno al texto que abordaremos a continuación. En primer lugar, *El origen del Trauerspiel alemán* – donde aparece el “prólogo epistémico crítico”- fue concebido por nuestro autor desde 1916, tal como aparece en las primeras páginas del texto. La finalidad del proyecto fue la obtención de una habilitación como profesor extraordinario, primero en la Universidad de Heidelberg y posteriormente en la Universidad de Frankfurt para la cátedra en historia de la literatura alemana moderna³²⁹. Si bien Benjamin ya tenía contemplado ingresar en el ámbito académico alemán después de haber concluido su tesis de doctorado, es hasta 1923 que nuestro autor retoma esta iniciativa, bajo los auspicios del profesor “extraordinario” de sociología Gottfried Salomon³³⁰. El proyecto lo inició durante el invierno de 1923 con la recopilación de información en la Biblioteca Nacional de Berlín³³¹ y para junio de 1924, durante su estadía en la Isla de Capri, Benjamin le comunica a Scholem que el texto en cuestión era un esfuerzo epistemológico similar al de desde su texto “*Sobre el lenguaje...*” de 1916³³². Aunque en la carta que le envía en enero de 1925 Benjamin caracteriza a su introducción como una “desmesurada osadía” (*masslose Chupze*)³³³ y considera su introducción como un segundo estadio de su ensayo de 1916, donde su teoría del lenguaje aparece maquillada como doctrina de las ideas³³⁴.

³²⁹ Cfr. Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 92 y p. 94

³³⁰ *Loc. Cit.*

³³¹ Bouretz, Pierre, *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Trotta, Madrid, 2012, p. 265

³³² Scholem, Gershom y Adorno, Theodor, *The correspondance of Walter Benjamin 1910 - 1940*, Óp. Cit. p. 240.

³³³ Cfr. Benjamin, Walter, Cit. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 158. Sobre la expresión, Abadí señala que el término “Chupze” es una expresión del yiddish que, si bien la autora traduce como “insolencia”, también se puede traducir por “desfachatez” o “audacia”.

³³⁴ Cfr. Scholem, Gershom y Adorno, Theodor H, *The correspondance of Walter Benjamin 1910 – 1940*, Óp. Cit. p. 261.

Como es bien sabido, Benjamin tuvo que retirar su solicitud de habilitación, lo cual significó su fracaso de acceder a la vida académica alemana durante la época de la República de Weimar. Esto obedeció a que, como se ha recuperado en la mayor parte de las biografías de nuestro autor, tanto Hans Cornelius como Franz Schultz confesaron, unos años después, no haber comprendido el texto³³⁵.

Benjamin llegó a decir que la introducción al *Trauerspiel* estaba dirigido contra la universidad de Frankfurt³³⁶. Sobre el carácter esotérico y extremadamente difícil del texto, Scholem afirmaba -basándose en Adorno y Rychner- que alguna vez Benjamin mencionó que su prólogo sólo podía ser comprendido por quien conociera la Cábala³³⁷. Esta afirmación, que para Scholem era o un gesto de ingenua fanfarronería o una forma que el propio autor utilizó para evadir el hecho de que su obra era incomprensible³³⁸, Gustavo Leyva la recupera para afirmar que - con base en las reflexiones que extrae tanto de los ensayos *Sobre el lenguaje* como en *Sobre el programa*- existe un oculto vínculo entre la pluralidad de las lenguas con el lenguaje puro³³⁹. Leyva sugiere que Benjamin propondría un método lingüístico de exégesis literaria “empeñado en mostrar el modo que el lenguaje podría contener dentro de sí mismo la escritura oculta de la vida redimida”³⁴⁰. De esta manera, Leyva traza una analogía que consiste en señalar que, del mismo modo en que para los cabalistas las *Sagradas Escrituras* mostraban el vínculo secreto con la palabra de Dios, en Benjamin – aunque en una visión secularizada- las obras literarias son objetos legítimos que permiten recobrar el lenguaje original y, de este modo, “establecer una guía para la redención”³⁴¹. Si en *La tarea del traductor* habíamos expuesto que la *finalidad hacia la que tenía que apuntar el traductor era la de liberar al lenguaje puro que yace oculto en las lenguas*³⁴², con la observación de Leyva podría afirmarse que el pensamiento- desde el horizonte de la teoría del conocimiento-

³³⁵ Cfr. Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Óp. Cit. p. 81

³³⁶ Cfr. Benjamin, Walter, “Diario de Moscú”, *Obras VI*, Óp. Cit. p. 450

³³⁷ Cfr. Scholem, Gershom, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Óp. Cit. p. 132.

³³⁸ Cfr. *Loc. Cit.* Al respecto, el propio Benjamin narra en su *Diario de Moscú* que la misma Asja Lacis llegó a comentarle, después de leerle un pasaje del “Prólogo”, que Benjamin debía escribir con más sencillez. Cfr. Benjamin, Walter, *Obras VI*, Óp. Cit. p. 450.

³³⁹ Cfr. Leyva Martínez, Gustavo, “Alegoría y redención. La alegoría en El origen del drama barroco alemán”, UAM, México, 1993, p. 141. En Kerik, Claudia (pról.), *En torno a Walter Benjamin*, UAM, México, 1993.

³⁴⁰ *Loc. Cit.*

³⁴¹ *Loc. Cit.*

³⁴² Cfr. *Supra.* p. 35.

apuntaría a la *restauración de un estado paradisiaco perdido a través del desciframiento del significado oculto que yace en los textos literarios*³⁴³.

Wolin, por su parte, recupera la frase de Benjamin para argüir que, aun cuando no habría un vínculo directo entre la exegesis escritural de los cabalistas con la comprensión que Benjamin tenía de sí mismo como crítico literario³⁴⁴, si se quiere dar credibilidad al comentario de nuestro autor respecto a la importancia que le da a la *Cábala* para la comprensión de su obra, entonces cabría la posibilidad de encontrar ciertos paralelismos entre la concepción de las obras de arte como jeroglíficos de una vida redimida y la idea cabalística de redención “cuya naturaleza puede ser intuida a través del análisis lingüístico de los textos sagrados”³⁴⁵. Juan Mayorga incluso ubica al “prólogo” no sólo como metodología para abordar la obra en general de nuestro autor, sino también para abordar el celeberrimo texto de las *Tesis sobre el concepto de historia*³⁴⁶. Por el contrario, tanto Richard Wolin como José Luis Delgado Rojo sostienen que la categoría histórica que Benjamin desarrolla en el “prólogo” y sobre la que esta operación de rescate y redención se despliega, se prefigura la noción de lo que en las tesis se configura como la “dialéctica en reposo” (*Dialektik im Stillstand*)³⁴⁷. En este sentido, para Mayorga el “Prólogo” sería como una advertencia para los lectores que quieran abordar las Tesis: “la de desmontar sus imágenes dialécticas, bien por la identificación de los contrarios, bien por la ruptura de equilibrio entre estos”³⁴⁸. Mayorga ve esta tentación con más fuerza en las tesis I y IX, en las que la teología y el marxismo, así como la tensión entre la *historia como progreso* y la *historia como catástrofe* se conforman de forma alegórica³⁴⁹.

Heinrich Kaulen sostiene que el título de “Prólogo epistémocrítico” debe entenderse en dos sentidos. Por un lado, refiere a una “autorreflexión crítica de la facultad del conocimiento humano”³⁵⁰ y, por otra parte, es una crítica al concepto de conocimiento de la modernidad³⁵¹. En

³⁴³ Cfr. Rabinbach, Anson, “Between Enlightenment and Apocalypse”, Óp. Cit. pp. 84 - 85

³⁴⁴ Cfr. Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Óp. Cit. p. 39

³⁴⁵ *Loc. Cit.*

³⁴⁶ Cfr. Mayorga, Juan, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Antrophos – UAM – I, México, 2003, p. 35.

³⁴⁷ Cfr. Delgado Rojo, José Luis, *El origen del presente. La filosofía de la historia de Walter Benjamin*, Ediciones, Sequitur, Madrid, 2016, p. 26

³⁴⁸ Mayorga, Juan, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria*, Óp. Cit., p. 79.

³⁴⁹ Cfr. *Loc. Cit.*

³⁵⁰ Kaulen, Heinrich, “Salvación”, en Opitz, Michael y Wizisla, Edmund (edres), *Conceptos de Walter Benjamin*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2014, p. 1078

³⁵¹ *Loc. Cit.*

ese sentido, resulta ilustrativo lo que mencionan Wolin y Kaulen al abordar la distinción que hace Benjamin entre verdad y conocimiento: estos dos conceptos apuntan a una voluntad de poder³⁵² en la que el término “salvación de los fenómenos” debe entenderse como un contraproyecto “frente al afán de poder de una subjetividad obcecada, despóticamente triunfante, que pretende no saber nada de la necesidad de redención de las cosas muertas”³⁵³. Esto es muy importante, ya que Benjamin caracterizará la “operación de rescate” de los fenómenos como la tarea crucial de la filosofía, al valorizarlos como fragmentos de la realidad en la medida en que aluden a partes de una unidad que yace, justamente, desperdigada.

3.2.1 La verdad como exigencia infinita del conocimiento por restaurar la unidad originaria en la exposición filosófica.

Al adentrarnos en el texto, Benjamin traza una diferencia entre verdad y conocimiento a partir de una serie de analogías, en las que las ideas platónicas y la monadología de Leibniz juegan un rol crucial. Aunque, como se verá más adelante, no haya que interpretarlos al pie de la letra, como bien lo advierte Moses³⁵⁴. Justo al inicio *Prólogo*, Benjamin afirma que lo característico de la escritura filosófica es enfrentarse, frente a cada viraje, con la cuestión de la exposición. Su forma acabada será la doctrina. Sin embargo, nuestro autor enfatiza que ésta forma acabada no le corresponde conferírsele al pensamiento y tampoco se puede invocar *more geométrico*³⁵⁵. Para nuestro autor la forma acabada se fundamenta en su *codificación* histórica. Este rechazo que hace Benjamin a la forma geométrica hay que entenderlo como un rechazo a una concepción del conocimiento que capte la verdad de manera puramente deductiva, a la manera de la geometría euclidiana o los intentos filosóficos-sistemáticos al estilo de Spinoza³⁵⁶. Por el contrario, Benjamin le confiere a la filosofía un esoterismo del cual no puede renegar³⁵⁷ y que obedece a que la *verdad* como *totalidad* es imparafraseable³⁵⁸, imposibilitando incluso a los lenguajes humanos su captación *directa y plena*.

³⁵² Cfr. Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Óp. Cit. p. 93

³⁵³ Kaulen, Heinrich, “Lenguaje”, Óp. Cit. p. 1079

³⁵⁴ Cfr. Moses, Stephane, *El ángel de la historia*, Óp. Cit. p. 111.

³⁵⁵ Cfr. Benjamin, Walter, *El origen del Trauerspiel alemán*, Abada Editores, Madrid, 2012, p. 7

³⁵⁶ Cfr. Bröcker, Michael, “Lenguaje”, Óp. Cit., p. 728.

³⁵⁷ Cfr. Benjamin, Walter, *El origen...*, Óp. Cit. p. 8

³⁵⁸ *Loc. Cit.*

De lo anteriormente dicho se deriva la crítica de Benjamin al concepto de *Sistema* del siglo XIX, pues en su afán de capturar a la verdad – como si esta viniera de fuera- corre el peligro de caer en un sincretismo cuyo pretendido universalismo “está lejos de lograr la autoridad didáctica de la doctrina”³⁵⁹. Por ende, para nuestro autor la filosofía en la medida en que es exposición de la verdad y no una guía para la obtención de conocimientos, le debe otorgar su respectiva importancia al ejercicio esotérico, en el sentido de que a ella le corresponde la tarea de *aludir* mediante las *ideas* a esa *Verdad* que permanece oculta en su *plenitud*, pero *latente* -en tanto que exigencia y no mera guía- del conocimiento.

Debido a la naturaleza de la tarea filosófica, Benjamin se pregunta por la forma de exposición filosófica adecuada. En este punto, nuestro autor traza una comparación para clarificar a lo que se refiere: ella consiste entre la forma del *tratado* filosófico y la de un mosaico. Mientras que el tratado es “una suerte de comentario de apariencia marginal, una digresión o excursión”³⁶⁰, el mosaico es una técnica de presentación visual “que construye una imagen a partir de pequeñas piezas unidas en un orden específico”³⁶¹. Tanto el tratado como el mosaico se componen de lo individual y lo disparate, y tal como dice nuestro autor: “y nada podría enseñar más poderosamente la trascendente pujanza sea de la imagen sagrada, sea de la verdad”³⁶². Sin embargo, la fuerza de la analogía radica en el método que irá trazando para la exposición de la verdad, de tal forma que mientras que en el tratado están latentes los objetos de la teología sin los cuales la verdad no se puede pensar³⁶³, en el mosaico se representa en su conjunto una imagen sagrada. Esto significa, entre otras cosas, que para Benjamin el modo de “acceso” a la verdad, en primera instancia, no puede ser captado de forma inmediata ni por la filosofía ni por la ciencia, puesto que ellas -en sentido estricto- sólo pueden alumbrar determinadas “partes” de lo real: la Verdad queda completamente intocada y sólo puede ser abordada de manera indirecta a través de la alusión que responde a la *exigencia* de los objetos de la reflexión filosófica a ser incorporados y restituidos en la unidad de la Verdad.

Es por ello que Benjamin sostiene que el método del tratado filosófico debe ser siempre un *rodeo* (*Unweg*) que indica o señala la unidad intrínseca de la Verdad, pero nunca su posesión en la

³⁵⁹ *Loc. Cit.*

³⁶⁰ Jarque, Vicente, *Imagen y metáfora*, Óp. Cit. p. 106

³⁶¹ Jiménez, Mijael, “Mosaico”. En Cohen, Esther (Edra.), *Glosario Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 295

³⁶² *Cfr.* Benjamin, Walter, *El origen del Trauerspiel alemán*, Óp. Cit. p. 8

³⁶³ *Cfr. Loc. Cit.*

forma de captación. Lo que sí es accesible a la filosofía es la captación del sentido de los fenómenos al restituirlos en la unidad de la Verdad, pero esto sólo puede lograrse si la reflexión filosófica explota hasta su límite esa “fragmentariedad” de los fenómenos³⁶⁴. Así como cada pieza de un mosaico indica la imagen entera, así los fenómenos indican a la Verdad en cuanto tal mediante “con la inmersión más precisa en los detalles”³⁶⁵. La verdad estaría oculta o latente tanto en los fragmentos del tratado como en los fragmentos que componen al mosaico. Si, para exponer la verdad, se debe volver una y otra vez al punto de partida, ello implica la renuncia al curso ininterrumpido de la intención³⁶⁶. Al respecto, Benjamin hace una descripción sobre la rítmica del método que nos es crucial retomar:

“Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de contemplación. Pues al seguir los diferentes niveles de sentido en la consideración de uno y el mismo objeto, recibe el impulso para aplicarse siempre de nuevo como la justificación de lo intermitente de su ritmo.”³⁶⁷

Si seguimos con la analogía de Benjamin entre el tratado y el mosaico en relación con el método que traza para la *exposición* de la verdad, la rítmica del método sería la detención y reanudación en la medida que se contemplan los distintos niveles de sentido de uno y el mismo objeto, pues este es en su contenido y desde la perspectiva del conocimiento que no llega a abarcar a la verdad infinita³⁶⁸. La verdad estaría en lo “a la vez insinuado y ocultado en la relación entre signos y signos, en una suerte de gramática cabalística”³⁶⁹. ¿Estaría insinuando Benjamin que la única manera de tener un “acceso” -todo lo parcial y relativo que se quiera- a la verdad, se le tendría que descifrar en los signos en la medida que yace oculta entre ellos? De manera tentativa, lo que se podría decir del problema de la exposición filosófica de la verdad es que ella debe tener, como una característica fundamental, el no estar centrada en el *sujeto cognoscente*. Esto significaría seguir pretendiendo -como buena parte de la tradición moderna lo hace- que la verdad se

³⁶⁴ Mirado más de cerca, al proponer al método como rodeo, Benjamin va directamente en contra de nuestra noción habitual de dicho término. En efecto, el *método* usualmente designa un “camino”, una “ruta” directa y continua hacia la Verdad a través de una serie de procedimientos (usualmente deductivos). Sin embargo, debido a la naturaleza específicamente esotérica de la Verdad, este proceder es imposible: en el fondo y en este preciso sentido, lo que propondría Benjamin es una suerte de anti-método.

³⁶⁵ *Cfr. Loc. Cit.*

³⁶⁶ *Cfr. Loc. Cit.*

³⁶⁷ *Loc. Cit.*

³⁶⁸ Nótese que algo similar ocurre con la utilización del concepto de *ser espiritual* que hemos tratado en nuestro segundo capítulo.

³⁶⁹ Holz, Heinz, “Ideas”. En Wizisla, Edmund y Opitz, Michael (Edres.), *Conceptos de Walter Benjamin*, Óp. Cit. p. 601.

encontraría en las condiciones de posibilidad que aquél impone a la realidad para conocerla. Pero este descentramiento del sujeto cognoscente significa una verdadera mortificación del sujeto, la “muerte de la intención”³⁷⁰. Pero esto sólo puede lograrse en tanto que el filósofo “se habría de limitar a dejarse llevar allí donde la cosa misma se dispersa en fragmentos, sin dirigirlos hacia ningún lugar predeterminado”³⁷¹.

Ahora bien, si para nuestro autor el método de la escritura filosófica es la exposición, ella debe ser una exposición de las ideas³⁷². En este punto, desarrolla un problema que es central con relación al método: si por método se entiende el camino adecuado para la obtención del conocimiento -pero no de la verdad, como hemos mencionado anteriormente- la verdad que se *representa* en las ideas “escapa a cualquier clase de proyección en el ámbito del conocimiento”³⁷³. Mientras que el conocimiento es un tener o una “posesión”, la verdad es sólo exposición de sí misma. Esto es así pues el conocimiento, mediante los *conceptos*, apunta siempre a los fenómenos individuales que *representa*; la posibilidad del error en él viene dada justamente por su carácter parcial y limitado y es *cuestionable*. La verdad, por el contrario, no puede ser sometida al cuestionamiento ni a la interrogación, *simplemente es* en plenitud y absoluta³⁷⁴. De ahí que Benjamin diga que la verdad, al contrario del conocimiento, se da y determina de manera inmediata y *directa*.

La diferenciación entre conocimiento y verdad implica, además, la importante distinción entre lo que es una idea y un concepto. Para Benjamin, la idea no es un concepto porque mientras que este se limita a *representar* -como hemos dicho- a lo individual de los fenómenos (con determinados grados de generalidad) y en este sentido constituye una mediación entre los fenómenos y las ideas, la primera es “una esencia atemporal que (...) está dada siempre de antemano”³⁷⁵.

En este punto, Benjamin retoma el *Banquete* de Platón para aclarar su propia concepción de la conexión entre la doctrina de las ideas y la verdad, reflexionando sobre el significado de la

³⁷⁰ Volveré sobre esto más adelante.

³⁷¹ Jarque, Vicente, *Imagen y metáfora*, Óp. Cit. p. 106.

³⁷² *Loc. Cit.*

³⁷³ *Loc. Cit.*

³⁷⁴ *Cfr. Ibíd.* p. 10

³⁷⁵ Arribas, Sonia, “A la altura del Mesías. La comunidad, el tiempo, la revolución”. En Reyes Mate y Zamora, José A. (Edres.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Antrophos, Barcelona, 2006, p. 67

relación esta última y la idea de belleza. Del diálogo, nuestro autor rescata la tesis de que la verdad es bella. El impulso de Eros por acceder a la verdad radica en que la verdad es bella para Eros³⁷⁶. Si la verdad es bella para quien la busca, mas no es bella en sí, esto parecería caer en un relativismo. Sin embargo, es el aparentar lo que impulsa tanto al amante del saber cómo al amado a la búsqueda de la verdad en la medida en que la belleza se les revela como mera apariencia³⁷⁷. Ante esto surge una interrogante: ¿estaría queriendo sugerir Benjamin que, para acceder a la verdad, habría que hacer una suerte de depreciación del mundo empírico para acceder al mundo de las ideas? Al respecto, Heinrich Holz sostiene que, mientras en la teoría de las ideas de Platón hay una depreciación del mundo de las apariencias, en Benjamin la teoría de las ideas tiene como finalidad “la salvación de los fenómenos y la restauración de la revelación”³⁷⁸. Para Benjamin, el filósofo ocupa un lugar intermedio entre el artista y el investigador, pues al primero lo vincula el hecho de que traza una imagen del mundo de las ideas, mientras que con el investigador comparte el afán descomponer la mera “fenomenalidad” del mundo en la abstracción a través de los conceptos.

Si la finalidad de Benjamin con la teoría de las ideas es la salvación de los fenómenos en la exposición de las ideas la siguiente analogía que traza es la de la metáfora de las constelaciones. Para ello, nuestro autor pone como punto de partida en su teoría del conocimiento a los fenómenos porque sostiene que éstos no pueden ingresar al mundo de las ideas en su estado empírico bruto. Por el contrario, ellos ingresan al mundo de las ideas *únicamente* en sus elementos en tanto que salvados³⁷⁹. Aquí los *conceptos* juegan el rol de hacer el trabajo de análisis y separación, esto es, abstraen, aunque “no extraen un promedio de los fenómenos”³⁸⁰. La operación conceptual que efectúa el entendimiento en la teoría del conocimiento radica en despedazar y diferenciar a los fenómenos a lo más elemental para salvarlos incorporándolos al reino las ideas. Por ende, para Benjamin *los conceptos son la mediación entre los fenómenos y las ideas en la medida que hacen posible no solo la salvación de los fenómenos sino también la exposición de las ideas*, ya que las ideas no se exponen así mismas sino en tanto configuración de los elementos conceptuales que las conforman³⁸¹.

³⁷⁶ Benjamin, Walter, *El origen del Trauerspiel alemán*, Óp. Cit. p. 11

³⁷⁷ *Loc. Cit.*

³⁷⁸ Holz, Heinrich, “Ideas”, Óp. Cit. p. 627

³⁷⁹ Benjamin, Walter, *El origen del Trauerspiel*, Óp. Cit. p. 13

³⁸⁰ Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención*, Óp. Cit. p. 139.

³⁸¹ Benjamin, Walter, *El origen del Trauerspiel alemán*, Óp. Cit. p. 14

La salvación de los fenómenos no tiene como finalidad salvarlos del caos ininteligible³⁸², sino más bien ella se efectúa mediante el análisis conceptual que realiza el entendimiento tendría como meta salvar a los fenómenos de la aparente unidad para que participen de la verdadera unidad³⁸³. En otras palabras, el trabajo conceptual que hace el entendimiento mediante el análisis consistiría en extinguir la empíria para que los fenómenos participen *en la auténtica unidad de la verdad*. La metáfora usada por Benjamin sobre las constelaciones le sirve para mostrar que, en tanto que a los fenómenos se los capte como elementos constitutivos de esencias atemporales, estos son al mismo tiempo *divididos y salvados*.³⁸⁴

Ahora bien, si las ideas se interpretan como la configuración de los elementos conceptuales que se agrupan en torno a ellas, el problema que plantea nuestro autor es la pregunta sobre el modo en cómo son dadas las ideas. En primera instancia, para Benjamin las ideas no pueden ser objeto de una intuición intelectual³⁸⁵. La verdad, lo que le da ser a las ideas, no es objeto de una *intención*. Por el contrario, Benjamin sostendrá que la verdad es la muerte de la intención³⁸⁶ pues ella, en la medida que pertenece al ámbito de la esfera eidética, no se puede captar de manera directamente conceptual. Cito *in extenso* un pasaje crucial respecto a esto:

“El ser de las ideas no puede ser pensado en absoluto como objeto de una intuición. Pues ni en la más paradójica de sus paráfrasis, como *intellectus archetypus*, penetra ésta en el peculiar darse de la verdad, por el cual se sustrae a toda clase de intención, incluido el hecho de parecer como intención ella misma. Y es que la verdad no entra nunca en ninguna relación, y nunca especialmente en una relación intencional. Pues el objeto del conocimiento, en cuanto objeto determinado en la intención conceptual, no es en modo alguno la verdad. La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de las ideas. [...] La verdad es la muerte de la intención.”³⁸⁷.

³⁸² Cfr. Moses, Stephane, *El ángel de la historia*, Óp. Cit. p. 93

³⁸³ Cfr. Cruz, Tupac, “Urphänomen y su transposición: Benjamin y el idealismo goethiano”, Ideas y valores, vol. 56, num. 135, diciembre, 2007, p. 60.

³⁸⁴ Según Michael T. Miller, Benjamin hace uso de una especie de método deconstructivo que visibilizaría el carácter específicamente mesiánico del conocimiento. Este “método”, para el autor, se ve expresado en la teoría del conocimiento desarrollada en el *Prólogo* al *Trauerspielbuch*. Lo característico de aquel consistiría en fragmentar al fenómeno a lo más elemental a partir del análisis conceptual para rescatarlo (y, digámoslo así, purificarlo de su mero carácter fenoménico) de su *aparente* unidad e integrarlo como elemento constitutivo de una constelación atemporal, en la cual se expone al fenómeno como deberá ser a la luz de su redención mesiánica en la unidad originaria de la *verdad*. Miller menciona que esta “deconstrucción” del fenómeno es una re-traducción del material básico de lo fenoménico en lo inteligible. La representación inteligible no incorpora el fenómeno mismo, sino que le otorga *significado*. Nótese la continuidad y la semejanza entre esta idea de la redención del fenómeno con la teoría de la traducción de Benjamin, expuesta en el capítulo anterior. Cfr. Miller, Michael T, “Abraham Abulafia’s mystical theology...”, *Medieval mystical theology*, Vol. 24, May 2015, p. 87

³⁸⁵ Cfr. Benjamin, Walter, *El origen del Trauerspiel alemán*, Óp. Cit., p. 15

³⁸⁶ Cfr. *Loc. Cit.*

³⁸⁷ *Loc. Cit.*

El acceso a la verdad, que se expone en las ideas, se da en el *lenguaje*. Este lenguaje al que alude nuestro autor es aquel de los nombres, que había expuesto ya en su ensayo de 1916. Sin embargo, este acceso no se da mediante un *lenguaje primordial*³⁸⁸, sino en una percepción primordial en donde las palabras aún conservarían su nobleza nominativa sin haberla perdido en favor de su aspecto comunicativo debido a la pluralidad de las lenguas caídas³⁸⁹. Por consiguiente, para Benjamin la tarea del filósofo será restaurar, mediante la exposición, el aspecto *no intencional* de las palabras cuyo significado simbólico yace oculto.

Este acceso al lenguaje de los nombres no se da mediante la revelación, sino mediante un *recordar* que se remite a la percepción primordial. Si bien para nuestro autor la anamnesis platónica se aproxima a esto, la rememoración no es de carácter intuitivo sino de carácter acústico³⁹⁰. Acústico porque consiste en la *escucha* del “lamento de la naturaleza” que está imposibilitada por sí misma para “comunicarnos” su ser, pero ello no significa que no tenga nada que decir, como sostenía Benjamin en el texto de 1916.

En la medida que en la contemplación filosófica las palabras exigen recuperar su derecho a nombrar, es Adán a quien Benjamin considera como el padre de la filosofía, pues el lenguaje adánico era uno cuyo nombrar se daba en función de que no había ninguna clase de separación ni distinción entre el nombre y lo nombrado³⁹¹. En ese sentido, Moses acierta al afirmar que escuchar el original significa recuperar una escucha primera³⁹². La percepción originaria consistiría en percibir el mundo como Adán lo hizo en el estado paradisiaco, donde solo existía un sólo lenguaje. Por ello, Benjamin sostendrá que en la contemplación filosófica se *renueva* el carácter no intencional -es decir, no centrado en el sujeto- en el que se dan las ideas.

Si el carácter mesiánico del conocimiento en Benjamin consiste en la salvación de los fenómenos, la categoría histórica que posibilita dicha operación es la del *origen*. Ante esto surge una pregunta: ¿Cuál sería el criterio para establecer un origen? ¿Cómo entiende Benjamin la

³⁸⁸ No mediante el lenguaje primordial (adánico) porque este es totalmente inaccesible al lenguaje humano.

³⁸⁹ *Cfr. Ibid.* p. 16

³⁹⁰ *Cfr. Ibid.* p. 17

³⁹¹ *Loc. Cit.*

³⁹² *Cfr. Moses, Stephane, El ángel de la historia, Óp. Cit.* p. 91. Además, Miller señala las implicaciones de la pérdida de un único lenguaje perfecto y conocedor *pleno*: “Para conocer el mundo sin perspectiva, para conocerlo tal y como es, debe ser conocido en el lenguaje primigenio. Y el retorno al lenguaje primigenio es algo que solo llegar junto con la redención mesiánica.” (*Cfr. Miller, Michael T., "Abraham Abulafia's mystical theology..."*, *Medieval Mystical Theology*, vol. 24, No. 1, May 2015, *Óp. Cit.* p. 91).

categoría histórica de origen? En primer lugar, hay que señalar que, para nuestro autor, el origen no es sinónimo de génesis³⁹³. Wolin afirma que el “origen” de esta categoría es doble: mientras que el propio Benjamin menciona en un fragmento del *Libro de los Pasajes* que esta categoría es la traducción del *Urphänomen* de Goethe al variado contexto judío de la historia³⁹⁴, Wolin sitúa la fuente de este concepto en la sabiduría cabalística judía, donde al “origen” “le es inherente en su contenido una dimensión teleológica”³⁹⁵. Para Wolin, en la segunda acepción del término origen se encontraría el carácter mesiánico de la historia. Por ello, si a esta categoría le es inherente un contenido teleológico, significa que *el fin mesiánico de la historia es la restauración del mundo a su estado originario de armonía y perfección antes de la caída*. Proceso de restauración que no significa un simple retorno al estado paradisiaco, como lo advierten Wolin y Moses³⁹⁶, como si tal retorno fuera una suerte de historia cíclica. Más bien, lo que Wolin enfatiza es que esta restauración mesiánica es un retorno que “simultáneamente desencadena y actualiza un potencial superior latente que empieza en el origen”³⁹⁷. El origen constituye, para Wolin, un retorno que, a su vez, es un salto cualitativo “más allá de la condición original de perfección, su realización en un plano supremo”³⁹⁸.

Si bien en el prólogo al *Trauerspiel Benjamin pone el énfasis en la restauración mesiánica del conocimiento en el lenguaje a su estado paradisiaco*³⁹⁹, ella habría que comprenderla como una exigencia de redención del propio lenguaje como fundamento del conocimiento. Es Florencia Abadí quien pone el acento en esta interpretación a partir del sufijo “bilidad”, que recupera de las categorías que usa Benjamin a lo largo de su obra. Este sufijo está presente en la “traducibilidad”,

³⁹³ Cfr. Benjamin, Walter, *El origen del Trauerspiel alemán*, Óp. Cit. p. 29

³⁹⁴ Cfr. Benjamin, Walter, *Libro de los Pasajes*, [N2a, 4], Akal, Madrid, 2016, p. 464

³⁹⁵ Wolin, Richard, Óp. Cit. p. 96

³⁹⁶ Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Óp. Cit. p. 96; Moses, Stephane, *El ángel de la historia*, Óp. Cit. p. 89

³⁹⁷ Wolin, Richard, Óp. Cit. p. 96. Dice Wolin: “The “origins” of this concept for Benjamin are twofold. It derives (...) from Kabbalistic lore, according to which inherently contains a theleological dimension. It represents an original condition of harmony and perfection (...), which is subsequently square-ended (...) yet recaptured (...) thought not in static sense of a simple return, but in a return which simultaneously unleashes and actualizes a superior potential latent in origin to begin with. In this sense origin constitutes a return which is simultaneously a qualitative leap beyond the original condition of perfection, its realization on higher plane”.

³⁹⁸ *Loc. Cit.*

³⁹⁹ Tagliacozzo, Tamara, Óp. Cit. p. 100. Al respecto, Tagliacozzo dice lo siguiente: “In the “originary phenomenon” (...) a historical and theological version of Goethe’s *Urphanömen*, linked to the Kabbalistic tradition and its theory of language, the idea appears as a monad that contains the image of the world, along with the past and future history of its representations”.

así como en la “solucionabilidad”, en la “criticabilidad” y en el “ahora de cognosibilidad”⁴⁰⁰. Abadí señala que, en su sentido habitual, el sufijo “bilidad” significa *posibilidad*, pero el sentido específico que Benjamin le da, alude a una exigencia objetiva que es independiente del sujeto de la acción⁴⁰¹. La fundamentación del conocimiento como una exigencia objetiva la contextualiza Abadí en la discusión que Benjamin sostiene respecto a la “tarea infinita” del neokantismo⁴⁰².

El punto central de la discusión radica en la contraposición que nuestro autor establece entre “solución” y “solucionabilidad” al abordar la cuestión de la fundamentación autónoma del conocimiento. Mientras que, para Benjamin, la cuestión de la tarea infinita en los neokantianos alude a una solución que es infinita⁴⁰³, estableciendo un ideal que permanece al exterior del conocimiento, él vincula esta “tarea infinita” con la unidad de la ciencia. En ese sentido, Benjamin define a esta unidad como la infinitud de su tarea, lo cual significa que la ciencia es la solución de su tarea, pero una que consiste en su *resolubilidad*⁴⁰⁴. Es decir, la *resolubilidad* alude a una posibilidad y exigencia de solución como premisa metódica⁴⁰⁵. La *solucionabilidad* referirá, para Abadí, “a una característica de la propia ciencia, a una exigencia que habita en ella misma”⁴⁰⁶. Una exigencia que, para la autora, no podrá asegurar su solución ni en un tiempo infinito ni en una eternidad ética.

En relación con la categoría histórica de “origen” Abadí la vincula con la unidad de la infinitud de la tarea que expone Benjamin en un fragmento titulado, precisamente, *La tarea infinita* de 1917. Aun cuando para la autora argentina en dicho fragmento Benjamin aun no hace explícito nada en relación con el carácter redentor del conocimiento, sí menciona que en la unidad de la ciencia se anticipa la unidad de la verdad que en el prólogo al *Trauerspiel* nuestro autor caracteriza “como aniquilación de la intencionalidad”⁴⁰⁷. Esto implica que, si la verdad no puede ser indagada, cuestionada ni interrogada, entonces es *exigida*. Si a la categoría histórica de “origen” le es inherente una dimensión teleológica, esta dimensión habría que situarla como una exigencia

⁴⁰⁰ Cfr. Abadí, Florencia, “La fundamentación del conocimiento a partir de una exigencia objetiva de redención: una línea sistemática a lo largo de la obra de Walter Benjamin”, ARETÉ Revista de Filosofía, Vol. XXVII, N° 1, 2015, p. 9.

⁴⁰¹ Cfr. *Loc. Cit.*

⁴⁰² Cfr. *Ibíd.* p. 10

⁴⁰³ Cfr. Benjamin, Walter, *Obras VI*, p. 65.

⁴⁰⁴ Cfr. *Loc. Cit.*

⁴⁰⁵ Abadí, Florencia, “La fundamentación del conocimiento...”, *Óp. Cit.* p. 11

⁴⁰⁶ *Loc. Cit.*

⁴⁰⁷ Cfr. *Loc. Cit.*

objetiva de redención del lenguaje y del conocimiento cuya unidad está fragmentada⁴⁰⁸. Ante esto, veamos cómo concibe nuestro autor el problema del origen. Dice Benjamin:

“Porque origen no se entiende *el llegar a ser* de lo que ha surgido, sino *lo que está surgiendo* al llegar a ser y al pasar. El origen se localiza en el flujo del devenir como un molino que engulle en su ritmo el material relativo a la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo factico, y su ritmo se revela a un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado, y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro”⁴⁰⁹.

El origen no describe la historia como historia empírica sino en términos de historia esencial. En otras palabras, en esta categoría el fenómeno se revela “cómo será un día a la luz de su consumación mesiánica”⁴¹⁰. Por ende, el origen debe entenderse como el instante en el que se reconoce una exigencia de redención en el conocimiento del mundo caído y fragmentado. Ante lo cual, la temporalidad en la que se configura el origen no es de carácter lineal⁴¹¹, sino que se articula en su prehistoria y posthistoria⁴¹². Esto implica que el fenómeno no será abordado en términos causales, sino desde la singularidad y especificidad de este. Benjamin recurre a la mónada de Leibniz con la finalidad de mostrar el ser y la especificidad de la idea⁴¹³. Ante lo cual la analogía que había que trazar consiste en que, del mismo modo que en el *Discurso de la metafísica* en una sustancia se condensa una imagen del mundo⁴¹⁴, para Benjamin en una idea estaría contenida, aunque de manera oculta, el resto del mundo de las ideas. Así como la mónada condensa

⁴⁰⁸ Abadí, Florencia, “Walter Benjamin y el proyecto (no realizado) de una tesis doctoral sobre el concepto de tarea infinita en la filosofía de la historia de Kant”, *Dianoia*, volumen LVIII, número 70 (mayo de 2013), p. 102.

⁴⁰⁹ Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, p. 28. Las cursivas son nuestras.

⁴¹⁰ Toscano, Javier, *Un mundo sin Dios, pueblo de fantasmas. La imagen dialéctica: recursos para una semiología radical. Una lectura de Walter Benjamin*, F.F y L- UNAM, México, 2014, p. 43. Cabe señalar que Benjamin expone lo siguiente sobre el origen: “Las directrices de la contemplación filosófica están trazadas en la dialéctica inherente al origen, la cual revela cómo la repetición y la singularidad se condicionan recíprocamente en todo lo que tiene un carácter esencial” Cfr. Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Óp. Cit. p. 29. Esta frase puede interpretarse de la siguiente manera: si la contemplación filosófica de las ideas tiene como meta la restauración mesiánica del mundo a su estado original, esta restauración no debe entenderse en un sentido cíclico. Por el contrario, este motivo es el que repite el filósofo para rescatar lo fragmentado y transitorio en el conocimiento. Tensión dialéctica que no logra superar debido a la condición caída en la que está el lenguaje humano. Esta rítmica es la que le permite romper con una temporalidad lineal en la medida que en lo singular aparecen otros elementos que permanecían ocultos y que le recuerdan al filósofo la tarea infinita que subyace en todo lo que aparece como inconcluso. Para una mayor profundización del problema de la dialéctica en el origen véase: Cfr. Abadí, Florencia, *Conocimiento y redención...*, Óp. Cit. p. 162 y Cfr. Moses, Stephane, *El ángel de la historia*, Óp. Cit. p. 116.

⁴¹¹ Abadí, Florencia, “La fundamentación del conocimiento...”, Óp. Cit. p. 13

⁴¹² Cfr. Benjamin, Walter, *El origen del drama...*, Óp. Cit. p. 29

⁴¹³ Cfr. Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Óp. Cit. p. 99

⁴¹⁴ Cfr. Leibniz, G. W *Discurso de la metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 62

virtualmente al mundo en su integridad, así una idea condensa -por ello Benjamin las describe como constelaciones- a todas las otras ideas que constituyen el ámbito de la verdad⁴¹⁵.

Wolin sostendrá que tanto el origen como la mónada conocen la historia como algo integral y esencial⁴¹⁶. En esta interpretación que hace sobre el origen, Benjamin aclara que no cualquier hecho primitivo se le puede atribuir un origen⁴¹⁷. Para que un fenómeno sea originario, este debe llevar la marca de autenticidad y, por consiguiente, este fenómeno es objeto de un descubrimiento que está ligado de modo único con el reconocimiento⁴¹⁸. Este descubrimiento se da en los fenómenos singulares y excéntricos en los que el filósofo reconoce la exigencia de ser nombrados y redimidos -es decir, restaurados- en las ideas y, en el fondo, en la unidad de la verdad.

Esta exigencia de redención objetiva, que en la teoría del conocimiento tiene al concepto de origen como categoría clave para la exigencia de nominación y salvación en las ideas, en la perspectiva de Abadí está presente en las tesis bajo la categoría del “Ahora de cognosibilidad” como exigencia de redención del pasado, independientemente de que sea atendida su exigencia por el sujeto⁴¹⁹. A esto habría que añadir las observaciones de Wolin y Tagliacozzo: mientras que Wolin arguye que el concepto de origen es una importante anticipación del concepto de “tiempo – ahora” que Benjamin desarrolla en las Tesis⁴²⁰, Tagliacozzo menciona que la misma relación entre el fenómeno y la idea aparece en las *Tesis* bajo la concepción del objeto histórico “como construcción, concepto, imagen dialéctica como mónada”⁴²¹. Esto nos permite afirmar que, para una comprensión crítica de las tesis, se debe tomar en consideración el método del principio constructivo con el que Benjamin procede para mostrar la existencia de las ideas en la contemplación filosófica. Este principio lo desarrolla nuestro autor en la tesis XVII, donde no solo está el punto central que permite comprender la totalidad del texto, sino también el método con el cual proceder⁴²². Este consiste en un *principio constructivo* que contrasta con el principio puramente aditivo (propia del historicismo), con la finalidad de mostrar que un hecho histórico se aborda únicamente como una mónada, en el cual se reconoce el signo de una detención

⁴¹⁵ Cfr. Benjamin, Walter, *El origen del drama...*, Óp. Cit. p. 31

⁴¹⁶ Cfr. Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Óp. Cit. p. 99

⁴¹⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 29

⁴¹⁸ Cfr. *Loc. Cit.*

⁴¹⁹ Cfr. Abadí, Florencia, “Walter Benjamin y el proyecto (no realizado) ...”, Óp. Cit. p. 103

⁴²⁰ Cfr. Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Óp. Cit. p. 98

⁴²¹ Cfr. Tagliacozzo, Tamara, *Experience and infinite task...*, Óp. Cit. p. 102

⁴²² Cfr. Benjamin – Adorno, *Correspondencia 1930 – 1940*, Óp. Cit. p. 446

mesiánica⁴²³. De esta manera, el problema de la historia que Benjamin desarrolla en las *Tesis*, en cuyo núcleo se expresa una exigencia objetiva de redención del pasado en la praxis, no podrá comprenderse cabalmente si no se toma en cuenta que lo mesiánico está en germen en sus escritos sobre el lenguaje, el conocimiento y la experiencia.

⁴²³ La detención mesiánica y, más aún, el de dialéctica en suspenso o detención (*Stillstellung*), en el ámbito del conocimiento y la verdad, refiere al hecho de que no hay una reconciliación absoluta y definitiva entre la verdad y el conocimiento. Como hemos indicado anteriormente, el ser humano -debido a su naturaleza finita y caída- no puede “aprehender” la verdad en su totalidad. La finalidad del conocimiento no es *poseer* la verdad, sino apuntar a ella en la forma de su exigencia y *restauración*, a la manera de “recoger” los fragmentos rotos de una vasija quebrada.

Conclusiones generales

Hemos tratado de mostrar, en la presente investigación, que el carácter mesiánico del conocimiento en Benjamin aparece, de manera soterrada, como hilo conductor de sus reflexiones en “*Sobre el lenguaje en cuanto tal...*”, “*La tarea del traductor*”, “*Sobre el programa de la filosofía venidera*” y en el *Prólogo epistemocrítico* al *Trauerspielbuch*. La idea central de esta concepción que extrajimos de los textos mencionados apuntó a que las reflexiones sobre el lenguaje, el conocimiento y la experiencia, revelan la *tarea infinita* de restaurar y redimir la unidad originaria que yace fragmentada en las lenguas humanas como fundamento del conocimiento.

1

En el *primer capítulo*, consideramos de suma importante realizar una breve semblanza biográfica, intelectual e histórica de Benjamin, porque la idea mesiánica que constituye el hilo conductor de su pensamiento tiene fundamentalmente dos fuentes. Por un lado, vimos que la crítica al sistema de valores del asimilacionismo de la burguesía judía alemana de finales de siglo XIX y principios de siglo XX, surgió de un rechazo compartido por la generación a la que perteneció en los años previos al estallido de la primera Guerra Mundial. La actitud intelectual que esta generación ostentaba, la describimos en términos de una mirada apocalíptica y pesimista, propia del mesianismo judío en oposición al liberalismo ilustrado y burgués de los judíos asimilados. Por otra parte, fue igualmente determinante su crítica a la concepción del conocimiento de la filosofía neokantiana de Hermann Cohen.

2

El rechazo a la filosofía del conocimiento de corte neokantiana tuvo como antecedente la reflexión de Benjamin en torno al lenguaje. A lo largo del *capítulo segundo*, vimos que una característica primordial del lenguaje, y en la que estaría expresado el carácter mesiánico del conocimiento y del lenguaje en Benjamin, es que este no se agota a una función comunicativa, una en la que el lenguaje cumple una función de ser mero instrumento de comunicación. Al contrario, el carácter *mesiánico del lenguaje*, según Benjamin, consiste en expresión simbólica de lo no-

comunicable. Benjamin sostiene esta postura a partir de una interpretación particular de los primeros tres capítulos del Génesis, en los que se podrían destacar un elemento crucial: si el lenguaje no es un mero instrumento de la comunicación, ello se debe a que tanto el ser humano como los animales participan *del y en* lenguaje. De este modo: 1) aunque Benjamin recupera el texto bíblico, ello no tiene como meta exponer al texto como una verdad revelada, sino que lo utiliza para presuponer al lenguaje como realidad última, inclasificable y mística; 2) el concepto de revelación juega un papel importante en las reflexiones de Benjamin, en el sentido en que *necesariamente* hay algo que permanece oculto. Esta concepción mística tendrá como consecuencia que tanto el ser humano como las cosas “se” comunican *en* el lenguaje, mas no solamente *mediante* el lenguaje. Es decir, que el lenguaje es el médium en el que tanto el ser humano como las cosas “se” comunican.

Aquí es donde la diferencia ontológica entre *esencia espiritual* y *esencia lingüística* resulta crucial, pues vertebrata todo el texto de Benjamin: le permite presuponer un estado paradisiaco del lenguaje en donde el conocimiento es perfecto porque se fundamenta en función de lo que las cosas le comunican a Adán de manera inmediata; en donde no hay separación entre el nombre y lo nombrado, entre sujeto y objeto.

Además, la interpretación de Benjamin del Génesis tiene la finalidad de mostrar que la relación inmediata del *lenguaje en cuanto tal* con las “cosas”, es una relación que deriva del origen común de ambos: la palabra creadora de Dios. Justamente, esta raíz común posibilita que el lenguaje humano tenga como principal función ser una *traducción* del lenguaje mudo de las cosas al lenguaje sonoro, y no una mera imposición arbitraria de nombres: de ahí que Benjamin sostenga que, en última instancia, la *objetividad* de tal traducción sólo está garantizada por Dios.

Ciertamente, el texto de *Sobre el lenguaje...* tiene un tono en el que se resalta el carácter *caído* del lenguaje humano -particularmente manifiesto en el mito de Babel y la pluralidad de las lenguas- pero, al mismo tiempo, abre la puerta a la *posibilidad* de la redención lingüística -esto es, de su liberación de la pura instrumentalidad comunicativa- a través del acto de la *traducción* antes mencionada y que Benjamin desarrollará en el texto de la *Tarea del traductor*.

En *La tarea del traductor*, vimos que la meta primordial que debe perseguir el traductor no es la transmisión “fiel” del sentido expresado en el original en una obra literaria, sino más bien hacer patente y explícito -mediante el acto de traducción- el parentesco *suprahistórico* de las diversas

lenguas: ese es el sentido mesiánico de la traducción y la razón de ser del concepto de *traducibilidad* que hemos analizado. La lengua del original y el de la traducción son fragmentos de un lenguaje supremo que yace oculto en cada una de ellas y que impulsa el desarrollo histórico de las mismas. Sin embargo -y es preciso tener muy presente esto en la interpretación que hace Benjamin sobre este carácter mesiánico subyacente en la traducción- el *fin mesiánico de la historia no es una meta cronológica en la historia sino un instante en el que el traductor descifra en la traducción un lenguaje puro que irrumpe en el acto de traducir*. La imagen de la vasija quebrada, que nuestro autor retoma de la cábala luriánica, es la forma en la que el traductor se enfrenta a la experiencia metafísica de la pérdida de un estado paradisiaco y ante el cual el impulso del conocimiento tendrá como meta una operación de rescate y salvación del carácter caído del mundo.

3

En el *capítulo tercero* he tratado de mostrar que la *concepción mesiánica del conocimiento* juega un rol crucial en el pensamiento de Benjamin, en la medida en la idea de una exigencia de redención apunta a descentrar al sujeto del ámbito del conocimiento y la verdad, *en tanto que la tarea del filósofo consiste en restaurar la unidad originaria de la Verdad que está fragmentada*.

En un primer intento de construir una visión sistemática del conocimiento, Benjamin recurre a Kant en su texto *Sobre el programa de la filosofía verdadera*. En él, nuestro autor busca devolverle a la experiencia su dignidad epistemológica, rescatando en ella su transitoriedad porque creía que en ella se condensa el devenir histórico del conocimiento. Ahora bien, lo que a nuestro autor le parece problemático de la filosofía kantiana, es que su concepto de experiencia le parece insuficiente para el programa filosófico que busca fundamentar en los conceptos judíos de doctrina y tradición. En efecto Kant, en aras de justificar el conocimiento en una estructura atemporal *a priori* como el sujeto trascendental, termina por limitar la experiencia a la concepción mecanicista del conocimiento de las ciencias fisicomatemáticas modernas. El concepto de experiencia kantiano le parece pobre y de un valor nulo.

Hemos visto, además, que las críticas que de nuestro autor tienen también como referente oculto al concepto de experiencia neokantiano de Hermann Cohen: con él, deja fuera a la historia y a la religión como formas de experiencia y les niega participación alguna en el ámbito del conocimiento teórico.

Para Benjamin, la experiencia ya no debe estructurarse desde un marco categorial determinado por un sujeto conocedor, sino en una temporalidad distinta a la establecida por la física newtoniana. En otras palabras, el intento de ampliar el concepto de *experiencia* implica, en realidad, que el conocimiento no puede “captar” plenamente la realidad, al configurarse en una temporalidad cambiante. La rehabilitación de la metafísica que parece implicar la crítica de la experiencia en el texto de *Sobre el programa...*, se propondría dar cuenta de una exigencia de redención que yace latente en lo fragmentario y lo caduco y cuya unidad no *debe* estar centrada en el sujeto cognoscente (ni en su carácter trascendental ni empírico). Por ello, Benjamin traza posteriormente en el prólogo al *Trauerspielbuch* su teoría del conocimiento como una operación de salvación y rescate de lo transitorio en la contemplación de las ideas. La *exigencia* de esta salvación y redención del conocimiento no encuentra su fundamento, sin embargo, en la *intención del sujeto*.

Si bien en el texto sobre Kant pudimos dar cuenta de ciertos elementos con los cuales el carácter mesiánico del conocimiento es en el prólogo al *Trauerspielbuch* donde esta idea juega un papel central en la teoría del conocimiento de nuestro autor. Uno de estos elementos clave sobre el que descansa su teoría, es la categoría histórica de *origen*. La temporalidad implicada en dicho concepto es una de carácter no-lineal y continua, sino discontinua. En ella, lo mesiánico del conocimiento apunta a que la tarea del filósofo es la *salvación de los fenómenos de su falsa unidad* para ser incorporados en la auténtica unidad la verdad. Justamente, el origen hace posible que los fenómenos sean nombrados y redimidos en la contemplación filosófica de las ideas al descubrir y reconocer que son fragmentos de una unidad originaria a la que no se puede acceder de forma directa sino aludiendo, en la rememoración, a un lenguaje paradisiaco que permanece oculto. La contemplación filosófica advierte la experiencia del nombrar adánico, donde no existía esta diferencia epistemológica entre un sujeto y un objeto, sino la experiencia inmediata de un nombrar que no comunica.

Para terminar, sostenemos que la exigencia de redención como fundamento del conocimiento -elaborada en los escritos tempranos de Benjamin- es la que está presente en las *Tesis* de 1940. De tal manera que, así como lo mesiánico en el conocimiento los objetos exigen ser

nombrados y redimidos en la contemplación filosófica de las ideas, la actualización de la exigencia mesiánica de redimir al pasado como un instante que irrumpe en la praxis política es el fundamento del conocimiento de la historia en las *Tesis*. Esta exigencia, que en la historia Benjamin la interpreta bajo el oscuro término del “Ahora de cognosibilidad”, alude a que la fuerza motriz de la praxis política debe tener su fundamento en atender el reclamo de un pasado que exige ser recordado y redimido. Así, quien busque hacer una interpretación crítica de las *Tesis*, debe detenerse en las reflexiones sobre el lenguaje, el conocimiento y la experiencia, porque allí germina el carácter mesiánico del pensamiento de Benjamin⁴²⁴.

Debido a lo anterior, considero la presente investigación como una aportación preliminar para poder comprender las *Tesis sobre el concepto de historia* de una manera más crítica, evitando sobreinterpretaciones histórica y filosóficamente descontroladas.

⁴²⁴ Por poner un ejemplo: la célebre tesis XVII, que nuestro autor consideró como el fragmento central para la comprensión del texto en su conjunto, tiene como presupuestos un largo desarrollo teórico que aquí hemos tratado de mostrar y sin la cual se vuelve enteramente incomprensible.

Bibliografía.

1) Bibliografía primaria.

A) Bibliografía del autor:

Benjamin, Walter, *Gesamelte Schriften*, IV, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 605 pp.

....., *Obras II*, vol. I, Abada, Madrid, 2016 (3º Ed.), 424 pp.

....., *Obras IV*, vol. I, Abada, Madrid, 2010, 566 pp.

....., *Obras VI*, Abada, Madrid, 2017, 898 pp.

....., *El origen del Trauerspiel alemán*, Abada, Madrid, 2012, 243 pp.

....., *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, 244 pp.

....., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA – UACM, México, 2008, 118 pp.

....., *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2016.

Benjamin, Walter – Adorno, Gretel, 178, *Correspondencia 1930 – 1940*, Eterna Candencia, Buenos Aires, 2011.

2) Bibliografía secundaria.

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

....., “Walter Benjamin y el proyecto (no realizado) de una tesis doctoral sobre el concepto de “tarea infinita” en la filosofía de la historia de Kant”, *Dianoia*, vol. LVIII, número 70, (mayo de 2023), pp. 89 - 111.

....., “La fundamentación del conocimiento a partir de una exigencia objetiva de redención: una línea sistemática a lo largo de la obra de Walter Benjamin”, *ARETE Revista de Filosofía*, Vol. XXVII, N°1, 2015, pp. 7 - 27.

Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006.

Adorno, Theodor, *Notas sobre literatura* (Obra Completa 11), Akal, Madrid, 2013.

Arribas, Sonia, “A la altura del Mesías. La comunidad, el tiempo, la revolución”. En: Reyes Mate y Zamora, José A. (Edres.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Antrophos, Barcelona, 2006.

Berman, Atoine, *La era de la traducción. “La tarea del traductor” de Walter Benjamin, un comenario*, Bonilla Artigas Editores - Dedalus Editores, Buenos Aires, 2008.

Bouretz, Pierre, *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Trotta, Madrid, 2012.

- Claro, Andrés, *Las vasijas quebradas. (Límites, hospitalidad, sobrevida y contagio de lo extranjero y lo propio)*, {Dossier}, Entre lugar y traducción, (2012).
- Cohen, Esther, *Cábala y deconstrucción*, UNAM (Biblioteca Poética), 2009.
-, *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, México, UNAM, 2016.
-, *La palabra inconclusa (siete ensayos sobre cábala)*, UNAM, México, 1991.
-, *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, UNAM – Gedisa, México, 2015.
- Cruz, Tupac, “Urphanomen y su transposición: Benjamin y el idealismo goethiano”, *Ideas y valores*, vol. 56, núm. 135, diciembre, 2007.
- Delgado Rojo, José Luis, *El origen del presente. La filosofía de la historia de Walter Benjamin*, Ediciones Sequitur, Madrid, 2016.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 2012.
- Dickinson, Colby y Symons, Stephane (eds.), *Walter Benjamin and Theology*, Fordham University Press, New York, 2016.
- Disler, Caroline, “Benjamin’s “Afterlife”: A productive (?) mistranlation in memoriam Daniel Simenoni”, *Traduction, terminologie, rédaction*, Volume 24, num. I, 1 semester, 2011, pp. 183 – 211.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en tiempos de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2009 (6° Ed.).
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.
- Eiland, Howard y Jennings, Michael, W, *Walter Benjamin. A critical life*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London, 2014.
- Forster, Ricardo, *La travesía del abismo. Mal y modernidad en Walter Benjamin*, F.C.E, Buenos Aires, 2014.
- Graf, Stephanie, *Como el papel secante con la tinta*, UAM-I/Gedisa, México, 2022.
- Habermas, Jurgen, *Perfiles filosófico – políticos*, Taurus, Barcelona, 2019 (2° Ed. Ampliada).
- Jacobson, Eric, *The Metaphysics of the profane – The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2003.
- Jarque, Vicente, *Imagen y metáfora. La estética en Walter Benjamin*, Universidad de Castilla – La Mancha, Cuenca, 1992.
- Jiménez, Mijael, “Mosaico”. En: Cohen, Esther, *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, México, UNAM, 2016.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, F.C.E/UNAM/UAM-I, Ed. Bilingüe Alemán – español, México, 2009.

Leyva, Gustavo (Ed.), *Walter Benjamin. Hacia una crítica de la violencia*, Gedisa – UAM – I, México, 2022.

....., “Alegoría y redención. La alegoría en El origen del drama barroco alemán”, UAM, México, 1993. En: Keric, Claudia (pról.), *En torno a Walter Benjamin*, UAM, México, 1993.

Linder, Burkhardt (Ed.), *Walter Benjamin – Handbuch*, J. B Metzler, Weimar – Stuttgart, 2011.

Löwy, Michael, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en la Europa central. Una afinidad electiva*, Ariadna Ediciones, 2018.

....., *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de Historia”*, FCE, Buenos Aires, 2012 (2° Ed. en español.).

Mayorga, Juan, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Antrophos – UAM – I, México, 2003.

Miller, Michael T, “Abraham Abulafia’s mystical theology of the divine Name and its philosophical revision in Walter Benjamin”, *Medieval mystical theology*, Vol. I, No. 24, 2015, May 2015.

Moses, Stephane, *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin y Scholem*, Frónesis y Cátedra, Madrid, 1997.

....., *El Eros y la ley*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.

Murena, Héctor A, *La metáfora y lo sagrado*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2012.

Opitz, Michael y Wizisla, Edmund (edres.), *Conceptos de Walter Benjamin*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2014.

Oyarzún, Pablo, “Cuatro señas sobre la experiencia, la historia y la facticidad”. En: Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso*, Editorial LOM, Santiago de Chile, 2009, pp. 7 – 34.

Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de Historia”*, Trotta, Madrid, 2009 (2° Ed.).

Rabinbach, Anson, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and the Modern German Jewish Messianism”, *New German Critique*, num. 34, 1985, pp. 78 – 124.

Santangelo, Eduardo, “Traducción”. En: Cohen, Esther, *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, UNAM – Gedisa, México, 2015.

Scholem, Gershom y Adorno, Theodor, *The correspondance of Walter Benjamin. 1910 – 1940*, The Chicago University Press, Chicago, 1994.

Scholem, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación y tradición*, Trotta, Madrid, 2008.

-, “El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala”. En: Cohen, Esther (edra), *Cábala y deconstrucción*, UNAM, México, 2009.
-, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Trotta, Madrid, 2004.
-, “...*Todo es cábala*”, Trotta, Madrid, 2001.
-, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 2012.
-, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Península, Barcelona, 1987.
- Sagrada Biblia* (Versión Cantera – Iglesias), BAC, Madrid, 2003.
- Tackels, Bruno, *Walter Benjamin. Una biografía en los textos*, Universitat de Valencia, 2009.
- Tagliacozzo, Tamara, *Experiencie and infinite task : Knowledge, language and Messianism in the philosophy of Walter Benjamin*, Rowman Littlefield International, London – New York, 2018.
- Traverso, Enzo, *Cosmópolis: figuras del exilio*, UNAM – Fundación Eduardo Cohen, México, 2005.
- Tiem, Anika, “Benjamin’s messianic metaphysics of transience”. En: Dickinson, Colby y Symons, Stephane (Edras.), *Walter Benjamin and Theology*, Fordham University Press, New York, 2016.
- Toscano, Javier, *Un mundo sin Dios, pueblo de fantasmas. La imagen dialéctica: recursos para una semiología radical. Una lectura de Walter Benjamin*, FFYyL- UNAM, México, 2014.
- Wohlfarth, Irving, “Sobre algunos motivos judíos de Walter Benjamin”. En: Cohen, Esther, *Cábala y deconstrucción*, UNAM (Biblioteca Poética), 2009.
- Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Columbia University Press, New York, 1982.