

El criticismo como punto de partida para una filosofía contemporánea venidera

Criticism as a starting point for a coming contemporary philosophy

Eduardo García Elizondo 

eduelizondo@gmail.com

Universidad Nacional del Rosario, Argentina



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2023/01/12 – Aprobación: 2023/04/3

eISSN: 2145-8529 – ISSN: 1692-2484

<https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023014>

Resumen: el presente trabajo se propone analizar la apropiación que hace Walter Benjamin del criticismo kantiano para la construcción de una filosofía contemporánea venidera. En función de ello, mediante una vía de interpretación expositiva, abordaremos cómo se articula en “Sobre el programa de la filosofía venidera” el pasaje de la crítica a la metafísica hacia una crítica de tipo retórico, considerando los momentos siguientes: la doble articulación del significante *Lehre* (entendido en su acepción teórico-doctrinal —tal como funciona en el discurso de las filosofías de sistema— o en su fundamento retórico —*Lehre* como enseñanza, transmisión o comunicación indirecta—), la ampliación del campo de la experiencia concebido en el ámbito de *die Sprache* y la interpretación de la metafísica crítica en cuanto mitología moderna. A partir de la exposición de estos momentos, arribaremos a las consideraciones finales de que la apropiación de Benjamin del criticismo como punto de partida para la constitución de una filosofía contemporánea venidera, en contraposición con el ideal epistémico de la *Lehre* entendida bajo una interpretación teórico-doctrinal, resulta inseparable de una crítica radical al estatuto del discurso filosófico sistemático y a su fundamento de determinación idealista.

Palabras clave: *Lehre*; lectura; criticismo; experiencia; filosofía venidera.

Información sobre el autor: argentino. Doctor en Humanidades y Artes con Mención en Filosofía. Profesor titular de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad del Rosario.

Forma de referenciar (APA): García Elizondo, E. (2023). El criticismo como punto de partida para una filosofía contemporánea venidera. *Revista Filosofía UIS*, 22(2), 331-354.
<https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023014>

Abstract: the present work proposes to analyze Walter Benjamin's appropriation of Kantian criticism to construct a coming contemporary philosophy. Based on this, through a way of expository interpretation, we will address how the passage from a critique of metaphysics to a rhetorical critique is elaborated in "On the program of coming philosophy". Thus, the following moments are considered: 1. the twofold use of the signifier *Lehre* (understood in its theoretical-doctrinal meaning —as it has been used in the discourse of system philosophies— or in its rhetorical reading, —*Lehre* as teaching, transmission or indirect communication—); 2. the expansion of experience as conceived within *die Sprache*; and 3. the interpretation of critical metaphysics as modern mythology. From the exposition of these moments, we will arrive at some final considerations: in opposition to the epistemic ideal of *Lehre* understood under a doctrinal theoretical interpretation, Benjamin's appropriation of criticism as a starting point to constitute a coming contemporary philosophy is inseparable from a radical critique of the status of systematic philosophical discourse and its idealist determination grounding.

Keywords: *Lehre*; reading; criticism; experience; coming philosophy

1. Introducción

Dentro del caudal de constelaciones y sentencias aforísticas que atraviesan el *corpus* de ensayos de Walter Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía venidera" deja en estado inconcluso una serie de postulados y máximas cruciales para pensar los fundamentos del vínculo heterónomo entre el discurso de la estética y la crítica retórica. El mencionado escrito, conservado por Gershom Scholem y editado póstumamente, pertenece a uno de los tantos escritos de Benjamin que podrían haberse desintegrado en la noche de los tiempos. La particular importancia de las lecturas allí esbozadas es inseparable del carácter inédito que el escrito provee. Pues en las consideraciones de ese texto inconcluso se establece un programa para el porvenir de la filosofía contemporánea, hasta el momento impensado. En él se perfilan desplazamientos irreductibles con respecto al estatuto de la crítica filosófica que se presentarán de forma ensayística en posteriores trabajos de crítica de arte, produciendo un giro inusitado en la repartición del discurso de la estética dentro del campo filosófico y en la reelaboración de las categorías de dicho dominio discursivo.

Tanto las demarcaciones y críticas contundentes como las opacidades de "Sobre el programa de la filosofía venidera", nos posibilitan interpretarlo como un testimonio fundacional de la filiación entre crítica y retórica en el discurso filosófico de Benjamin, que no cesará de reverberar en el imaginario conceptual de su estética temprana y de su estética tardía. La vía de acceso que permitirá indicar esta convergencia parte del quiasmo entre doctrina y lectura. Las afirmaciones diletantes, disquisiciones críticas y puntos ciegos que forman parte de "Sobre el programa de la

filosofía venidera” emergen del habla de una tradición, imborrable en la filosofía alemana: el criticismo de Immanuel Kant. Con sus correspondientes ambigüedades, contraposiciones y divergencias, desde Johann Fichte a Theodor W. Adorno, ha mutado y se ha reinscrito en el discurso de la filosofía alemana como una fuente inagotable de retorno y de crítica para el porvenir de la filosofía contemporánea. La figura del sistema opera como el núcleo primordial en torno al cual se articulan las transferencias y contra-transferencias de los actos de lectura de cada filósofo, siempre enmarcados en un diálogo encauzado por una escena colectiva y agonal.

En este trabajo, en el apartado “Lectura y doctrina”, se concede una particular primacía a la lectura en vinculación con los ejes temáticos *metafísica* y *retórica* a partir de la crítica de Benjamin a las filosofías de sistema (particularmente, al criticismo de Immanuel Kant) y su peculiar filiación con la tradición judía. En él, se aborda el pasaje de la crítica a la metafísica a la crítica retórica, basado, primordialmente, en escritos póstumos (en su mayoría de juventud) en los que Walter Benjamin formula programas en torno a la tarea de la crítica filosófica o explicita cómo debería articularse una filosofía contemporánea venidera. Ella resulta posible en la constitución del discurso filosófico no devenido *Lehre* —en el sentido de *doctrina*—. En el apartado “Criticismo y ampliación de la experiencia”, se indaga en las críticas al imaginario gnoseológico de la filosofía de Kant (2007) y su imprescindible quiebre para la construcción de una ampliación de los dominios de la experiencia (*Erfahrung*), tales como el estético, el semiótico, el jurídico-político y el religioso. Si bien esta apertura está marcada en los escritos de Kant (por ejemplo, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, entre otros, o inclusive en la *Crítica de la razón pura*) queda entumecida por el primado de su gnoseología en la recepción del discurso universitario.

En “Sobre el programa de una filosofía venidera”, Benjamin (2010b) interpreta que el neokantismo (la apoteosis del sistema kantiano) ha intentado cerrar esos puntos inconsistentes de la filosofía de Kant, deviniendo su discurso una forma de criticismo acrítico, según el cual la experiencia se torna definitivamente “idéntica al mundo de objetos propios de la ciencia” (p. 163), de la ciencia físico-matemática, sin resto o posibilidad alguna de desplazamiento o apertura hacia otros dominios del análisis filosófico. La ciencia moderna, como modelo unilateral desde el cual medir y enmarcar el campo de la experiencia, empobrece el alcance de esta noción a un “mínimo de significado” (p. 163) y restringe el campo de análisis del discurso filosófico a una “realidad de rango inferior, incluso ínfimo” (p. 161). En el apartado “La crítica a la metafísica como mitología moderna”, se expone cómo la defensa y postulado de un carácter incondicionado de la experiencia es lo que diferenciará al primado cientificista de la crítica a la metafísica de la crítica retórica en ciernes, ya esbozada en los primeros escritos póstumos de juventud como “Sobre el lenguaje en

cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” y “Sobre el programa de una filosofía venidera” y radicalizada en el prólogo de *Origen del Trauerspiel alemán*. Desde sus escritos póstumos de juventud, Benjamin no deja de señalar cómo la crítica a la metafísica ha devenido, a pesar del kantismo, metafísica tradicional o “mitología del conocimiento” (2010b, p. 166) que, a diferencia de las metafísicas tradicionales, se caracteriza a sí misma con el epíteto de *moderna* y se reinventa en las figuras de la *Wissenschaft* concebida en cuanto *sistema* o de la *Lehre* entendida como *doctrina*. En las “Consideraciones finales”, indicaremos el lugar que ocupa el criticismo en el programa póstumo e inédito de la filosofía venidera a partir de los apartados anteriormente desarrollados¹.

2. Lectura y doctrina

En “Sobre el programa de la filosofía venidera”, Benjamin es preciso en los significantes que sobresalta en el título y en las aspiraciones que recrudecen las críticas anti-idealistas a las filosofías de sistema. Apuesta a la construcción colectiva de una filosofía contemporánea en relación con un programa (no con un sistema) y en vista de un incierto porvenir (no de una supuesta realización o consumación de éste en una dinámica histórica escatológica o teleológica). Aun cuando en el bosquejo del programa que presenta en esas anotaciones de juventud no desvincule al discurso filosófico de un carácter sistemático o de una tentativa de unidad,² su propósito no consiste en circunscribir la tarea crítica del discurso filosófico a una propedéutica para la constitución de una filosofía de sistema, sino que, por el contrario, se orienta a abrir lo que bajo la forma racional extrema de las categorías filosóficas heredadas por la tradición no puede ser pensado, pero, no obstante, de modo paradójico, pervive como impulso hacia un nuevo pensar. En ese sentido, en el significante *programa* reverbera tanto el carácter inédito como la aspiración colectiva que circulaba en los fragmentos del escrito que llevó el nombre de “El programa sistemático más antiguo del idealismo alemán”, escrito por Hölderlin, Schelling y Hegel (2012, pp. 74-76).

Estas disquisiciones se hacen eco de forma indirecta y aparecen articuladas en el uso equívoco que Benjamin hace del significante alemán *Lehre*. Mientras que en algunos contextos discursivos de “Sobre el programa de la filosofía venidera” *Lehre* puede hacer mención al sistema, teoría o doctrina de determinado autor (específicamente, de la filosofía de Kant), en otros pasajes, de un modo menos claro

¹ Este artículo expone de manera parcial los avances de nuestra tesina de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario. En ese sentido, retoma y desarrolla las indicaciones generales presentadas en “Sprache y lectura en Walter Benjamin” (García Elizondo, 2021).

² Benjamin habla de “sistemática unidad o verdad” (2010b, p. 162). Esta asociación entre verdad y unidad será trabajada por el autor de modo más detallado en su prólogo de *Origen del Trauerspiel alemán*.

pero más rico en términos conceptuales, puede referir al carácter programático que para el propio Benjamin debería atravesar la filosofía, aún en ciernes, caracterizada por él con el significante alemán *kommend*, traducido por la mayoría de las ediciones españolas como *venidera*. La figura del tiempo venidero o por venir, en contraste con la representación cronológica del tiempo futuro, implica un horizonte incondicionado y no positivizable, por el cual el discurso de la historia y el devenir de la filosofía se exponen en filiación con las peculiares lecturas retórico-dialécticas que el autor profesa de la figura teológica del tiempo mesánico, presente en sus escritos tempranos y tardíos. De acuerdo con cómo se traduzca e interprete, el significante *Lehre* resulta concebido bajo figuras inconciliables en torno a lo histórico. La diversidad de su uso toca núcleos problemáticos extremadamente significativos, que tornan la mera ambigüedad léxica una diferencia cualitativa agonal y equívoca. En las tensiones de los usos de ese significante resuenan modos de interpretación antagónicos acerca del lugar de emplazamiento de la tarea crítica del discurso filosófico. El campo semántico del significante *Lehre* está minado por las acepciones *teoría*, *ciencia* y *doctrina*, así como también por determinaciones sémicas no equiparables a ellas, a saber: *enseñanza*, *lección* y *formación*. En los primeros tres usos, encontramos derivas sémicas que emplazan al significante en el ámbito de un conocimiento científico, definitivo, apoteósico, cerrado sobre sí mismo y sin fisuras, como lo han intentado construir las distintas filosofías de sistema de los siglos XVIII y XIX después del criticismo de Kant.

En las otras tres acepciones, por el contrario, el término *Lehre* es interpretado en términos retóricos, vinculado con diferentes modos de inscripción de *die Sprache* (el habla, la lengua, el lenguaje). En ese contexto discursivo, *Lehre* opera como *transmisión*, *comunicación indirecta*, *instancia enunciativa* en la que un saber, no todo ni último, circula en un espacio colectivo (como el habla de una tradición), en el que hay alguien que enuncia / escribe y un otro que lee / escucha, tanto en el ámbito de la oralidad como en el de la escritura. En esta ambigüedad equívoca, con la que el autor juega y de la que hace uso, se dirime la idea misma tanto del devenir inmediato como del porvenir del discurso de la filosofía contemporánea. La divergencia primordial, que impide volver equivalente las triplicidades diferentes que caracterizan el uso del significante *Lehre*, consiste en la incompatibilidad entre la búsqueda de una filosofía de sistema (que, con falsos desplazamientos, repita de forma acrítica lo heredado por la tradición, esto es: la realización de un sistema de la ciencia, de una *Wissenschaft*) y la reinención de la tradición a través de la transmisión de la lectura, en la que se ponen en juego quiasmos y rupturas con respecto a las ilusiones o pretensiones teoréticas que en la tradición funcionan y se conservan como ininterpelables.

Si nos remitimos a discursos juveniles de Benjamin, encontramos apuestas explícitas en torno a filiar el significante *Lehre* a la escena retórica de la lectura o de la enseñanza concebidas como formas de comunicación indirectas. un pasaje de la carta del 6 de septiembre de 1917, dirigida a Gershom Scholem:

La doctrina es como un mar undoso, pero para la ola (si la tomamos como imagen del hombre), todo depende de entregarse a su movimiento de modo tal, que crezca hasta la cresta y se precipite echando espuma [*Die Lehre ist wie ein wogendes Meer, für die Welle aber (wenn wir sie als Bild des Menschen nehmen) kommt alles darauf an sich seiner Bewegung so hinzugeben, daß sie bis zum Kamme wächst und überstürzt mit Schäumen*] (Benjamin, 1978, p. 146).³

En este pasaje la doctrina es presentada en un movimiento de desplazamiento en el que, aunque se acuñe bajo la apariencia de una unidad (la figura del mar), nunca puede dejar de pensarse como no igual a sí misma e inestable. Pues, en contraposición con el didactismo o el discurso pedagógico (el cual se inscribe como ámbito disciplinar de la configuración de la episteme moderna), lo que es nombrado como doctrina (la ley, la *Torá*) es inseparable de los esquematismos de lecturas indirectos que son transmitidos por la tradición de generación en generación sin nunca dejar de lado el fundamento equívoco de la interpretación.

Si bien la doble significación del significante *Lehre* no se inscribirá de la misma forma en los diversos escritos de Benjamin, su carácter agonal nunca dejará de persistir. Pues en “Sobre el programa para una filosofía venidera”, encontramos, en algunos momentos, el llamado a rescatar la tradición de la filosofía kantiana para la construcción de una continuidad programática dentro de los distintos niveles de análisis y disciplinas filosóficas. Este punto resulta sumamente curioso dentro de los discursos de la filosofía de Benjamin, en la que la tarea crítica de la interpretación filosófica siempre se encuentra vinculada a figuras negativas como las de *interrupción, detención mesiánica, alegoría, destrucción, lectura, instante crítico, violencia o poder crítico*, entre otras, decisivas en los materiales de la inconclusa *Passagen-Werk* y en los fragmentos sobre el concepto de historia.

No obstante, lo que, en ese escrito póstumo, que se emplaza en términos de lo inédito y programático, es caracterizado como “continuidad” o “unidad” del conocimiento, confronta con la apropiación positivista de la tradición kantiana y la orientación teórica hacia una parcelación aislada de los saberes, en la que el primado de lo científico como doctrina, teoría o sistema opera en cuanto modelo para enmarcar y restringir los dominios de la experiencia. Concebido en esa clave, el

³ La traducción pertenece a Héctor A. Piccoli.

problema de la continuidad y la unidad del conocimiento no es identificable a la ilusión moderna de las filosofías de sistema (bajo la cual el ideal de continuidad o unidad del conocimiento se inscribe, de manera aislada, tras la figura totalizadora del sistema de la ciencia, en la que se configura la acepción de *Lehre* en cuanto teoría o doctrina del conocimiento científico). En todo caso, la caracterización benjaminiana de la unidad y continuidad pertenecen a un *tópos* discursivo (el de determinada tradición, que de modo disruptivo o no, inevitablemente siempre precede a cada discurso filosófico, como condición de posibilidad de su existencia) y a su imaginario conceptual (la terminología filosófica, los significantes comunes de los cuales hace uso una tradición y mediante los cuales puede leerse equívocamente).⁴

La idea de *Lehre*, interpretada en su caracterización equívoca, pone en juego una operatoria de lectura híbrida. A través de ella, el imaginario conceptual de la filosofía del idealismo alemán se presenta enrarecido por matrices de interpretación que inscriben la lectura en consonancia con la tradición judía. Como anteriormente dijimos, el alcance semántico de *Lehre* en cuanto *teoría*, *ciencia* o *doctrina* es solidario con las filosofías de sistema, que intentan constituir al discurso filosófico como el saber privilegiado por medio del cual finalmente poder erigir la *Wissenschaft*. No obstante, la otra significación del significante *Lehre* (traducido / leído por *enseñanza*) está íntimamente vinculada al alcance semántico del uso del término hebreo *Torá*. Con él no sólo se hace referencia al texto sagrado de la ley, sino, y fundamentalmente, a las diversas variantes de transmisión de la ley, a saber: tanto la ley oral como la ley escrita, tanto la ley que conduce al acto ético de obrar como la ley que causa el acto retórico de interpretar.

La transmisión de la ley resulta inseparable de las escenas de mediaciones retóricas y determinaciones semióticas que ponen en circulación a los discursos, encauzados en un doble movimiento de exceso de interpretación y de pérdida de sentido que ocurre en el pasaje de una generación a otra. En ese sentido, en los escritos de Benjamin, en los textos de Scholem (*Walter Benjamin, historia de una amistad* y *Walter Benjamin y su ángel*) y en la correspondencia entre ambos autores, los motivos de la tradición judía —la Cábala, el Talmud, las figuras mesiánicas del habla adánica y de la historia (Wohlfarth, 1999, pp. 103-137)— no operan simplemente como tópicos conceptuales, sino, primordialmente, como formas de

⁴ Estas consideraciones resonarán en los trabajos críticos *Origen del Trauerspiel alemán* (2012) y '*Las afinidades electivas*' de Goethe (2007b), así como también, de un modo crucial, en los ensayos de Benjamin sobre Kafka y en la correspondencia impartida con Scholem sobre cómo leer los escritos kafkianos en filiación con la tradición judía. En la lectura de Benjamin se sobrepone una mediación retórico / no comunicativa y una interpretación estética del problema de la transmisión de la ley mediante el reconocimiento de la Hagadá en cuanto forma de comunicación indirecta de la Halajá (Benjamin, 2014, p. 68). Al respecto, cf. el análisis que hace Luis Ignacio García (2015, pp. 219-272) del problema de la transmisibilidad y del lugar de lo judío en los textos de Benjamin.

inscripción y de mediatización de los discursos que articulan los problemas filosóficos de las lecturas benjaminianas.

En *La búsqueda de la lengua perfecta*, Umberto Eco (1994) indica la función retórica de motivos judíos concebidos como matrices de lectura de la *Torá*:

La *Cábala* (*qabbalah* podría traducirse como ‘tradición’) se inserta en la tradición del comentario de la *Torá*, o sea, los libros del Pentateuco, junto con la tradición interpretativa rabínica representada por el Talmud, y se presenta básicamente como una técnica de lectura e interpretación del texto sagrado. Pero la *Torá* escrita sobre la que trabaja el cabalista sólo representa un punto de partida: se trata de hallar, por debajo de la letra de la *Torá* escrita, la *Torá* eterna, anterior a la creación y entregada por Dios a los ángeles.

Según algunos cabalistas, la *Torá*, escrita primordialmente en forma de fuego negro sobre fuego blanco, en el momento de la creación estaba ante Dios como una serie de letras no unidas aún en palabras. De no haber sido por el pecado de Adán las letras se hubieran unido para formar otra historia. Por esto el texto escrito de la *Torá* no contiene ninguna vocal, ningún signo de puntuación ni ningún acento, porque la *Torá* era en un principio una aglomeración de letras sin ordenar. Después de la venida del Mesías, Dios eliminará la actual combinación de letras, o nos enseñará a leer el texto actual según otra disposición (pp. 33-34).

Estas formas equívocas de la transmisión de la ley hacen que ella resulte inseparable de su doctrina, entendida ésta como enseñanza o transferencia colectiva de un contenido no definitivo ni último. Las marcas del fundamento de determinación imposible de la ley exponen siempre su carácter irrealizable. Ellas son dadas en dominios profanos inextricables de la comunicación indirecta, tanto en la instancia de la opacidad de la voz (la transmisibilidad oral) como en la instancia de los intersticios de la letra (el vacío o la tachadura del sentido en la escritura), según se cita en un relato de la tradición cabalística “en boca de Isaac el Ciego quien sostenía (s. XII) que la *Torá* primigenia fue escrita en ‘fuego negro sobre fuego blanco’, siendo las letras negras justamente la voz, la parte oral, y la verdadera escritura todo lo blanco del texto” (Rabinovich, 2007, p. 67).⁵

Los dobles movimientos de la lectura marcan, ya desde el punto de partida, que los discursos, y lo que ellos transmiten, se encuentran inscritos en un vínculo

⁵ Al respecto, es nodal la indicación de Agamben (2007) de no homologar el uso de la tradición cabalista por parte de Benjamín con “la supremacía de la letra o el *grámma* como fundamento negativo originario del lenguaje, que, a partir de Derrida, tuvo innumerables versiones en el pensamiento francés contemporáneo” (pp. 59-60).

filiatorio con respecto a los rodeos de las generaciones y del habla / reescritura de las tradiciones, en el cual a la vez que se produce un reconocimiento de ellas se lleva a cabo también un desplazamiento e interferencia de sus identidades, nunca estáticas y estables. El plural se debe a que concebimos que una tradición no puede nunca interpretarse sólo de forma unilateral, es decir, en la inmanencia de sí misma, sino, fundamentalmente, en la diferenciación, interconexión e incomunicabilidad con otras. Estas variaciones se encuentran en la génesis de cada discurso, en la exclusión, contraposición y usos de las tradiciones que se producen en el conflicto de las interpretaciones.

Asimismo, este fundamento agonal puede ser leído en el interior de una tradición, para la cual la singularidad de cada discursividad inscribe un desplazamiento con respecto a los discursos precedentes de otros interlocutores; pues el fundamento de cada discurso reside en su carácter *indirecto*, es decir, en el hecho de instituirse a partir de un vínculo de mediación con la palabra del otro. En el caso de la filosofía de Benjamin, esta consideración resulta crucial, debido a que, como señaló Hannah Arendt, tanto sus oficios como sus discursos nunca son hipostasiables en el marco de una tradición, así como tampoco en una esfera de análisis epistémica unilateral. En todo caso, su trabajo puede ser caracterizado como un ejercicio en el que “pensaba de forma poética” (Arendt, 1990, p. 142), rodeo en el cual se puede reconocer *cómo* cada uno de sus oficios, las tradiciones filosóficas y del arte y los fragmentos de la cultura empleados operan en sus ensayos en cuanto tareas fallidas, mediante un acontecer retórico eminentemente suspensivo o interruptivo. La interrupción no sólo opera como una figura crucial de sus ensayos, sino antes bien como condición de posibilidad de la experiencia retórica que atraviesa cada acto de lectura. Tanto la interrupción como la lectura son trazables en sus discursos como categorías límite, analizadores semióticos o marcas textuales que nunca se sustituyen por fuera de una instancia de acto, es decir, que no pueden devenir tópicos teóricos y exigen ser pensadas mediante una interpretación que, en contraposición con la figura de la *Lehre* concebida en cuanto *Wissenschaft* o saber totalizador, se orienta bajo la forma singular del *no todo*.

3. Criticismo y ampliación de la experiencia

En “Sobre el programa de una filosofía venidera”, Benjamin valoriza la filosofía de Kant del siguiente modo: “Es [...] de la mayor importancia para la filosofía venidera reconocer [*erkennen*] qué elementos del pensamiento kantiano hay que acoger y cultivar, qué elementos hay que transformar, y qué elementos hay que rechazarlos” (2010b, p. 164; 1991, p. 159). A lo largo de los distintos giros discursivos que lleva a cabo, el autor distingue los elementos fundamentales que

primordialmente deben ser salvados de esa tradición, al mismo tiempo que produce en ellos una reformulación crítica. El programa filosófico que va ensayando en las notas de ese escrito se constituye simultáneamente a las críticas de aspectos que volverían a la filosofía de Kant una mera “mitología del conocimiento” (2010b, p. 166) que, a diferencia de las metafísicas tradicionales, se caracteriza a sí misma con el epíteto de *moderna*.

Esta imagen, presente también en el imaginario conceptual de las críticas de los intelectuales del Instituto de Frankfurt, en obras emblemáticas como *Dialéctica de la ilustración* y en las diversas críticas inmanentes a los discursos de la Modernidad filosófica, marca una transferencia de lectura con la terminología filosófica de la Modernidad que la aleja de la representación aséptica en la que sus categorías se presentan como fórmulas vacías de un sistema muerto o como un mero subproducto de la Modernidad histórica y de la Ilustración. Pues con la figura de la mitología del conocimiento, se apuntala una doble operatoria de lectura que se contrapone tanto al apriorismo del conceptualismo exterior analítico-cientificista que aísla las categorías de las representaciones simbólicas de los discursos, como a la comprensión historicista que sepulta los malentendidos de las tradiciones, reduciéndolos a cosmovisiones inherentes a una época, estériles para la contemporaneidad. En lo que respecta a lo último, Pablo Oyarzún Robles (1996) ha señalado que la crítica al historicismo de Benjamin, en los escritos póstumos tardíos *Sobre el concepto de historia* (1996a) y el *Convolutio N* (1996b) de *Passagen-Werk*, apunta a una crítica radical de la noción historicista de empatía, conforme a la cual se hace abstracción de la distancia temporal entre el pasado y el presente concibiendo al conocimiento histórico bajo el siguiente ideal epistemológico: “conocer la individualidad histórica mejor de lo que ella se conoció, y así ‘revivirla’, es decir, justificarla” (p. 38). En lo que compete a la producción del discurso filosófico, Benjamin siempre ha sostenido una posición antihistoricista, al presuponer lo histórico en un contexto de interpretación retórico-dialéctico. Éste parte de la siguiente imposibilidad, constitutiva para el análisis: cada discurso filosófico actual entabla un diálogo inevitablemente anacrónico y a destiempo con la tradición, sin posibilidad de llegar a instituir su imaginario conceptual en la forma originaria en la que él funcionara en su momento histórico de irrupción.⁶ La vocación empática del

⁶ La crítica a la empatía como procedimiento metodológico de la construcción de las categorías filosóficas y de la interpretación de las obras de arte estuvo presente en los discursos de Benjamin de diversas maneras. En principio, desde la defensa de una escritura anti-empática, en el uso anacrónico de figuras estéticas y teológicas. En segundo término, desde los planteos retóricos explícitos en torno al estatuto y forma de la escritura de la crítica filosófica (estética, histórica y/o política), desde ‘Las afinidades electivas’ de Goethe y *Origen del Trauerspiel alemán* a “Sobre el concepto de historia” y *Passagen-Werk*. Ambas maneras convergen hacia la construcción de una crítica retórica, que en contraste con los modos de interpretación historicista (positivista, hermenéutico o romántico tardío) busca no borrar los quiasmos entre extrañeza (*Fremdheit*) y familiaridad (*Vertrautheit*), entre lectura (*Auslegung*) y comprensión (*Verstehen*), entre alegoría y metáfora (entendida ésta bajo el esquematismo analógico-proporcional clasicista).

historicismo, paradójicamente, cultiva un ideal de tipo aséptico, como, desde una perspectiva antagónica también nutre al conceptualismo que desestima o segrega el análisis de las implicaciones históricas que atraviesan las categorías filosóficas.

El elemento fundamental que Benjamin (2010b) rescata y lee del sistema de Kant reside en la convicción de que “las condiciones del conocimiento son las condiciones de la experiencia” (p. 167-168). Esto implica que “en la estructura del conocimiento también está la estructura de la experiencia, la cual es preciso desplegar desde aquélla” (p. 167). No obstante, para que estas dos afirmaciones adopten un lugar en la filosofía venidera, deberían producirse dos desplazamientos cruciales que trasciendan el pensamiento de Kant y eviten recaer e identificar esta tradición con el cientificismo neokantiano que imperaba en el discurso universitario del momento y la oriente hacia una crítica de tipo retórico que interprete en dichas máximas una tensión inquebrantable.⁷

El primer desplazamiento reside en el alcance del ámbito de la experiencia. Si bien Kant llevó a cabo una revolución y un giro copernicanos en cuanto al fundamento de los objetos del mundo fenoménico (anclado en el sujeto trascendental y no en el espacio y tiempo absolutos, tal como sostendría la teoría newtoniana), el dominio de la experiencia no debería quedar reducido al ámbito de la ciencia físico-matemática de la Modernidad.⁸ Por el contrario, la experiencia debe ser repensada abierta a otros dominios como el teológico, el jurídico, el histórico y el estético (en lo que respecta a esto último, el mismo Kant se orientó hacia ello en la más disruptiva de sus obras críticas, la *Crítica de la facultad de juzgar*, publicada en 1790).⁹ En “Sobre el programa de una filosofía venidera”, Benjamin (2010b)

⁷ En lo que respecta a la interpretación no cientificista de Benjamin del criticismo kantiano, en mediación con la tradición romántica de Jena, véase la investigación de Florencia Abadi (2014, pp. 107-164).

⁸ En lo que respecta a la figura del sujeto trascendental en vinculación con “la disposición kantiana del problema de la experiencia”, Giorgio Agamben (2004) ha señalado que mientras en ella se “identifica el contenido de la experiencia posible con la ciencia de su época (o sea con la física newtoniana), plantea sin embargo con nuevo rigor el problema del sujeto que le corresponde. Contra la sustancialización del sujeto en un único yo psíquico, Kant en efecto comienza distinguiendo ‘con sumo cuidado’ el yo pienso, sujeto trascendental que de ninguna manera puede ser sustancializado o psicologizado, de la conciencia psicológica o yo empírico.

El viejo sujeto de la experiencia vuelve a presentarse aquí autónomamente como yo empírico, que es ‘en sí disperso y sin relación con la identidad del sujeto’, y como tal es incapaz de fundar un conocimiento verdadero. A su lado, como condición de todo conocimiento, está el yo pienso, la conciencia trascendental, es decir, la unidad sintética originaria de la conciencia, ‘sólo gracias a la cual puedo atribuir a un idéntico yo mismo la multiplicidad de mis representaciones’ y sin la cual la experiencia ya no sería conocimiento, sino solamente ‘una rapsodia de percepciones’” (pp. 37-38).

⁹ Se tiene presente que la *Crítica de la facultad de juzgar* (1991) (*Kritik der Urteilkraft*) será una obra en la cual lo simbólico se tornará un núcleo problemático para poder leer las inconsistencias del sistema kantiano y sus pretensiones fallidas de cerrarlo a través de una tercera crítica (la de la facultad de juzgar) que medie las otras dos (la de la razón pura y la de la razón práctica). Hacia y desde la marcación de ese núcleo problemático emergerán las lecturas de los pensadores del romanticismo de Jena. En su tesis doctoral, Benjamin encontrará en ellos la posibilidad de salvar categorías (como las de crítica) de sus cimientos idealistas y de pensar las obras de artes más allá de la instancia de la facultad de juicio (*Urteilkraft*) y del yo reflexivo. Se cita un pasaje de la tesis doctoral de 1919 sobre el concepto de crítica de arte en el primer romanticismo alemán, en el que Benjamin detalla esta cuestión: “La reflexión libre del yo es una reflexión

marca una clara preponderancia por el dominio teológico, que no dejará nunca de tener un lugar o función —no necesariamente idénticas ni nombradas de la misma forma— tanto en sus trabajos de su crítica temprana como en los de su crítica tardía. No obstante, lo teológico no es identificado como una forma de pensamiento de la metafísica tradicional. Pues nunca deja de estar doblemente implicado con el dominio de lo histórico y de *die Sprache* (el habla, la lengua, el lenguaje). Estos dominios, por su escaso tratamiento, se presentan en la filosofía de Kant como signos emblemáticos de la “ceguera religiosa e histórica de la Ilustración” (p. 164). La disconformidad del abordaje de lo histórico bajo la óptica teleológica ilustrada como la segregación del problema de *die Sprache*, que resuena en cuanto lugares vacíos en la doctrina kantiana de las facultades, lo conducirá a replantear y renunciar a su primera intención de trabajar en su tesis doctoral problemas de filosofía de la historia a partir de escritos como “Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita” (1784) y “Hacia la paz perpetua (1795),¹⁰ decidiendo finalmente elaborar la tesis sobre la crítica de arte en el primer romanticismo alemán (presentando una particular atención al pensamiento de Friedrich Schlegel y a sus nociones de crítica e ironía), en la medida en que aquellos temas apartados por el pensamiento kantiano son retomados (Benjamin, 2007a).¹¹

Benjamin (2010b) interpreta que el neokantismo (la apoteosis del sistema kantiano, los pensadores más kantianos que Kant) ha intentado cerrar esos puntos inconsistentes de la filosofía de Kant, deviniendo su discurso principio doctrinal, según el cual la experiencia se torna definitivamente “idéntica al mundo de objetos propios de esa ciencia” (p. 163), de la ciencia físico-matemática, sin resto o posibilidad alguna de desplazamiento o apertura hacia otros dominios del análisis filosófico. La ciencia moderna, como modelo unilateral desde el cual medir y enmarcar el campo de la experiencia, empobrece el alcance de esta noción a “un mínimo de significado” (p. 163) y restringe el campo de análisis del discurso filosófico a una “realidad de rango inferior, incluso ínfimo” (p. 162).

en el absoluto del arte [*Die Ichfreie Reflexion ist eine Reflexion im Absolutum der Kunst!*]” (2007a, p. 47; 1991[172-189] I-I, p. 40). Y, poco más adelante, afirma que en su trabajo doctoral la crítica de arte de los románticos será presentada “como reflexión en el medio del arte” [*als die Reflexion im Medium der Kunst!*]” (2007a, p. 47; 1991 [172-189] I-I, p. 40).

¹⁰ Esto aparece explicitado en las cartas a Scholem del 22 de octubre y del 23 de diciembre de 1927 (Benjamin, 1978, pp. 151-161).

¹¹ En *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Scholem (2008) narra que Benjamin “había encontrado en la *Philosophie der Geschichte*, de Frederich Schlegel, un pasaje que venía a decir, si bien en otros términos lo mismo que él había querido expresar en su carta”, dirigida a Martin Buber en julio de 1916, “en la que hablaba con detalle sobre la función del lenguaje y del silencio” (p. 65). En otro pasaje afirma que, hacia 1919, “estudiaba en aquella época los escritos en prosa de Friedrich Schlegel, que desde siempre ejercieron una fuerte atracción sobre él, incluso en sus creaciones poéticas. Esto le había conducido hacia Fichte. Fichte, Kierkegaard y Freud se encontraban entre los ‘hombres socráticos’” (p. 113).

En otro escrito de juventud póstumo, intitulado “Sobre la percepción” (*Über Wahrnehmung*), escrito en 1917, meses antes de las notas sobre el programa de la filosofía venidera, Benjamin reconoce que el interés de Kant por limitar los excesos de las metafísicas predecesoras, el cual consistiría en una “sujeción del vuelo de pensamientos vacíos y fantásticos [*Unterbindung der leeren phantastischen Gedankenflüg*]”, espera ser cumplido a través de “la doctrina de la estética trascendental [*durch die Lehre der transzendentalen Aesthetik*]”.¹² Ese es, precisamente, el cometido hacia el cual se direccionan las filosofías idealistas del sistema en su búsqueda de borrar toda determinación vacía del fundamento de la subjetividad y de la reconciliación del sujeto con la experiencia y el conocimiento de su objeto. En este pasaje, Benjamin juega con las resonancias del par homofónico de los significantes *Lehre* (doctrina) y *Leere* (vacío).

Lo que desde la facultad de juzgar determinante del conocimiento de las ciencias físico-matemáticas es medido como propiamente cognoscible, en un sentido estricto (es decir, en el marco de una noción de experiencia limitada a aquello que desde las formas puras *a priori* de la sensibilidad es representable y determinable por las formas puras *a priori* del entendimiento), encuentra su derecho de existencia en la doctrina entendida como sistema, libre de todo vacío u opacidad que le resulte no domesticable o subsumible al principio de individuación del sujeto trascendental.¹³ Notoriamente, lo que Benjamin está indicando, de modo indirecto, concierne a que la pretensión de la doctrina concebida en términos de sistema borra todo aquello que funciona como vacío o incompatibilidad lógica y, en tanto tal, la reorienta hacia un fundamento equívoco, en el que él ubicará al habla, en transferencia con el significante *Lehre* emplazado en los malentendidos de la transmisión y de la lectura.¹⁴

¹² Traducción propia (Benjamin, 1991, p. 35).

¹³ En ese mismo contexto discursivo, Benjamin advierte que la cuestión de la fundamentación del conocimiento propiamente científico en Kant ha quedado más cerrada que la cuestión de lo metafísico especulativo, aquello que no sería reducible a la facultad de juzgar determinante de conocimiento propio de las ciencias-físico matemáticas. Asimismo, esto ocurre con las consideraciones en los planos de la Ética y de la Estética como disciplinas filosóficas. Pues, al fin de cuentas, el Kant que busca llevar más allá de sí es el Kant histórico, signado por la figura de la Modernidad científico-técnica.

¹⁴ Si se interpreta la figura del vacío en su paroxismo, ésta funciona también como la sombra de la pretensión de totalidad de la teoría. En este sentido, lo caracterizado por vacío concierne a aquello que ilusoriamente se autoafirma como totalidad (o ideal de totalidad, mejor dicho), pero se inscribe a pura pérdida. De modo tal que, la concepción burguesa del lenguaje comunicativo criticada en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” en su intento de nombrar de modo transparente e inequívoco a las cosas no hace otra cosa que reflejar su “insostenibilidad y vacuidad [*Unhaltbarkeit und Leere*]” (2010a, p. 148; 1991, p. 144), es decir, con su fundamento ilusorio. En una forma similar, la concepción de la experiencia propia de la Ilustración es pensada, por su aspiración de circunscribir su alcance al conocimiento científico y metodológico, como un concepto vacío. En los escritos tardíos, como en el ensayo sobre Eduard Fuchs (2009) o en el escrito póstumo sobre el concepto de historia (1996a), la representación historicista de la temporalidad histórica, en su afán de revivir y justificar el pasado tras una línea o secuencia continua, se construirá para Benjamin sobre la imagen de un tiempo homogéneo y vacío, carente de las caracterizaciones negativas (interrupción, instante crítico, detención mesiánica, destrucción, lectura) que producen marcas cualitativas y desplazamientos en la historia.

A diferencia del primado del imaginario conceptual científico de la Modernidad, Benjamin encuentra en figuras provenientes del campo teológico núcleos problemáticos de los cuales se desentienden los discursos fundados mediante el ideal de la *Wissenschaft*, en la constitución de un conocimiento sistemático y totalizador. Desde sus primeros escritos a los últimos, nunca dejará de retornar sobre ellas, en un doble análisis en el cual emplazará lo teológico, a saber: en vinculación con lo histórico y con lo que Uwe Steiner (2014) llamó una “crítica filosófico-lingüística” a las filosofías de sistema (p. 258). En lo que respecta a “Sobre el programa de una filosofía venidera”, Benjamin pone en entredicho la separación kantiana establecida en la *Crítica de la razón pura* entre fe y razón, utilidad negativa y utilidad positiva de la crítica, ámbito de lo cognoscible y lo incognoscible, interpretando esas oposiciones en término dialécticos, en cuanto tensiones que deben ser leídas en sus contraposiciones constitutivas y no en su mera unilateralidad, en las que los pares opuestos se presentan como esferas aisladas. En ese sentido, insiste en que un nuevo concepto de experiencia debería incluir dominios incondicionados, no reducibles a la esfera del conocimiento científico, como los del arte, la religión y lo histórico.

4. La crítica a la metafísica como mitología moderna

El segundo desplazamiento reside en la crítica a la pretensión de constituir una teoría del conocimiento que, por encontrar su basamento en la concepción epistemológica de experiencia ligada a la ciencia moderna, supedita la posibilidad de invención de una metafísica crítica a los prejuicios de la metafísica tradicional. Conforme a la caracterización de la formación del “Kant histórico” (2010b, p. 168), el criticismo queda restringido a un mero epifenómeno de la época, con una “falta de radicalismo” (2010b, p. 165) para la constitución de una “nueva metafísica” (Weber, 2014, p. 483), de una metafísica venidera. Pues, de modo similar a como ocurre con la noción de experiencia, las categorías de la teoría del conocimiento se limitan al imaginario de la mitología moderna.

¿En qué reside este imaginario mitológico? Benjamin lo lee de modo indirecto a través de construcciones historiográficas en las que señala puntos cruciales en los que la crítica a la metafísica de Kant fracasa y, lejos de fundar una nueva metafísica crítica que explore las condiciones de posibilidad de los saberes, deviene ella misma una forma metafísica tradicional más, para la cual el conocimiento se funda en “la relación entre dos entidades metafísicas” (2010b, p. 167): el par sujeto-objeto. Se cita el pasaje en el que Benjamin presenta sus disquisiciones de una manera radical:

Las deficiencias que ahí hay en relación con la experiencia y con la metafísica se manifiestan en la teoría del conocimiento como elementos de metafísica especulativa (es decir, que se volvió rudimentaria). Los más importantes de estos elementos son: primero, la concepción del conocimiento (no superada todavía definitivamente por Kant) como relación que se establece entre sujetos y objetos o entre un sujeto y un objeto; en segundo lugar, la relación (tampoco superada por completo) del conocimiento y la experiencia respecto de la consciencia empírica humana. Ambos problemas se hallan relacionados del modo más estrecho, y aunque Kant y los neokantianos haya ya sin duda superado la naturaleza de objeto de la cosa en sí como causa de las sensaciones, *todavía hay que eliminar la naturaleza de sujeto propia de la consciencia conocedora*. Esta naturaleza de sujeto que se da a la consciencia conocedora es debida a que ella está formada en analogía con el sujeto empírico, que tiene los objetos frente a sí. *De ahí resulta un rudimento metafísico en la teoría del conocimiento*, un fragmento de la «experiencia» superficial propia de aquellos siglos que se infiltró en la teoría del conocimiento. Porque es indudable que en el concepto kantiano de conocimiento desempeña una función fundamental la *noción, aun sublimada, de un yo individual corporal-espiritual* [*auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich*] que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base. Pero esta noción es mitología; y por su contenido de verdad es equiparable a cualquier otra mitología del conocimiento. Sabemos que hay pueblos naturales del nivel «pre-animista» que se identifican [*identifizieren*] con animales y con plantas sagrados, y se dan a sí mismos igual nombre que a ellos; sabemos bien que hay locos que se identifican parcialmente con los objetos de su percepción; sabemos que hay enfermos que relacionan las sensaciones de su cuerpo no consigo mismos, sino con otros seres, y que hay videntes que afirman recibir las percepciones de los otros como si fueran suyas. La concepción habitual que se practica del conocimiento sensorial (y espiritual), tanto en nuestra época como en las épocas kantiana y prekantiana, constituye una mitología, al igual que las mencionadas. Desde este punto de vista, la «experiencia» kantiana, por cuanto respecta a su ingenua concepción de la recepción de percepciones, es metafísica o mitología, y una que es moderna y especialmente estéril para la religión. [...]. El ser humano conocedor, la consciencia empírica conocedora, es pues una clase de la consciencia demente [*eine Art des wahnsinnigen Bewußtseins*] (2010b, pp. 165-166; 1991, pp. 161-162).¹⁵

¹⁵ A excepción del último, los subrayados son propios.

En la formulación de estas consideraciones, Benjamin comienza a configurar sus primeras lecturas críticas del mito como forma simbólica retórica, desvinculada de las acepciones propias del discurso de las ciencias sociales y de los estudios eruditos de procedencia decimonónica.¹⁶ Las interpretaciones expuestas en el pasaje citado ya se encuentran signadas por una doble articulación que será enfatizada en los escritos tardíos: la vinculación de figuras anacrónicas entre sí que no reducen las imágenes a un simple documento de la historia (cf. Didi-Huberman, 2006, p. 143) y, como anteriormente mencionamos, la caracterización de *mítica* a toda forma de pensamiento que pretenda despojarse de su fundamento retórico y se autoafirme ella misma como principio externo y estático.

Asimismo, lo caracterizado como mitológico, por lo menos en este contexto de análisis, no es homologable a la concepción de la “poesía romántica universal y progresiva” (Schlegel, 2012a, p. 147) evocada en el fragmento 116 de la revista *Athenäum* o “la nueva mitología” (2012b, p. 386-387) presentada en “Conversación sobre la poesía”, aun cuando Benjamin, en su tesis doctoral y en sus escritos críticos tempranos y tardíos, haga un uso de la concepción paródica que implica la confusión romántica de los géneros poéticos y del nexo singular que los escritores del primer romanticismo alemán establecen entre el discurso de la crítica y las obras de arte.¹⁷

¹⁶ “El problema de la sociología del lenguaje” (Benjamin, 1999), escrito para la Revista del Instituto de Frankfurt, publicado en 1935, resulta un testimonio clave de la imposibilidad de constitución de una teoría o filosofía del lenguaje que totalice los problemas de orden lingüístico, lógico e históricos sobre lo que en Benjamin es concebido en términos retóricos en cuanto habla o enunciación. En lo que respecta a la cuestión del mito, en este escrito como en sus ensayos de crítica temprana, Benjamin suele ser minucioso en marcar sus diferencias con la tradición de los mitólogos (como Solger, Cassirer, entre otros). Claro está que esto no implica filiar a filosofías del lenguaje de orden lingüístico (Saussure), empíreo logicista (Carnap), fenomenológico (Husserl) o psicologista (Piaget). Una vía de análisis consecuente en torno a la imposibilidad de tematizar al habla como problema, reside, en los discursos de Benjamin, en medir los límites teóricos con los cuales se topan los enfoques que procuran normativizar al habla como un objeto de estudio manipulable o como tópico de una teoría. En el escrito mencionado, Benjamin lleva hasta sus propios límites la pregunta historicista o metafísica (en sentido tradicional), esto es: la pregunta sobre el origen del habla. Luego de marcar la imposibilidad de toda teoría de responder en términos absolutos a dicha cuestión, él no afirma la posibilidad de determinada resolución. No obstante, si leemos la interconexión entre este final trunco y el uso alegórico de las figuras teológicas llevado a cabo en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, conjuntamente con las interpretaciones sobre la forma alegórica que hace en *Origen del Trauerspiel alemán*, advertimos que la pregunta sobre el origen (formulada en términos retóricos o de una metafísica venidera) choca con los límites del conocimiento y encuentra a las figuras retóricas como medialidad simbólica en cuanto tal, a través de la cual responder (de forma parcial y no total) a preguntas que, como la cuestión del origen, se fundan en un horizonte incondicionado, sin respuesta unívoca o última (en términos de una metafísica tradicional o de un causalismo histórico-mecanicista).

¹⁷ Esta cuestión, crucial en la crítica retórica benjaminiana, requiere un tratamiento específico. En función de la diferenciación de la interpretación benjaminiana de las determinaciones semióticas del mito, el símbolo y la alegoría con respecto a la tradición romántica, intentaremos no homologar el trabajo del fragmento en la escritura del discurso de la crítica benjaminiana con la crítica romántica. Dentro de la bibliografía especializada y las lecturas filosóficas contemporáneas se ha vuelto, siempre de modo problemático, sobre la filiación de los escritos de Benjamin con la tradición del primer romanticismo alemán, desde las impugnaciones de Adorno a los (según él) momentos románticos de los discursos de Benjamin a la repatriación enfática por parte de Bohrer (2017, pp. 55-70) de aspectos de la estética de Benjamin dentro de esa tradición (como el rescata del momento objetivo de las obras de arte en vinculación con el discurso de la crítica). La pregunta acerca del lugar que tiene el primer romanticismo alemán en la crítica de Benjamin es inseparable de las disquisiciones entabladas con Adorno, vía un uso particular del género epistolar, a propósito de la dialéctica y de la filosofía de Hegel. Es importante señalar que esta cuestión, después de las disquisiciones editadas en la

La mitología es presentada como la apoteosis de la estructura semiótica del mito, elevada ella misma a sistema, a un código transparente de signos y categorías.¹⁸

Como se hará notar en otros momentos de esta investigación, Benjamin, en este tipo de afirmaciones negativas o críticas acerca de lo mítico, así como evita caer en la deriva romántica de emplazar lo simbólico bajo el modelo de una reflexión sin corte (sin que esto suponga la afirmación de una filosofía de la reflexión, puesto que lo que se revitaliza es la esfera del arte como *Medium* de la crítica entendida como interpretación estética, libre del yo reflexivo¹⁹), también se sustrae de su representación antagónica, del prejuicio ilustrado (Menninghaus, 2013, pp. 22-25), según el cual la forma del mito como irracionalidad, falsedad o forma de pensamiento es inferior a la razón (entendida como tópico o cosmovisión hegemónica de la Modernidad filosófica). Aquello que funciona como mítico, en términos retórico-temporales, remite a los momentos acrílicos de los discursos en los que la significación de los significantes se inscribe como cosificada y/o codificada por la tradición, cerrada sobre sí misma, sin abrirse a los momentos de desplazamiento y conmoción en los que se pone en juego algo de lo porvenir, de lo que le exige a un presente capturado por la actualidad histórica endurecida romper las representaciones estáticas que cierran en un curso inmanente el devenir histórico del habla de las tradiciones.

La crítica que Benjamin lleva a cabo de la mitología o metafísica modernas se orienta hacia lo que en los discursos de las filosofías de sistema se repite sin ningún tipo de desplazamiento traumático que tenga una función de corte decisiva. Pues,

correspondencia Benjamin-Adorno, no estará nunca finalmente cerrada en las obras de Adorno. En varias de ellas, como en sus escritos "Caracterizaciones de Walter Benjamin" (Adorno, 1995, p. 24) y *Minima moralia* (Adorno, 2001, p. 52), como pocos trabajos describen el carácter constructivo de los fragmentos del proyecto de los Pasajes y de los discursos de la crítica de arte tardía de Benjamin. Éstos, ya en el mismo proceso de su configuración, eran leídos de un modo más bien reactivo. En pasajes posteriores a las disputas con Benjamin, como de *Introducción a la dialéctica* (2013) y de *Dialéctica negativa* (2005), Adorno vuelve a leer el fragmentarismo de Benjamin desde el marco de la crítica de Hegel al romanticismo y su fragmentarismo no dialéctico; el cual, a nuestro entender, en casos como el proyecto de los Pasajes, por el trabajo vanguardista de la escritura y su filiación materialista, se distancia críticamente de aspectos del programa del primer romanticismo alemán. Una figura clara de este distanciamiento la encontramos en el inicio del ensayo sobre el surrealismo, de 1929, en el cual Benjamin opone la figura del crítico alemán, sumergido en el absoluto, en contraste con las nuevas energías históricas de la actualidad desde la que el crítico debería situar su práctica (Benjamin, 2010c, pp. 301-302), vinculada a un estatuto casi plástico y disruptivo de la escritura, emancipada de cualquier modelo reflexivo o inmanente.

¹⁸ Lo mítico, en cuanto estructura semiótica, aparece en diversos escritos de Benjamin en contraposición con distintos esquematismos retóricos como el *lógos*, la alegoría moderna y la palabra como idea, marcando en dichos contrastes divergencias que van más allá de un fundamento de determinación metafísico-gnoseológico y/o epistemológico y encuentran sus consecuencias radicales en los ámbitos de lo histórico, lo político y lo estético, interpretados mediante una lectura crítica de tipo retórico, en la que la categoría límite de *Sprache* (habla, lengua, lenguaje) tiene un lugar central.

¹⁹ Se cita un pasaje de la tesis doctoral de 1919 sobre el concepto de crítica de arte en el primer romanticismo alemán, en el que Benjamin detalla esta cuestión: "La reflexión libre del yo es una reflexión en el absoluto del arte [*Die Ichfreie Reflexion ist eine Reflexion im Absolutum der Kunst*]" (2007a, p. 47; 1991, p. 40). Y, poco más adelante, afirma que en su trabajo doctoral la crítica de arte de los románticos será presentada "como reflexión en el medio del arte" [*als die Reflexion im Medium der Kunst*]" (2007a, p. 47; 1991, p. 40).

aun cuando el discurso del criticismo kantiano pretenda desligarse del imaginario de las metafísicas precedentes continúa atrapado en los esquematismos gnoseológicos binarios —compuestos por los dualismos que marcan la diferencia entre los planos de lo conocido (objeto, cosa en sí, Idea, *ousía*, etc.) y de quien conoce (sujeto, *res cogitans*, *psyché*, alma, etc.)—. En todo caso, como el mismo Kant (2007) lo afirma en la analogía de la revolución copernicana (cf. pp. 121-122), su crítica se sostiene en un procedimiento de repetición de dichos binarismos emplazados de forma invertida.

En el extenso pasaje citado, como en otros pasajes y escritos, advertimos que, para leer la figura histórica de la Modernidad más allá de lo que el imaginario conceptual de esta época afirma en el campo de la teoría del conocimiento (el par sujeto-objeto), Benjamin recurre a figuras extemporáneas a ella.²⁰ Esta operación indirecta habilita el acto de arrancar del discurso filosófico la representación inmanente de la Modernidad y así poder interpretarlo de forma equívoca, es decir, a partir de las tensiones que lo conducen más allá de sí mismo.²¹ Pues, si bien el criticismo de Kant se presenta como un giro copernicano con respecto al lugar en el que sitúa el fundamento del conocimiento (en el plano de quien conoce, en la figura del sujeto trascendental), no escapa, según Benjamin, al principio de orden mítico que, en primer término, sitúa el acto de conocer en una relación binaria entre un plano subjetivo (el fundamento) y otro objetivo (lo fundado) y, en segundo término, parte de la posición de “un yo individual corporal-espiritual” que es sublimado y, por tanto, representado de modo ideal en una figura signada por las determinaciones míticas de la superioridad, la universalidad y la necesidad del sujeto trascendental y sus facultades cognoscitivas (la doctrina de las formas puras *a priori* de la intuición y las del entendimiento). Lo que Benjamin registra como mítico, en el pasaje citado, corresponde a la ilusión o punto de partida de la lógica inferencial de la identificación entre quien conoce y lo conocido, para la cual las polaridades son comprendidas de manera simbiótica y sin ninguna instancia de terceridad que quiebre los principios lógicos de identidad y no contradicción. En ese contexto, el “ser humano conocedor” es presentado como “una clase de consciencia demente” que, en su afán de desentenderse de toda intermitencia vacía de sentido o resto

²⁰ El trabajo de entrelazar figuras extemporáneas, para producir anacronismos que operan como mecanismos indirectos de sus lecturas críticas, es una constante en los escritos de Benjamin. Ese trabajo atraviesa tanto la interpretación crítica de figuras de la Modernidad temprana (el sujeto, el derecho) como de la Modernidad decimonónica y del tardo-capitalismo (la moda, el historicismo). Dentro de los intérpretes contemporáneos, Didi-Huberman (2006) ha trabajado de forma minuciosa el lugar crucial que tienen las operaciones anacrónicas en los discursos de la historia y de la crítica de arte benjaminianos, reconociendo a aquéllas como condición de posibilidad de éstos.

²¹ Este uso anacrónico de figuras extemporáneas a la Modernidad para leerla en términos críticos dejará su huella en la tradición frankfurtiana. Un caso emblemático de ellas es el uso que hacen Adorno y Horkheimer para establecer sus críticas a la figura histórica de la Modernidad a través de figuras transhistóricas, como es el caso de Odiseo como “el prototipo del individuo burgués” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 97).

fantasmagórico que haga peligrar las consistencias de la lógica, se identifica, casi de modo psicótico, con sus objetos.

En la asociación anacrónica entre los procedimientos de los rituales de pueblos milenarios, la locura y la cosmovisión gnoseológica de las teorías modernas del conocimiento, Benjamin busca extrañar o enrarecer el esquematismo de aquella lógica inferencial de la identificación, la cual se sostiene en la versión especular de lo semejante, lo afín, lo análogo, en notaciones inherentes a la relación antropomórfica entre el sí mismo *moderno* (la figura de la subjetividad) y su objeto de conocimiento (constituido sobre la base de las determinaciones metafísicas de lo subjetivo). Esta relación encuentra su procedencia en esquematismos lógicos y gnoseológicos de las metafísicas tradicionales, fundamentalmente en lo que respecta a los siguientes dos aspectos: a) tanto éstas como la crítica a la metafísica de Kant no dejan de enunciarse en un lenguaje de la identidad que borra toda opacidad mimética en la que encuentran su fundamento equívoco de *die Sprache* y de la lectura; b) si bien entre el criticismo kantiano y las metafísicas tradicionales existe una inversión del fundamento del conocimiento, dicha inversión no deja de constituirse bajo el principio metafísico invariable de que entre quien conoce y lo conocido se establece una relación simbiótica que se basa en una ontología de la semejanza, independientemente de cualquiera de los polos en los que se emplace aquello que tenga posición o función de fundamento.²²

Como también ocurre en Kant, el significante metafísico dispone de una ambigüedad constitutiva en su doble uso. En los discursos de juventud, Benjamin puede hacer referencia tanto a las formas de pensamiento que deben ser sometidas a una crítica radical (la de la metafísica tradicional), como a la crítica misma como

²² En *Sobre la metacrítica del conocimiento*, Adorno (1986) señala motivos específicos de la teoría del conocimiento concebida como relación simbiótico-antropomórfica del par cognoscente / conocido. Se cita: “La abismal observación de Kant acerca de la heterogeneidad de los conceptos intelectuales puros y de las intuiciones sensibles, muestra la conciencia que de ello tenía, sin dejarse seducir por la tentación de la consistencia del propio sistema” (p. 178) Y, en una nota al pie clave, retoma la distinción kantiana mencionada a través de una posible articulación con metafísicas precríticas: “La observación kantiana tiene su larga prehistoria en la filosofía antigua. Como consecuencia de una cita de Teófrasto en *De sensu*, ya Parménides enseñaba la semejanza entre el percibiente y lo percibido, mientras que Heráclito habría sostenido que sólo lo desemejante, lo opuesto, podría reconocer a lo similar. Platón siguió la tradición eleática. Aristóteles incluso remontó la *méthesis* platónica a una doctrina de la semejanza: la pitagórica, según la cual las cosas existen por imitación de los números (*Metaphysik A*, 987b). Entre las pruebas en pro de la inmortalidad del alma, en el *Fedón*, no falta el argumento de que a la semejanza del cuerpo con el mundo de las apariencias correspondería una semejanza del alma con el mundo de las ideas (79). Ello no está lejos de la conclusión respecto a la semejanza de sujeto y objeto como condición del conocimiento. Si la racionalidad es, en conjunto, la desmitologización de los comportamientos miméticos (cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 38 ss.), no puede sorprender que el motivo mimético se mantenga con vida en su reflexión sobre el conocimiento; acaso no sólo como rudimento arcaico, sino porque el propio conocimiento no puede ser concebido sin el agregado —cualquiera sea la forma en que esté sublimado— de *mimesis*: sin ésta, la ruptura entre sujeto y objeto sería absoluta, y el conocimiento resultaría imposible” (1986, pp. 178-179). En otro pasaje continúan estas ideas, presentes también en *Dialéctica de la Ilustración*, remarcando lo siguiente: “El conocimiento jamás logra expulsar sin residuo su factor mimético, la asimilación del sujeto a la naturaleza que éste quiere dominar y que surgiera del propio conocimiento” (1986, p. 179).

tarea que expone los límites mismos de lo incondicionado y de lo que al discurso filosófico le resulta imposible pensar, no pudiendo escapar de las encrucijadas de las paradojas. A esta última acepción hace mención Scholem (2008) cuando marca que lo que compartían Benjamin y él, hacia 1917, era, entre otras cosas, “el rechazo del ambiente que nos rodeaba, determinado esencialmente por la asimilación de la burguesía judeo-alemana, así como nuestra actitud de positiva afirmación de la metafísica. Ambos asumíamos unas exigencias radicales” (pp. 55-56). Este interés común que afirma Scholem, de modo paradójico, hace referencia a un tipo de tradición que, lejos de estar en transferencia con las formas de pensamiento de la metafísica tradicional, se encuentra íntimamente vinculado con los esquematismos de lectura de la tradición teológica judía (siempre utilizados por Benjamin, bajo la forma de lo no asimilable a una forma exegética o metodológico instrumental) y con problemas de tipo retórico (como la traducción, la lengua, el uso de la filología y de las ciencias sociales, la vida histórica y la interpretación de las obras de arte, entre otros), que históricamente han sido segregados o minusvalorados por las metafísicas tradicionales (e incluso por la crítica a la metafísica de Kant, como ya lo había señalado Hamann en “La metacrítica del purismo de la razón pura”, en 1784), pero que resultan indoblegables para la construcción de una filosofía contemporánea que interpele el imaginario conceptual con el cual se representa y piensa una actualidad histórica.

5. Consideraciones finales

En *Walter Benjamin, historia de una amistad*, Scholem recuerda que en las disquisiciones que llevaba a cabo con Benjamin hacia 1919, meses después de escribir el Apéndice de “Sobre el programa de la filosofía venidera” (aproximadamente, en marzo de 1918) y de las anotaciones inéditas del nuevo programa para la filosofía por venir (hechas a fines de 1917), él en ocasiones “hacía indistinto los términos sistema y doctrina” (2008, p. 109). En esa dirección, en un sentido estricto, *Lehre* significa transmisión, enseñanza, comunicación indirecta, en la que lo que se causa es la *lectura* de cada tradición que nunca resulta homogénea o igual a sí misma. Leer los sistemas como formas de comunicación indirecta implica afirmar la imposibilidad de su constitución como sistemas. A continuación del pasaje citado, Scholem (2008) agrega el siguiente comentario:

A este contexto pertenecía su permanente confrontación con el universo del mito [...]. Yo le exponía a menudo mis ideas sobre el judaísmo y su lucha contra el mito, acerca de lo cual había reflexionado bastante durante los ocho meses precedentes. En particular, entre mediados de junio y mediados de agosto hablamos frecuentemente sobre estos temas. Es posible que en aquella época nos influyésemos el

uno al otro de una manera particularmente intensa. Él me leyó una larga nota sobre el sueño y la clarividencia, nota en la que trataba de formular asimismo las leyes que imperan en el mundo de los fantasmas premíticos. Distinguía dos edades del mundo: la de los fantasmas y la de los demonios, las cuales precedían a la edad de la revelación —yo le propuse llamarla más bien edad mesiánica. El auténtico contenido del mito sería la colosal revolución que, en lucha contra los fantasmas, habría dado fin a la era en que dominaron (p. 109).

Lo que en términos simbólicos funciona como determinación mítica en el interior de los discursos y de las tradiciones filosóficas refiere a los puntos de articulación acrílicos en los que los imaginarios conceptuales son hipostasiados y desvinculados de sus modos de transmisión equívocos. Decimos desvinculados porque, en definitiva, ellos nunca dejan de operar como condición de posibilidad retórica de cada comunicación. Las lecturas de juventud de Benjamin en torno a la filosofía de Kant se orientan a descentrar la célebre crítica a la metafísica que él erigió en una forma de interpretación *mítica*, en la que la experiencia sobre el mundo se redujera a una doctrina o lógica de sistema, característica de una mitología moderna, que desestimara sus fundamentos retóricos. Scholem (2008) también relata que, desde hacía 1917, Benjamin pensaba que “solo el mito podía representar ‘el mundo’”. Decía que él mismo no sabía aún cuál era la finalidad de la filosofía, dado que ‘el sentido del mundo’ no era preciso buscarlo, puesto que ya venía definido por el mito” (p. 68). El mito, concebido desde su determinación simbólica interna y el ideal de sistema en su configuración moderna, “sería el todo; el resto, incluidas filosofía y matemáticas, no sería sino oscurecimiento, una apariencia originada por el propio mito” (p. 69).

La figura del Sujeto trascendental, perfilada a través de principios *a priori* y universales (exentos de las inconsistencias del lenguaje, los malentendidos del habla y el fundamento retórico de las mediaciones simbólicas, inscriptas en diferentes dominios de percepción o formas semióticas de instituir experiencias) se presenta como una representación filosófica hundida en el mundo mítico. La evocación de Scholem de lo mítico como contrapartida de la revelación (o de lo que Benjamin concebirá como una dimensión radical de la experiencia), para el porvenir de la construcción de una filosofía venidera acecha como fantasma de la metafísica tradicional, que Kant en la *Crítica de la razón pura* puso en tela de juicio, aunque sin dejar de recaer en los dogmatismos que en esa obra interpelaba. La apertura de la experiencia hacia una transformación colosal del imaginario mítico de la metafísica tradicional supone entonces un más allá del giro idealista-trascendental impartido por la revolución copernicana del criticismo kantiano. Este más allá de la subjetividad encontrará su fundamento de determinación en las escenas equívocas y los modos de inscripción de *die Sprache*. En ese sentido, dentro de la construcción de un

programa inédito para la filosofía contemporánea venidera, el lugar que ocupará el criticismo será el de punto de partida, pero no de llegada.

Referencias

- Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Miño y Dávila.
- Adorno, Th. W. (1986). *Sobre la metacrítica del conocimiento*. Península.
- Adorno, Th. W. (1995). *Sobre Walter Benjamin*. Cátedra.
- Adorno, Th. W. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Taurus.
- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa*. Akal.
- Adorno, Th. W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Eterna Cadencia.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Agamben, G. (2004). *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2007). Lengua e historia. En *La potencia del pensamiento* (pp. 43-68). Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (1990). Walter Benjamin (1892-1940). En *Hombres en tiempo de oscuridad* (pp. 139-191). Gedisa.
- Benjamin, W. (1978). *Briefe (I-II)*. Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften* (Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser). Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1996a). Sobre el concepto de historia (P. Oyarzún Robles, trad.). En *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia* (pp. 47-68). Universidad ARCIS y LOM Ediciones.

- Benjamin, W. (1996b). Convoluto N (P. Oyarzún Robles, trad.). En *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia* (pp. 117-178). Universidad ARCIS y LOM Ediciones.
- Benjamin, W. (1999). El problema de la sociología del lenguaje (J. Aguirre, trad.). En *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I* (pp. 157-194). Taurus.
- Benjamin, W. (2007a). El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán (A. Brotons Muñoz, trad.). En *Obras* (Libro I / Vol. I). (pp. 7-122). ABADA.
- Benjamin, W. (2007b). 'Las afinidades electivas' de Goethe (A. Brotons Muñoz, trad.). En *Obras* (Libro I / Vol. I). (pp. 124-216). ABADA.
- Benjamin, W. (2010a). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre (J. Navarro Pérez, trad.). En *Obras* (Libro II / Vol. I). (pp. 144-162). ABADA.
- Benjamin, W. (2010b). Sobre el programa de la filosofía venidera (J. Navarro Pérez, trad.). En *Obras* (Libro II / Vol. I). (pp. 162-175). ABADA.
- Benjamin, W. (2010c). El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea (J. Navarro Pérez, trad.). En *Obras* (Libro II / Vol. I). (pp. 301-317). ABADA.
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán* (C. Pivetta, trad.). Gorla.
- Benjamin, W. (2014). *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes* (M. Dimópulos, trad.). Eterna Cadencia.
- Bohrer, K. H. (2017). *La crítica al romanticismo. La sospecha de la filosofía contra la modernidad literaria*. Prometeo.
- Didi-Huberman, G. (2006). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Adriana Hidalgo.
- Eco, U. (1994). *La búsqueda de la lengua perfecta*. Crítica.
- García, L. I. (2015). Walter Benjamin: la curva marrana. En Sucasas, A. y Taub, E., *Pensamiento judío contemporáneo* (pp. 219-272). Lilmod-Prometero.

- Hölderlin, F. J. Ch., Schelling, F. W. J. y Hegel, G. W. F. (2012). El programa sistemático más antiguo del idealismo alemán (1796 / 1797). En Lacoue-Labarthe, Ph. y Nancy, J.-L., *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán* (pp. 74-76). Eterna Cadencia.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Kant, I. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila Editores.
- Menninghaus, W. (2013). *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Biblos.
- Oyarzún Robles, P. (1996). Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. En Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia* (pp. 5-44). ARCIS y LOM Ediciones.
- Rabinovich, S. (2007). Espeleologías: traducción y transmisión en Walter Benjamin. En Webels, E., de la Garza Camino, T. y Mancera, F. (Coords.), *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin* (pp. 61-74). Universidad Nacional Autónoma de México y Goethe-Institut México.
- Schlegel, F. (2012a). Fragmentos críticos. En Lacoue-Labarthe, Ph. y Nancy, J.-L., *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán* (pp. 112-131). Eterna Cadencia.
- Schlegel, F. (2012b). Conversación sobre la poesía. En Lacoue-Labarthe, Ph. y Nancy, J.-L., *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán* (pp. 358-421). Eterna Cadencia.
- Scholem, G. (2008). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Debolsillo.
- Steiner, U. (2014). Crítica. En Opitz, M. y Wizisla, E. (Comps.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 241-304). Las cuarenta.
- Weber, Th. (2014). Experiencia. En Opitz, M. y Wizisla, E. (Comps.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 479-525). Las cuarenta.
- Wohlfarth, I. (1999). Sobre algunos motivos judíos en Benjamin. En Cohen, E. (Ed.), *Cábala y deconstrucción* (pp. 103-137). Azul Editorial.