

La Ilustración suspendida: fragmentos kantianos en el pensamiento de Walter Benjamin.

The Suspended Enlightenment: Kantian Fragments in Walter Benjamin's Thought.

MARÍA RITA MORENO
INCIHUSA-CONICET

Recibido: 30/07/2018 Aceptado: 16/09/2018

RESUMEN

El presente artículo centra su atención en dos textos de la producción temprana de Walter Benjamin, *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* (1916) y *Para una crítica de la violencia* (1921), con el fin de detectar ciertas huellas conceptuales vinculadas al pensamiento kantiano. A partir de ellas se bosquejan algunos fragmentos del panorama teórico dentro del cual Walter Benjamin plantea aquella tensión tan particularmente dialéctica mediante la que, a pesar de objetar la ilustración, reivindica la crítica como el modo inexcusable de actualizarse el pensamiento filosófico.

PALABRAS CLAVE

WALTER BENJAMIN, VIOLENCIA, LENGUAJE, ILUSTRACIÓN

ABSTRACT

This article focuses on two texts belonging to Walter Benjamin's early production –*On Language as Such and on the Language of Man* (1916) and *Critique of Violence* (1921), in order to identify certain conceptual trails related to Kantian thought. Taking such trails as a starting point, some fragments of the theoretical outlook in which Walter Benjamin expounds such particularly dia-

lectic tautness through which –in spite of objecting to Enlightenment– he defends criticism as the unavoidable mode to update philosophical thinking are to be outlined.

KEYWORDS

BENJAMIN, VIOLENCE, LANGUAGE, ENLIGHTENMENT

I.

HACIA 1918 WALTER BENJAMIN ensayó una reflexión movido por la inquietud que suscitaba el problema de la «actualidad de la filosofía». En esta reflexión, volcada en *Sobre el programa de la filosofía venidera*, aparece ya la configuración de un problema cuya densidad puede ser rastreada tanto en la obra benjaminiana posterior como también en las reflexiones de los miembros canónicos del Instituto de Investigación Social (en la medida que acogieron –aun polemizando– ciertos nodos conceptuales planteados por el filósofo berlinés¹).

Benjamin da inicio al escrito en cuestión con una aseveración contundente: él sostiene que la tarea central de la filosofía venidera consiste en extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad en relación al sistema kantiano. Al discernir el sentido de esta afirmación no puede perderse de vista, nos advierte, la ceguera histórica y religiosa propia de la Ilustración y característica de toda la época moderna (Benjamin, 1998a, p. 77); esto es, el concepto de experiencia «reducida a un punto cero, a un mínimo de significación» (*Ibid.*, p. 76) como consecuencia de su extracción del ámbito de las ciencias físico matemáticas. Sin embargo, a pesar de este magro abordaje del concepto de experiencia, fue el sistema kantiano el que «creó y desarrolló una genial búsqueda de certeza y justificación del conocimiento» a partir del cual es posible «la aparición de una nueva y más elevada forma futura de experiencia». (*Ibid.*, p. 77) La teoría del conocimiento gestada bajo la matriz crítica es, consecuentemente, el vector en el que tienen que encauzarse los esfuerzos filosóficos cuyas pretensiones ostenten actualidad.

La propuesta elaborada por Benjamin parte de y se estructura en cierta ambivalencia. Por un lado, afirma que el desmoronamiento del concepto de experiencia y la reducción de sus posibilidades concretas encuentran su causa en el proyecto impulsado por la racionalidad ilustrada. Por otro lado, sostiene empero que las vías de superación de ese empobrecimiento de lo experiencial se

1 Susan Buck-Morss ha mostrado de manera elocuente que «la verdadera influencia formativa sobre Adorno tuvo lugar antes de 1931, y provino de Walter Benjamin». Véase Buck-Morss, 2011, p. 16.

abren a partir de la criticidad implicada en la teoría kantiana del conocimiento. «¿Por qué (entonces) salvar a Kant y condenar la Ilustración?».(Villacañas y García, 1996, p. 44)

Diferentes especialistas han señalado que Benjamin salva a Kant porque fue él quien planteó el problema de las relaciones entre metafísica, experiencia y conocimiento. Martin Jay, por ejemplo, ha planteado que la lectura atenta de Kant permitió a los filósofos próximos a la llamada Escuela de Frankfurt desarrollar la sensibilidad frente a la importancia de la individualidad como un valor que nunca debiera ahogarse bajo las demandas de la totalidad (Jay, 1974, p. 90). Thomas Weber ha enunciado (Weber, 2014, pp. 483-487) que fue el pensador oriundo de Königsberg quien trabajó de manera definitiva el nexo entre conocimiento y experiencia, lo que decantó en el propósito benjaminiano de purificación de la teoría de conocimiento de Kant, tanto por el lado del concepto de experiencia como por el lado del concepto de conocimiento. Por su parte, Villacañas y Gacía han afirmado también que para Benjamin lo central del pensamiento del filósofo ilustrado radica en la advertencia del vínculo de la experiencia como diversidad unitaria y continua del conocimiento.(Villacañas y García, *op. cit.*, p. 45)

Múltiples son las respuestas que los textos benjaminianos pueden otorgarnos para establecer aquellos nodos que hicieron mella en las reflexiones del autor de *Libro de los pasajes*. En el presente trabajo centramos nuestra atención en dos textos de la producción temprana del filósofo, *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* (1916) y *Para una crítica de la violencia* (1921), con el fin de detectar ciertos huellas conceptuales que permitan bosquejar algunos fragmentos del panorama teórico dentro del cual Walter Benjamin plantea aquella tensión tan particularmente dialéctica mediante la cual, a pesar de objetar la Ilustración, reivindica la crítica como el modo inexcusable de *actualizarse* el pensamiento filosófico.

II.

En 1921 Walter Benjamin escribió un texto al cual decidió titular *Para una crítica de la violencia* [*Zur Kritik der Gewalt*²]. La palabra de evidente origen kantiano no es, claro está, una mera casualidad; sin embargo, la remisión tampoco es transparente. Es comprensible, desde un punto de vista que reduce lo biográfico a lo fáctico, que luego de episodios bélicos que conmocionaron las existencias europeas Benjamin emprendiera una crítica de la violencia cuya meta fuese denunciar sus límites y lo nefasto que hay en ella al momento de su intervención en el escenario político.

2 Como es sabido, *Gewalt* es un término clave en la filosofía de Walter Benjamin que puede ser traducido no sólo como «violencia» sino también como «poder».

Sin embargo, este punto de partida propio de los pacifistas y activistas – tan concentrados en determinar las consecuencias nocivas de una violencia esencialmente destructora, tal como el propio filósofo destacara– no es de cuño benjaminiano. No obstante, tampoco podría serlo de manera exclusiva el extremo contrapuesto: abordar la problematización contenida en la cuestión de la violencia implica para el filósofo rechazar aquel anarquismo infantil que ostenta el «está permitido lo que se quiera» (Benjamin, 2009, p. 43). Así pues, para conducir una auténtica crítica de la violencia que esté por encima de esos intentos parciales y deficientes es preciso mostrar la configuración dialéctica en que ésta se construye: parafraseando una expresión presente en la obra sobre el *Trauerspiel*, la violencia en cuanto problema sólo estará reformulada como configuración del contexto en que lo extremo-irrepetible se encuentra con su igual. (Benjamin, 2012, p. 69) Se trata, entonces, de conocer según qué criterio o distinción puede ser concebida la esencia de la violencia o, lo que es lo mismo, de generar el escenario para que ella aparezca en su *pureza*.

¿Qué camino es el correcto a la hora de adentrarse en la esencialidad de un problema de modo tal que se respete su enfrentamiento constante con el mundo histórico? Benjamin, con sus suspensiones dialécticas características, sostiene que la exposición de la esfera en que la violencia emerge está determinada por la presencia definitiva de los conceptos de derecho y de justicia. En consecuencia, ha de resultar cardinal advertir lo siguiente: si bien es claro que la relación más fundamental de cualquier ordenamiento jurídico es aquella que se refiere al fin y al medio, queda por averiguar si lo mismo corre para el ámbito de la justicia y para el de la violencia específicamente. Esto porque, si se indaga la violencia como medio justo o injusto de fines correspondientemente justos e injustos, su crítica estaría ya implicada en una que se ocupara tan sólo de los fines; y lo que aquí se busca es, en cambio, una crítica que determine un criterio preciso de diferenciación en la esfera misma de los medios, es decir, en el espacio propio de la violencia. Esto explica una de las tesis principales de este texto, la aserción que sostiene que la violencia puede ser indagada tan sólo como medio y no como fin. (Benjamin, 2009, p. 33)

Así pues, al momento de discernir el modo correcto de configurar el objeto sobre el que se reflexiona, Benjamin introduce una distinción realmente fundamental, aquella que separa medios de fines. Aquí puede ya rastrearse una primera pista en función de comprender algunos escorzos de la aludida tensión situada en la réplica a la Ilustración y la invocación simultánea de la crítica en cuanto modo actual de la filosofía. La distancia subrayada entre medios y fines no ha de funcionar, consecuentemente, sólo como el espacio de anclaje propuesto para pensar de forma exclusiva la violencia en su concreción histórica sino que además, y de manera ineluctable, el tópico

de lo medial ha de operar como índice de una problemática más profunda que excede las fronteras de lo violento para atravesar la obra benjaminiana en su completitud: se trata de un problema epistemológico y político en sus vertientes instrumentales y mesiánicas.

Para proseguir con ello, es menester en primer lugar continuar pensando esta remisión necesaria de la violencia al medio. Benjamin se ocupa de las dos matrices predominantes dentro de las cuales se ha inscripto la reflexión sobre la *Gewalt* en vinculación con el derecho y la justicia. Por un lado, indica, la perspectiva del derecho natural comprende la violencia como un fenómeno natural que ha de evaluarse en su justicia conforme a los fines que persiga. Son los fines, por lo tanto, los que determinan el punto de vista del iusnaturalismo. El derecho positivo, en cambio, a la vez que comprende la violencia como producto histórico la torna legítima en la medida en que se ajusta a los medios sancionados legalmente. En el caso del aparato legislativo europeo –el que analiza Walter Benjamin–, el sistema jurídico opera de modo tal que suplanta los fines naturales que un sujeto puede concretar haciendo uso de su violencia por fines de derecho. Consecuentemente, para que un fin individual y natural sea legal debe coincidir (siempre que ambos sean perseguidos mediante la violencia) con los fines de derecho.³ El hecho de que esta congruencia sea estrictamente necesaria y actúe como criterio de legalidad revela que, en primer lugar, la violencia extrajurídica, contrariamente a lo establecido de manera explícita por el derecho positivo y el derecho natural, no es peligrosa en función de los fines que persigue sino que lo que la torna peligrosa es su mera existencia como medio fuera de la jurisdicción del derecho; y, en segundo lugar, el derecho no es un medio para la protección del ordenamiento estatal, como también lo determinan en su literalidad ambos paradigmas jurídicos, sino más bien un fin en sí mismo. En otras palabras, la violencia ha de ser ilegal –y por ende penalizada– siempre y cuando se instrumente en pos de fines divergentes de los sancionados estatalmente.

Según esto, lo que vuelve ilegal la violencia ejercida por un sujeto es su poder de tornarse un peligro capaz de socavar los cimientos mismos del derecho. Al mostrar las implicancias prácticas de la operatividad de este esquema se entiende mejor en qué hace foco la crítica benjaminiana a la lógica de los medios y fines en el ámbito del derecho y su insistencia en pensar la violencia sólo en tanto medio. Aquella se torna política cuando lo ideológico de su instrumentalidad cristaliza bajo la figura del castigo: el Estado castiga la violencia como medio porque lo que teme en ella no es tanto los fines a los que sirve, sino el hecho mismo de poder perseguir fines (Grüner, 2007, p. 36). Lo

3 Así como, según la filosofía práctica kantiana, toda voluntad debe coincidir con la ley moral para ser considerada moralmente buena.

peligroso de la violencia reside entonces en que en su calidad de medio posee capacidad fundadora de nuevos órdenes.

Para una crítica de la violencia subraya la fecundidad del modelo crítico inaugurado por Kant: la cautela que importa ese ángulo de análisis para toda teoría del conocimiento permite reparar en los dispositivos ideológicos que dificultan el acceso a un problema concebido en sus fundamentos. El autoexamen riguroso de la razón habilita la revisión de sus pasos y sus maniobras, y descubre en su arquitectura epistemológica el eco de sus estrategias políticas. En el caso específico de las acciones individuales amparadas en el marco del Estado de derecho, la vinculación propuesta entre medios y fines por ambos paradigmas jurídicos impide formular la pregunta esencial: ¿son legítimos ciertos medios constituidos en la esfera de la violencia? El modelo mediante el cual las prácticas son clasificadas y subsumidas bajo las categorías de medios y fines es la ocasión que permite mostrar las implicancias de la organización lógico-teleológica de medios y fines.

Esta lógica, la cual puede denominarse instrumental en la medida en que consiste en la *instrumentación* racional de ciertos medios en aras de la consecución de determinados fines, revela su carácter insidioso al dogmatizar el último término del binomio hasta la justificación plena de los medios. La ideologización del dispositivo epistemológico de los medios/fines organiza lógicamente la razón (científica, histórica, cultural, práctica, etc.) de modo tal que anula la multiplicidad que late en lo subsumido como medio y respecto de ello sólo cabe esperar una reflexión que calcule bajo el registro de lo óptimo y eficiente⁴. Con ello la instrumentalidad ofrece en el fin una hermenéutica que, al colmar de sentido al medio, depotencia cualquier *poder* que pudiera anidar en sus entrañas al tiempo que borra también el cuestionamiento del origen social de ambos. Se produce con la implementación de esta lógica, por lo tanto, un artilugio perpetuador del ordenamiento existente de la realidad en la medida que impide el cuestionamiento teórico y práctico como así también la reformulación de ambas instancias:

las cosas razonables son las cosas útiles y todo hombre razonable debe estar en condiciones de discernir lo que le es útil. [...] La razón subjetiva tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden. (Horkheimer, 2007, p. 15)

4 Este tema emerge de manera muy cristalina en textos como *Sobre el concepto de historia* (1940). Allí el rechazo de la estructuración lógico-teleológica de los hechos, las experiencias y los razonamientos bajo su determinación en las figuras de medios para fines se aborda al mostrar la homogenización de progreso técnico con progreso social y proponer a ambos como *τέλος* de una humanidad supuestamente también homogénea. Cf. Reyes Mate, 2006.

Ahora bien, la crítica al modelo lógico-instrumental introducido en *Para una crítica de la violencia* se complementa con la reivindicación de una propuesta canónica del pensamiento kantiano. Ante la condena de permanecer sólo en el medio sancionado legalmente para imposibilitar siquiera la diagramación de nuevos fines *mediante* violencias ilegales, una crítica de la violencia tiene que apelar al «imperativo categórico y su indiscutible programa básico» (Benjamin, 2009, p. 43): «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la del otro, siempre como un fin y nunca como un mero medio».

III.

Aparece entonces la segunda escala en la inquietante relación dialéctica establecida entre los dos filósofos alemanes. En el texto sobre la violencia, a causa de haber delineado el objeto de estudio haciendo especial énfasis en los requerimientos de la crítica, Benjamin consiguió exponer las derivas tácitas del ordenamiento jurídico dispuesto según la lógica de la instrumentalidad. Ella orienta la razón subjetiva de modo tal que la ciñe a los medios coincidentes con los medios sancionados estatalmente, con lo cual el radio de acción es doblemente circunscripto: la razón subjetiva es incapacitada para diseñar nuevos fines a la vez que se la inhabilita para desplegar la potencia de los medios. Sin embargo, el propio bagaje crítico condensado en el imperativo categórico alerta también sobre los riesgos prácticos de habitar el escenario medial.

¿Es que acaso la lógica que estructura la vida bajo el régimen de la instrumentalidad –aquel penado por el imperativo categórico– y nos prohíbe el diseño de fines extrajurídicos –aquel desmontado por Benjamin– es determinante? ¿O puede romperse ese círculo inexorablemente cuidado por la violencia legal? ¿Puede acaso el dispositivo volverse contra sí mismo, inmolarsse como ofrenda para un dios histórico? ¿Cuál es el propósito de la insistencia benjaminiana en orientar la labor crítica hacia el ámbito de la medialidad?⁵

Cuando se asume la tarea de pensar la pureza de la violencia en cuanto medio, «para Benjamin se trata de intensificar este trabajo de lo negativo [...] para llegar a destruir todo mito que permanezca presente en la sociedad. Esta destrucción [...] debe llevar a una reconciliación de la naturaleza y del espíritu en un mundo sin violencia» (Berdet, 2017, p. 70) La contradicción

5 Introducimos esta expresión en el mismo sentido en que la usa Luis Ignacio García: enfatizando la importancia decisiva del sufijo alemán *-barkeit* «como operador general de virtualización en la filosofía de Benjamin». Cf. García 2015.

entre ambos sentidos del medio responde a la contradicción más profunda entre la naturaleza y el espíritu. En palabras de Horkheimer

la actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante, o bien comenzó a combatirla como ilusión. [...] Finalmente, ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional, vaciadas de su contenido, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios formales. Al subjetivizarse, la razón también se formaliza. (Horkheimer, *op.cit.*, p. 19)

El ajuste de cuentas con la Ilustración –con ciertas zonas del pensamiento kantiano y su despliegue en el neokantismo contemporáneo de Walter Benjamin– empieza a revelar algunas de sus aristas. Si bien la crítica ha de ser el *organon* del quehacer filosófico, ella no puede decantar en una violencia subjetivista y formal «justificada a partir de una teoría del conocimiento antropomórfica, empeñada en impulsar una reducción *ad hominem* de todo el universo material» (Vedda, 2012, p. 10). Frente a ello, esto es, frente a la devenida inconmensurabilidad entre sujeto y objeto, ha de afirmarse «la primacía de lo cósmico sobre lo personal» (Benjamin, 2012, p. 231), la «libertad hacia el objeto» según la reiterada formulación de Theodor Adorno⁶, con el objetivo de elevar a la superficie esa contradicción y ejercer la crítica en la suspensión sobre ella. La contradicción no funge ya el rol del límite, sino que se constituye en el órgano de la teoría de la reflexión. O, mejor dicho, el límite, la condición liminar, el umbral mismo ha de instituirse en el hábitat de la crítica.

IV.

En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*⁷ Walter Benjamin, después de determinar que todos los eventos y cosas de la naturaleza viva e inanimada tienen participación en el lenguaje puesto que todas ellas se comunican en su condición de entidad espiritual, expresa que «es fundamental entender que dicha entidad espiritual se comunica *en* el lenguaje y no *por medio* del lenguaje» (Benjamin, 1998b, p. 60). Aquellos que entienden el lenguaje como un medio se encuadran dentro del enfoque que Benjamin denomina «burgués», aquel estructurado claramente desde la lógica

⁶ Cf. Adorno 2013.

⁷ Quizás resulte pertinente advertir en este punto que este texto data de 1916, el mismo año en que fue publicado el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure. Ambos han de enfatizar, cada uno a su manera, las implicancias político-epistemológicas del lenguaje.

instrumental de medios y fines en la medida en que en él la palabra opera como mero medio al servicio del fin comunicativo. Fiel a su matriz, esta perspectiva desintegra el acto lingüístico para esquematizarlo en clasificaciones que declaran que el objeto del lenguaje es la cosa y su destinatario es el hombre. La concepción instrumentalizadora del lenguaje se sostiene, entonces, gracias a una ontología velada según la cual lo que es se escinde en tres universos, el del hombre, el del lenguaje, y el de las cosas y la naturaleza. Entre ellos, el primero y el último permanecen absolutamente diferenciados pero consiguen vincularse, no obstante, a través de la funcionalidad del segundo. Cómo se produce esta mediación ha de rastrearse en una historia signada por el protagonismo determinante del hombre, quien decreta intersubjetivamente –en un pacto reconocido por varios– cómo han de designarse las cosas que conforman su mundo.

El enfoque burgués expresa, consiguientemente, que la relación entre significado y significante es la de la mera convención. El lenguaje, aquello que se supone tan propio e íntimo de la humanidad, a pesar de su ordenamiento desde la lógica de la causalidad lineal (tal como testimonia la elaboración de textos y discursos) funciona empero según el principio de la casualidad (se llama así, pero podría haberse llamado de otra manera y de hecho se llama de tantas maneras como idiomas existen). Así pues, las palabras borran las fronteras de su universo propio y comienzan a mezclarse con las cosas haciendo del lenguaje otro gigantesco aparato de producción moderno. Las palabras, como las máquinas, se automatizan más y más hasta perder todo rastro de sentido propio y las frases, el entrelazamiento de palabras en el cual se modula la vinculación de la ontología tripartita, para no aparecer desprovistas de sentido, deben articularse como operaciones de aquel aparato. Es decir, «las palabras, en la medida en que no se utilizan de un modo evidente [...] *al servicio de otros fines* prácticos [...], corren el peligro de hacerse sospechosas de ser pura cháchara» (Horkheimer, *op. cit.*, p. 31).

Walter Benjamin, nutrido de la compleja constelación emergida de la filosofía alemana, la mística de origen judío y la literatura moderna, diagrama una concepción del lenguaje que ha de resultar cardinal para comprender su disputa con la concepción teleológica en tanto dispositivo político-epistemológico. Así como con la violencia, aquí también el abordaje intensivo del medio, exento de su referencia a un fin exterior, arriba a prolíficas consecuencias.

El filósofo afirma que las entidades espirituales se comunican a sí mismas *en* un lenguaje, por eso ellas son idénticas a las entidades lingüísticas en la medida en que ambas se hacen patentes en su comunicabilidad: «el lenguaje comunica la entidad respectivamente lingüística de las cosas, mientras que su entidad espiritual sólo trasluce cuando está directamente resuelta en el ámbito

lingüístico, *cuando es comunicable*» (Benjamin, 1998b, p. 61). Esta triple identidad permite aseverar que lo que el lenguaje comunica es a sí mismo, «lo comunicable es inmediatamente el lenguaje mismo» (*Ibid.*, p. 61).

La concepción de lo que es que subyace aquí es otra muy distinta a la antes mencionada; se trata ahora de un ser *inmediato* según el cual lo que es, es inmediatamente espiritualidad lingüística que se comunica a sí misma. Allí radica la sutileza que alberga la diferencia entre el «en» correspondiente al medio mesiánico y el «por medio de» propio de un medio útil en la consecución de un fin otro. Mientras que el segundo hace referencia a la exterioridad entre elementos que se vinculan, el primero alude a una completa intimidad bajo la figura de la *inmediatez*: el *medio* se ha tornado *médium*.

Para despejar a qué alude la específica *medialidad* del *medio* (esto es, su ser *médium*) y en qué sentido este enfoque dista del instrumental en cuanto mesiánico, Benjamin trama una referencia a la situación adánica. El filósofo acude al libro del Génesis –puesto que sus exposiciones se ajustan a la comprensión del lenguaje como realidad inexplicable y mística, sólo analizable en su posterior despliegue (*Ibid.*, p. 66)– con el objetivo de recolectar en él lo que se revela respecto de la naturaleza del lenguaje. Según lo relatado en ese libro bíblico, el triple compás de creación, cuyo pulso se marca en hacer/crear/nombrar, patentiza la profunda referencia del acto de creación al lenguaje: él es omnipotencia formadora, creador en cuanto palabra y concedor en cuanto nombre. Sólo en Dios, quien en un mismo acto consuma la creación y el conocimiento de la esencialidad de la cosa, se da la relación absoluta entre nombre y entendimiento; en él el nombre es la palabra hacedora y, en ese sentido, es también *médium* para el entendimiento.

Por eso puede afirmarse que Dios hace las cosas cognoscibles en sus nombres, porque Él ha legado al hombre el mismo lenguaje en su condición de *médium*. A causa de ello la rítmica del proceso creativo divino se interrumpió en él: Dios no creó al hombre desde la palabra ni lo nombró porque no quiso hacerlo subalterno al lenguaje. El lenguaje llegó al hombre como don y su actualidad creativa, presente en todo su esplendor en la entidad divina, se resuelve en el hombre como conocimiento. Mientras que Dios crea *en* la palabra, el hombre conoce *en* el nombre. El hombre no posee el lenguaje como no posee el conocimiento, sino que el hombre conoce porque el lenguaje es el *médium* de la creación.

No obstante, el hombre ha caído y su pecado original ha asumido una triple significación. Benjamin explica que, en primer lugar, el hombre ha transformado la pureza del lenguaje del nombre en *mero medio*, mero signo; en segunda instancia, el hombre ha perdido *inmediatez* ontológica de conocimiento y lenguaje y ha intentado restaurarla con la magia del juicio que supondría la *inmediatez* sentenciadora; por último, la separación entre las

cosas y el lenguaje, implícita en la lógica de la instrumentalidad lingüística, ha dado origen a una abstracción en la que ya no se transfiere la continuidad transformativa de las entidades espirituales (lo propio de la traducción), sino que se comparan supuestas igualdades.

Esto torna comprensible la afirmación que Benjamin realiza en su escrito sobre el *Trauerspiel*: lo que los nombres no pueden «en tanto conceptos, lo logran en tanto ideas; en éstas, lo parecido no llega a coincidir, pero en cambio lo extremo alcanza la síntesis» (Benjamin, 2012, p. 75). La idea, que no se explica deductivamente sino que se expone, es la totalidad en el sentido de una yuxtaposición cargada de sentido entre los opuestos y cuya verdad no existe como un pretender que se determina *por medio de* la experiencia, sino como «el poder [*Gewalt*] que ante todo acuña la esencia de esta *empiria*» (*Ibid.*, p. 70). Así, el abordaje de la naturaleza del lenguaje le permite a Benjamin diagnosticar que la determinación subjetiva de la realidad, impulsada por la Ilustración (en su revolución copernicana y su consiguiente remisión del ordenamiento de lo real a las posibilidades del sujeto trascendental) y exacerbada en la época moderna, ha decantado en un uso instrumental del lenguaje que no hace más que revelar la instrumentalización del *λόγος* en su integridad: la palabra en su exterioridad comunicante bajo la lógica de la identidad abstracta y subsumidora se ha alejado de las cosas para tornarlas meros conceptos y, en diálogo consigo misma, ha establecido una finalidad externa a la concreción del mundo material.

De allí que la naturaleza persista en el duelo, pues ella no se aflige sólo por su incapacidad para comunicarse por sí misma sino doblemente en tanto que en el lenguaje humano instrumentalizado permanece innombrada y, por lo tanto, desconocida. «Es la intrusión de una subjetividad arbitraria, caracterizada como el mal, lo que vuelve a la naturaleza antes objetiva en triste y muda» (Vedda, *op. cit.*, p. 9). Por eso, frente al *Trauer* –tristeza, duelo– devenido el modo objetivo de ser de las cosas, Benjamin insiste en la reflexión liberada del yo (*Ibid.*, p. 12).

El duelo provocado por la contradicción entre naturaleza y espíritu no sólo puede ser entendido como el proceso psicológico surgido ante una pérdida irreparable, sino también como el enfrentamiento dialéctico que resarce el honor de una de las partes. La tristeza de la naturaleza exige reparación y, en ese sentido, también invoca la presencia del mesías: la afectación transformativa de lo material demanda la revelación como clave de reformulación epistemológica y, por ende, política. Contra el impostor «símbolo», aquella figura que funciona como la manifestación externa de una idea y en la que reside el soberano que la racionalidad moderna instituyó para explicar lo que con su instrumentalidad no logra conocer; Benjamin opone la mesiánica «revelación divina» en cuanto la explicitación de la *medialidad*

pura: la reformulación mesiánica del medio habita en la paradoja del símbolo teológico (Benjamin, 2012, p. 202) concebido como la unidad tensional del objeto sensible y el objeto suprasensible.

V.

La problematicidad dialéctica de esa unidad tensional habilita un tercer punto de encuentro con la filosofía kantiana: la tercera crítica del filósofo ilustrado aborda largamente la confección de un juicio sobre lo bello en relación a una finalidad sin fin. Habiendo ya señalado que el medio verdaderamente condenable es aquel que sólo puede existir en la lógica de la entelequia, propia de la racionalidad científicista gestada al calor del racionalismo moderno, y teniendo este racionalismo una consumación explícita en la Ilustración, es posible no obstante proseguir en la ambivalencia planteada inicialmente y ahondar entonces en otras zonas del pensamiento kantiano.

El juicio reflexionante es una de ellas. En la primera de las críticas, la que en el escalafón de la trilogía ocupa el lugar del tribunal de la razón, Kant había establecido como su objetivo estipular los límites dentro de los cuales se inscribe la legitimidad de nuestro pensar. Así, determinó, entre esta y la segunda crítica, que los conceptos de la naturaleza que contienen el fundamento de todo conocimiento *a priori* descansan sobre la legislación del entendimiento y que el concepto de libertad contenedor del fundamento de todas las prescripciones prácticas no condicionadas sensiblemente descansa sobre la legislación de la razón. Concluía entonces que ambas capacidades, más allá de poder aplicarse según la forma lógica sobre principios y sea cual fuere su origen, tenían cada una su propia *legislación* acorde al contenido. Sin embargo, como el mismo Kant destaca en su *Crítica del discernimiento*, «todavía hay un término *intermedio* entre la razón y el entendimiento» (Kant, 2003, p. 122) y este es, precisamente, el discernimiento.

El discernimiento, esta zona fructuosamente medial también llamada «facultad de juzgar en general», es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo dado es lo universal, o sea, la regla, el principio o la ley; es decir, si el discernimiento subsume lo particular bajo lo universal, entonces se trata de un juzgar *determinante*. Pero si sólo está dado lo particular y el discernimiento debe buscar lo universal, se trata en cambio de un juzgar *reflexionante*. Así pues, el discernimiento determinante se limita a subsumir y la ley le está asignada *a priori*, por lo tanto no le es necesario pensarla por sí mismo para poder subordinar lo particular de la naturaleza bajo lo universal. Sin embargo, las formas de la naturaleza son tan múltiples que quedan sin determinar por aquellas leyes *a priori* dadas por el entendimiento, porque ellas sólo atañen a la posibilidad de una naturaleza en general. Para pensar lo particular le corresponde al discernimiento reflexionante, si quiere

ascender a lo universal, un principio que no puede tomar prestado de la experiencia en tanto él debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos y la posibilidad de su correlativa subordinación sistemática. «Así pues, sólo el discernimiento reflexionante puede darse a sí mismo tal principio trascendental como ley, sin tomarlo de ninguna otra parte (ya que de lo contrario se convertiría en discernimiento determinante)» (*Ibid.*, p. 125).

Kant indica entonces, y esto es lo que interesa aquí, una posibilidad no solamente de autonomía sino también de indeterminación en la esfera práctica: mientras que las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, «las leyes empíricas particulares han de considerarse con respecto a cuanto queda sin determinar por esas leyes universales según una unidad semejante» (*Ibid.*, p. 126).

¿Habilita, por lo tanto, el pensamiento kantiano la emergencia de una región inalcanzada por la legislación inhibidora de fines alteradores del Estado de derecho? Para entrever algo de lo que mienta este interrogante es preciso tener en cuenta que, según Kant, el concepto de un objeto que contiene el fundamento de su realidad (la realidad del objeto) se llama *fin*; pero la concordancia de una cosa con aquella característica de la cosa que sólo es posible según fines se llama *finalidad*; el principio del juzgar con respecto a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general es la *finalidad* de la naturaleza en su diversidad. «Así pues, la finalidad de la naturaleza es un peculiar concepto *a priori* que tiene su origen exclusivamente en el discernimiento reflexionante» (*Ibid.*, p. 126). Lo nuclear aquí, al menos para nuestro propósito, es que el filósofo ilustrado enfatiza las diferencias existentes entre esta finalidad muy específica, que implica un principio trascendental en la medida en que representa la única condición universal *a priori* bajo la que las cosas pueden ser objetos de nuestro conocimiento en general; y la finalidad práctica abordada en su segunda crítica, la cual supone un principio metafísico que representa la única condición *a priori* bajo la cual los objetos cuyo concepto tiene que darse empíricamente pueden verse además determinados *a priori*. Incluso, finaliza la introducción de la *Crítica del discernimiento* explicitando que: 1- el entendimiento, en cuanto capacidad de conocer, es regido por el principio *a priori* de la *legalidad* y se aplica en la naturaleza, 2- la razón, en cuanto capacidad de desear, es regida por el principio del *fin final* y se aplica en el ámbito de la libertad, y 3- el discernimiento, en cuanto sentimiento de placer y displacer, se rige por el principio *a priori* de la *finalidad* y se aplica al arte.

La distinción que Kant establece entre *fin* y *finalidad* apunta en la dirección de un horizonte práctico perfilado bajo la posibilidad de una medialidad pura, la cual «puede remitir a un cierto tipo de carencia de objetivos que sin embargo no carece de finalidad en cuanto tal» (García, *op. cit.*, p. 17). Esta finalidad

atiborrada de sentido y sin embargo exenta de exterioridad teleológica es la reivindicada por Benjamin en su propuesta de una filosofía articulada de manera tal que la mediación se comporte como la pura exposición de su medialidad en cuanto tal.

Como apuntan Villacañas y García, uno de las lecturas habilitadas por la obra benjaminiana sugiere el intento del filósofo de transformar la intuición (categoría central del irracionalismo, del prerromanticismo y de toda la mítica) en conocimiento (categoría central de la Ilustración) (Villacañas y García, *op. cit.*, p. 44). Para conseguirlo, Benjamin repensará la dialéctica trascendental kantiana: su proyecto filosófico, si es que cabe hablar en estos términos, tiene como eje condensador el replanteo de la continuidad de las esferas de la experiencia a través de la indagación de sus relaciones metafísicas más profundas (de allí su interés en la obra de Carl Schmitt). Diversos son los abordajes que hace Benjamin de la «experiencia». Preferiremos en este contexto anotar tan sólo algunas líneas respecto de qué puede decirse de ella desde el punto de vista de la finalidad sin fin.

Esta formulación alude a una concepción no instrumental de la experiencia que, lejos de entenderla como un medio que se diluye en la consecución de fin diagramado, disuelve la instancia misma del *τέλος* para permanecer en la mediatez habitándola de forma inmediata. Este medio despojado de cualquier entelequia es el que permite diseñar una vía de escape hacia la esfera donde la legislación no sólo no puede vigilar para castigar sino que queda impotente en tanto derrocada: la dialéctica trascendental del juicio reflexionante se agudiza cuando los medios puros implican una subversión que no funda un nuevo derecho, sino que funda un nuevo orden. La insurrección de esta acción benjaminiana juzga su violencia no según sus efectos, sino sólo según la ley de sus medios en cuanto médiums.

La violencia mítica, que se asimila a la violencia fundadora de derecho, es caracterizada como una violencia *de* medios (Benjamin, 2009, p. 55). Su función es doble: por un lado, establece *con* la violencia como *medio* el derecho como *fin*; en consecuencia, no abdica cuando lo instaura, sino que recién allí se convierte estrictamente en fundadora de derecho. En segundo lugar, instaura un *fin* necesariamente ligado a la violencia, lo cual exhibe que fundar derecho es fundar poder y fundar poder [*Gewalt*] es manifestar violencia [*Gewalt*]. De esta manera, queda expuesto que la lógica de los medios y fines actúa con función encubridora y justificadora de la co-implicación dialéctica entre derecho, violencia y poder: es el poder el principio de toda fundación mítica del derecho y no la justicia como principio de toda fundación divina de los fines. La posibilidad kantiana de diagramar cierta praxis en una finalidad sin fin permite por lo tanto pensar una violencia divina: ella destruye el ciclo mítico del derecho y proscribire los límites dentro de los cuales le permite al hombre

actuar (en la calidad de medio y no como fin de sí mismo). Su índice medial lo encuentra en la sangre; ésta, como mera vida, demanda no ser derramada, o, lo que es lo mismo, define la pureza de la violencia divina en la ausencia de toda fundación de derecho (*Ibid.*, p. 59).

VI.

Benjamin torna la dialéctica trascendental kantiana⁸ en un dispositivo expositivo: se trata de mostrar lo irreconciliado de la realidad mediante una «negatividad reflexionante» (Adorno, *op. cit.*, p. 85), para usar una expresión de Theodor Adorno. El gesto reflexionante, cimentado en la crítica de la crítica kantiana, deja asomar algunas de sus aristas en la diferenciación de medios y fines, la inconmensurabilidad entre sujeto y objeto y la posibilidad de una finalidad liberada del fin. Desde ellas se expone la irracionalidad de la razón o la normalización del estado excepcional mediante el movimiento que se suspende en la instancia de la contradicción haciendo estallar su progresiva solución. Así como en múltiples pasajes de la *Dialéctica Negativa* Adorno expresa que no se puede –o no se debe– pensar un mundo no reconciliado en términos de reconciliación, Benjamin insiste también en generar un dispositivo reflexivo –y por eso, político– en el que las prácticas se estructuren a partir de la tensión que sostiene el umbral entre los extremos contrapuestos. Las ideas, tal como él las concibe, no definen ninguna universalidad en cuya subsunción de los particulares haya un direccionamiento al *término medio* (Benjamin, 2012, p. 73), sino que se trata de una persistencia en la instancia medial. En ella, los extremos se encuentran en tanto extremos y, a partir de su polaridad, revelan el carácter de contradicción política que hace posible un dinamismo práctico. De allí que el nexo entre conocimiento y experiencia, característico de la filosofía crítica kantiana, se preserve también en la filosofía de Benjamin. Sin embargo, esta preservación no está en función de la separación entre el ámbito de la fe y el del saber, sino que, mediante el énfasis suspendido en el abismo tensional de la medialidad, se reformula ese nexo desde el punto de vista de la religión (Weber, *op. cit.*, p. 487).

En efecto, para Benjamin –como para Kant– las condiciones del conocimiento son las de la experiencia, y la experiencia auténtica se funda en el conocimiento garantizado por el don divino de la palabra nombradora. Emerge el ámbito de la medialidad manifestándose a sí mismo en la forma del lenguaje que, en cuanto experiencia, revela su poder universal para relacionar con ideas la totalidad de la experiencia con el concepto de Dios. A diferencia de la estructuración kantiana, Benjamin no ha de buscar lo incondicionado

8 Claro que la intensificación benjaminiana de la dialéctica kantiana está nutrida de la profundización crítica de esa misma dialéctica efectuada de manera paradigmática por Hegel.

de la experiencia en cuanto *a priori*, sino en aquello que, en cuanto medio, está allende lo condicionado: la *afinidad* recíproca de experiencia-lenguaje-conocimiento, cuya co-implicación es tan íntima que genera su propio campo de fuerza gravitacional en la medida en que se desprende de todo servilismo teleológico. De esta manera, Walter Benjamin consigue ejecutar una suerte de desplazamiento de los imperativos kantianos y de la dialéctica del sujeto-objeto que habilita otros horizontes prácticos: los extrae fuera del perímetro del idealismo para hacerlos operar en terreno político.

Así entonces, la mirada dialéctica cristaliza en la pureza crítica: la diagramación de una praxis contradictoria cuya lucha se estructura según el esquema de la finalidad sin fin permite la ruptura de un ciclo hechizado por las formas míticas del derecho y la organización de lo que es bajo la lógica de la instrumentalidad. La insistencia del filósofo alemán en la instancia de la medialidad permite así revelar la ambivalencia mesiánica aludida en la tesis VI de *Sobre el concepto de historia*: el mesías vence al anticristo cuando destituye el derecho y su violencia revolucionaria se consagra como redentora al instaurar una nueva era histórica (Benjamin, 2009, p. 62).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. 2013: *Introducción a la dialéctica*, tr. M. Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- BENJAMIN, W. 1998a: «Sobre el programa de la filosofía venidera», en *Illuminaciones IV*, tr. R. J. Blatt Weinstein. Madrid: Taurus.
- _____. 1998b: «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», en *Illuminaciones IV*, tr. R. J. Blatt Weinstein. Madrid: Taurus.
- _____. 2009: «Para una crítica de la violencia», en *Estética y política*, tr. T. A. Bartoletti y J. M. Buchenhorst. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- _____. 2012: *Origen del Trauerspiel alemán*, tr. C. Pivetta. Buenos Aires: Gorla.
- BERDET, M. 2017: «La trilogía política», en P. Oyarzún R., C. Pérez López y F. Rodríguez (eds.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: LOM.
- BUCK-MORSS, S. 2011: *Origen de la dialéctica negativa: Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, tr. N. Rabotnikof Maskivker. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- GARCÍA, L. 2015: «Medialidad pura. Lenguaje y Política en Walter Benjamin», *Recial*, 8 (6) 1-1. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/12964>
- GRÜNER, E. 2007: *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- HORKHEIMER, M. 1974: «Teoría tradicional y teoría crítica», en *Teoría crítica*, tr. E. Albizu y C. Luis. Buenos Aires: Amorrortu.

- HORKHEIMER, M. 2007: *Crítica de la razón instrumental*, tr. H. A. Murena y D. J. Vogelmann. La Plata: Terramar.
- JAY, M. 1974: *La imaginación dialéctica*, tr. J. C. Curutchet. Madrid: Taurus.
- KANT, I. 2003: *Crítica del discernimiento*, tr. R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Mínimo Tránsito/Antonio Machado Libros.
- REYES MATE, M.2006: *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.
- VEDDA, M. 2012: «Introducción: Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre El origen del Trauerspiel alemán», en W. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*, tr. C. Pivetta. Buenos Aires: Gorla.
- VILLACañAS, José L. y GARCÍA, R. 1996: «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción», *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 13, julio-diciembre, pp. 41-60.
- WEBER, T. 2014: «Experiencia», en M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*, ed. castellana al cuidado de M. Belforte y M. Vedda. Buenos Aires: Las cuarenta.

MARÍA RITA MORENO es becaria del CONICET y miembro del Grupo «Filosofía Práctica e Historia de las Ideas» del Instituto de Ciencias Sociales, Humanas y Ambientales del CCT Mendoza.

Líneas de Investigación:

Estética; Filosofía práctica; Teoría crítica.

Publicaciones recientes:

- 2017: «El ejercicio de una memoria diferencial: una aproximación a la criticidad de Raúl Ruiz», *Revista Língua & Literatura* vol. 19, 33: 60-77.
- 2016: «La revolución copernicana del método. Un punto tangencial entre Theodor Adorno y Arturo Roig». *Algarrobo-MEL Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos*, 4, 4 <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/643>

Correo electrónico: mmoreno@mendoza-conicet.gob.ar

