



Doctrina y tradición en el pensamiento temprano de Benjamin: un capítulo relegado en el estudio de su recepción de Kant

Florencia Abadi (Universidad de Buenos Aires, Conicet)

El Salvador 4753 (1414)

Buenos Aires, Argentina

floabadi@hotmail.com

Resumen: En el presente trabajo indagamos el significado de los conceptos de “doctrina” y “tradición” en las reflexiones de Benjamin hacia 1917, íntimamente vinculados con su recepción de Kant. Los escasos análisis de tal recepción relegan este aspecto. Intentamos mostrar que estos conceptos expresan un interés por la idea kantiana de unidad sistemática del conocimiento, y sostenemos que Benjamin reinterpreta tal unidad en términos mesiánicos: ya no como un *supuesto* necesario, sino como una *exigencia* de redención. Finalmente, exhibimos de qué modo estas nociones se hallan implícitas en el escrito “Sobre el programa de una filosofía futura”.

Palabras clave: Benjamin, Kant, doctrina, tradición, unidad sistemática, redención

Doctrine and Tradition in Benjamin’ s early Thought: a relegated Chapter in the Study of his Reception of Kant

Abstract: This paper tracks the significance of the concepts of “doctrine” and “tradition” in Benjamin’ s thought around 1917, intimately linked with his reception of Kant. The few works that analyze that reception relegate this aspect. We show that these concepts express an interest for the Kantian idea of a systematic unity of knowledge, and we maintain that Benjamin rereads that unity in messianic terms: not as a necessary assumption but as a requirement for redemption. Moreover, we exhibit in what ways these notions are implicitly found in the text “On the Program of the Coming Philosophy”.

Keywords: Benjamin, Kant, doctrine, tradition, systematic unity, redemption

Hacia 1917, Walter Benjamin concibe la filosofía a partir de dos conceptos íntimamente emparentados: “doctrina” y “tradición”. Tal concepción se encuentra atravesada por su temprana

lectura de Kant, sobre quien proyecta realizar su tesis doctoral.¹ Como revela la correspondencia con Gershom Scholem, Benjamin percibe en la obra kantiana el germen de la idea de *doctrina*, así como la *tradición* que debe continuarse. Sin embargo, estos conceptos no son desarrollados en su escrito más significativo sobre Kant, “Sobre el programa de una filosofía futura” (1917 / 1918), donde aborda fundamentalmente los problemas de la experiencia y el sujeto de conocimiento. Así, aún en los pocos estudios sobre la recepción benjaminiana de Kant –entre ellos, Astrid Deuber-Mankowsy (2000), Tamara Tagliacozzo (2003), Howard Caygill (1998), Olgária Matos (1993)– la importancia de estos conceptos se encuentra relegada.² Nos proponemos entonces (I) esclarecer el significado y la relevancia de esos términos en el pensamiento de Benjamin (a partir de sus diálogos e intercambio epistolar con Scholem), (II) mostrar que ellos expresan su interés por la idea kantiana de unidad sistemática del conocimiento, y sugerir que Benjamin reinterpreta tal unidad en términos mesiánicos, ya no como un *supuesto* necesario, sino como una *exigencia* de redención (a partir de algunos fragmentos póstumos). Luego, (III) exhibiremos de qué modo los conceptos de “doctrina” y “tradición” se hallan presentes, aunque de manera implícita, en “Sobre el programa de una filosofía futura”.

I. Doctrina y tradición

En octubre de 1917 Benjamin manifiesta a Scholem el propósito de abordar en su disertación los escritos kantianos de filosofía de la historia, que aún no ha leído. En ese contexto realiza una apología del pensamiento de Kant: señala la importancia de abordar su obra con veneración [*Ehrfurcht*] –quien no lo hace, sostiene, “nada sabe de filosofía” (Benjamin 1966 150)–, afirma la necesidad de conservar “lo esencial” de su sistema –aunque dice no saber exactamente en qué consiste eso esencial–, y reivindica repetidamente la consolidación y perfeccionamiento de las bases del pensamiento kantiano como camino que debe seguir la filosofía. Como cierre, agrega

¹ Como se sabe, posteriormente Benjamin abandona este proyecto; la tesis presentada en la Universidad de Berna en 1918 es sobre el concepto de crítica de arte en el Romanticismo temprano.

² También puede agregarse el trabajo de Pierfrancesco Fiorato (1992), si bien no excede la vinculación con el neokantismo de Hermann Cohen. Relaciones entre Benjamin y Kant desde perspectivas completamente alejadas de la efectiva recepción benjaminiana, han sido rastreadas por Maximiliano Tomba (2006) –un análisis comparativo de ambos en los ámbitos de la política y el derecho–, Rodolphe Gasché (1994) y Peter Fenves (2010) –quienes encuentran una huella de Kant en los planteos de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1936)–. El detallado examen de Tagliacozzo (2003) es el único que dedica unas páginas al tema de la doctrina. En el marco de un estudio más general, Vicente Jarque (1992) se detiene brevemente en esta cuestión. Bram Mertens (2007) aborda la cuestión de la doctrina y la tradición, pero no en relación con la recepción de Kant, sino más bien en función del influjo de J. F. Molitor sobre Benjamin y Scholem.

que el estilo de Kant representa una de las más altas prosas artísticas que se han escrito –de otro modo, afirma, la *Crítica de la razón pura* no habría “sacudido íntimamente a Kleist” (*ibid.*)–.³ La importancia que adjudica a Kant se basa en que percibe que en su obra es fundamental el concepto de *doctrina*, concepto al que recurre durante este periodo para determinar qué es la filosofía, o cuál es su tarea: “la más profunda típica del pensamiento de la doctrina la comprendí siempre en sus [de Kant] palabras y pensamientos” (*ibid.*).⁴ Benjamin nunca desarrolló con claridad en qué consistía dicha relación entre el pensamiento de Kant y la doctrina: él mismo reconoció que sus formulaciones al respecto eran por demás oscuras.⁵ Vale la pena entonces analizar esta cuestión en detalle.

La mejor fuente disponible para examinar la opaca concepción benjaminiana de la doctrina por aquellos años se encuentra en los diversos debates con Scholem, presentes en el epistolario entre ambos, así como en las conversaciones orales referidas en *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, publicado por Scholem treinta y cinco años después de la muerte de su amigo (en 1975).⁶ En el diálogo con Scholem, la acepción religiosa del término “doctrina” cobra gran relevancia, y alude directamente al judaísmo. Así lo destaca Scholem –cuyos lejanos recuerdos no pueden considerarse, por supuesto, documentos de entera fiabilidad–: “A lo largo de aquellos años, entre 1915 y, cuando menos, 1927, la esfera religiosa adquirió para Benjamin una importancia central, totalmente al margen de una cierta duda de fondo; en su núcleo se hallaba el concepto de ‘doctrina’, que para él incluía, en efecto, el dominio de la filosofía, pero trascendiéndolo enteramente” (Scholem 1987 67). En efecto, al rastrear los usos que hace Benjamin del término “doctrina”, se advierte que ésta aparece ya identificada con la filosofía futura, ya como un ámbito más abarcador al que ésta última pertenecería o en el que debería ser incorporada.⁷

³ Cuando no se indica lo contrario, las traducciones son propias.

⁴ Otra afirmación contundente en este sentido: “wer nicht in Kant *das Denken der Lehre selbst* ringen fühlt und wer daher nicht mit äußerster Ehrfurcht ihn mit seinem Buchstaben als ein tradendum, zu Überlieferndes erfaßt (wie weit man ihn auch später umbilden müsse) weiß von Philosophie garnichts” (Benjamin 1966 150).

⁵ Cf.: “Mit Recht werden Sie bemerken daß «im Sinne Kants» und «die Typik seines Denkens» ganz unklare Ausdrücke sind” (Benjamin 1966 150).

⁶ Benjamin conoce a Scholem (seis años menor) en 1915 en Berlín. Comparte con él tanto el interés por el judaísmo como por la filosofía de Kant. El desarrollo de los pensamientos de Benjamin sobre Kant es un tema que hace de modo dominante al diálogo entre los amigos, y Scholem constituye, junto con Felix Noeggerath (a quien conoce en Múnich el mismo año), la influencia más relevante en su lectura de Kant. Sobre el intercambio intelectual de ambos autores, puede verse la investigación de Eric Jacobson (2003).

⁷ Cf.: “Ohne bisher dafür irgend welche Beweise in der Hand zu haben, bin ich des festen Glaubens, daß es sich im Sinne der Philosophie und damit der Lehre, zu der diese gehört, wenn sie sie nicht etwa sogar ausmacht, nie und nimmer um eine Erschütterung, einen Sturz des Kantischen Systems handeln kann sondern vielmehr um seine

A esta inserción del problema de la doctrina en la esfera religiosa, Scholem agrega la vinculación con la concepción *judía* de la doctrina o enseñanza [*Lehre*], inseparable de cierta idea de tradición. La relación entre los conceptos de doctrina y tradición era, según afirma, uno de los núcleos sobre los que giraban sus conversaciones. Allí se encuentra contenido el problema del vínculo entre la letra de la Biblia y sus diversas lecturas y comentarios a lo largo de la historia, es decir, el vínculo entre las Escrituras y la *Kabbalah* (palabra hebrea que significa tradición). La tradición consiste en el desarrollo de la doctrina, es decir, “el despliegue histórico de la Escritura como objeto de una hermenéutica en que se cumple la Revelación” (Jarque 37). La relación entre la ley y su interpretación constituye, como se sabe, uno de los aspectos esenciales del judaísmo.⁸ La doctrina se refiere así a un contenido lingüístico y ético (la *Torah* se llama también “Ley”), y la idea de tradición introduce en ella el devenir como un proceso histórico mesiánico que tiene como fin la resolución de la filosofía en la dimensión metafísico-religiosa.

Es en relación con este devenir que Benjamin planifica su tesis dentro del ámbito de la filosofía de la historia. Tal como afirma en la misma carta de octubre, “en la filosofía de la historia deberá ponerse de relieve del modo más claro el parentesco específico de una filosofía con la verdadera doctrina. Pues aquí debe aparecer el tema del devenir histórico del conocimiento, que la doctrina conduce a una solución” (Benjamin 1966 151-152). La filosofía de la historia sería el ámbito en que, según Benjamin, puede pensarse el problema que la doctrina intenta resolver y que determina su parentesco con la filosofía: el devenir histórico del conocimiento. En esa dirección, no basta con una lógica o una ontología, si no se tiene a mano una filosofía de la historia.⁹ También Scholem vincula el concepto de doctrina con una identificación entre la *Torah* y la historia, que en su unión superarían al mito. J. F. Molitor resulta una fuente central de su inspiración, y se propone traducir sus ideas del cristianismo a términos hebreos.¹⁰

granitne Festlegung und universale Ausbildung”; “Einzig im Sinne Kants und Platos und wie ich glaube im Wege der Revision und Fortbildung Kants kann die Philosophie zur Lehre oder mindestens ihr einverleibt werden” (Benjamin 1966 150).

⁸ Stéphane Mosès destaca el carácter inagotable del sentido de las Escrituras para la tradición judía: “dentro de la red de restricciones tramada por los signos lingüísticos que componen el texto, la interpretación es libre de completar los blancos o llenar los márgenes, y de proponer, generación tras generación, nuevas lecturas” (2007 7).

⁹ Como se colige de la correspondencia con Scholem, el silencio que reinaba sobre los escritos kantianos de filosofía de la historia alimenta en Benjamin la esperanza de encontrar allí algo inédito (*cf.* Benjamin 1966 152).

¹⁰ Véase Mertens (2007 116-127).

El concepto de tradición, por su parte, es extensamente tratado por Benjamin en una carta de septiembre de 1917. Allí la caracteriza como medio [*Medium*] en que se desarrolla la educación (la enseñanza o doctrina) a lo largo del tiempo:

Estoy convencido: la tradición es el medio en que el que aprende se convierte *continuamente* [*kontinuierlich*] en el que enseña y eso en toda la amplitud de la educación. En la tradición todos son educadores y educandos y todo es educación. Estos vínculos, simbolizados y resumidos, se transforman en el desarrollo de la enseñanza [*Lehre*]. Quien no ha aprendido, no puede educar. Pues no percibe en qué posición está solo, dónde él comprende la tradición a su manera y enseñando la hace comunicable. Sólo en quien ha comprendido su conocimiento como transmitido este último se vuelve transmisible, él deviene libre de un modo inaudito. Aquí me represento el origen metafísico del ingenio talmúdico. La doctrina es como un mar oleado, en cuanto a las olas (si las tomamos como imagen del hombre) todo se trata de entregarse a su movimiento de modo tal que éste crece hasta llegar a la cresta, y se precipita con espuma (1966 145-146).

La tradición designa una concepción de la educación y del conocimiento centrada en el acto y la conciencia de la transmisión. Sólo quien comprende que ha recibido el conocimiento (que lo ha aprendido) puede enseñarlo. La secuencia que forman entre sí los hombres a través de los cuales se transmite la tradición es análoga a la de las olas de un mar: es decir, se trata de un movimiento enfáticamente *continuo*. La libertad consiste en situarse en continuidad con la tradición, en recibirla y transformarla. En esta etapa, el pensamiento de Benjamin se encuentra profundamente determinado por la noción de continuidad, y aún no asoma la crítica tardía a la idea de “herencia” y de *continuum*. Más tarde, el influjo de la idea marxiana de la lucha de clases romperá con esa idea de tradición unitaria que concibe durante su juventud. Las tesis de filosofía de la historia expondrán, por el contrario, la existencia de una dualidad entre tradiciones contrapuestas, la de los opresores y la de los oprimidos: la *discontinuidad* se convertirá, así, en la figura para pensar la irrupción de la tradición de los vencidos, que rechaza la idea de una sucesión o legado que se recibe pacíficamente (representación ligada al patrimonio cultural de los vencedores).

Además, Benjamin reivindica en esta carta el concepto de tradición en contraste con un modo de concebir la educación que exalta el uso del “ejemplo” [*Beispiel*]. Benjamin discute esta idea a partir de un texto de Scholem de ese mismo año sobre la educación.¹¹ Cita algunos pasajes del texto en que Scholem reivindica el uso del ejemplo en la enseñanza, y ofrece argumentos contrarios, para finalmente afirmar: “Desearía que, en la reelaboración de su trabajo, usted elimine el concepto de ejemplo tal como se encuentra ahora y lo reemplace de un modo

¹¹ Se trata de una crítica al trabajo de educación de la Liga Judía de Excursionistas *Blau-Weiß*, que apareció en la publicación *Führerzeitung* de esta asociación en el verano de 1917.

superador por el de tradición” (1966 145, énfasis mío). La impugnación del ejemplo puede leerse en sintonía con la prohibición judía de la representación sensible de Dios. Según Jarque,

[e]n velada contraposición a la presunta inconsistencia del optimismo cristiano, Benjamin adopta la perspectiva irredentista que tipifica el pensamiento religioso judío, más próximo a una teología negativa. El “ejemplo” es justamente lo que no puede darse cuando se trata de la enseñanza de la verdad acerca de Dios, al menos en tanto la redención no se haya producido o manifestado de manera positiva (36).

Benjamin cuestiona el ejemplo en tanto “Vormachen”, un mostrar algo a alguien o un hacer algo delante de otro que sería una incitación a la imitación y ocultaría la autonomía del proceso de aprendizaje y enseñanza.¹² La idea de “tradición” debía sustituir al pernicioso concepto empirista. En contraste con esta exaltación del ejemplo, Benjamin concibe la educación como “instrucción” [*Unterricht*], es decir, “educación por medio de la doctrina en un sentido auténtico” (1966 145).¹³

En el prefacio del libro sobre el *Trauerspiel*, Benjamin retomará el concepto de doctrina, sin la acepción nítidamente religiosa, para caracterizar el *modo de exposición* [*Darstellung*] adecuado para la filosofía, la “ley de su forma” (1972-1989 I/1 208). Se trata una vez más de pensar la disciplina filosófica y sus altas aspiraciones. La *enseñanza* aparece aquí contrapuesta a un didactismo que pretende transmitir el conocimiento sin atender al modo de exposición, es decir, que busca comunicar contenidos como si éstos fueran independientes de su forma. En cambio, la verdad es –según Benjamin– inseparable del lenguaje en que se expresa y “no tiene paráfrasis posible” (*ibid.*). El respeto por “lo transmitido” posee aún tal relevancia que Benjamin reivindica la cita de autoridad como un modo de prueba más auténtico que la deducción (que representa la voluntad de atrapar la verdad en una cadena conceptual, por fuera del lenguaje). También la inducción empirista –cercana al uso del “ejemplo”– es recusada.

Evidentemente, la defensa de la tradición en la esfera del conocimiento no parece coincidir con el espíritu ilustrado kantiano; ni qué decir de la idea de autoridad, o de la comprensión de la filosofía a la luz de características propias de la esfera religiosa. En consideración de estos aspectos, resulta adecuado el señalamiento de Jarque de que era “poco propicio” buscar en el marco kantiano el concepto de doctrina (40). En efecto, con este término

¹² Cf.: “Wenn man also sagt der Lehrer gibt das «Beispiel» zum Lernen so verdeckt man durch den Begriff Beispiel das Eigentümliche Autonome im Begriff solchen Lernens: nämlich das Lehren” (Benjamin 1966 145).

¹³ A la hora de juzgar la importancia de estas consideraciones sobre el aprendizaje para las tesis filosóficas de Benjamin, debe atenderse a que la pedagogía fue uno de sus primeros intereses, indisociable de sus reflexiones tempranas sobre el conocimiento.

Benjamin propone una suerte de fusión entre la filosofía, la ciencia y la doctrina religiosa.¹⁴ En este sentido, se hallaría en las antípodas de Kant, que habría cercado a la religión dentro del ámbito de la fe. Sin embargo, en su uso práctico la razón abre nuevos caminos, cerrados para el ámbito teórico. Las interpretaciones sobre la relación entre el ámbito práctico y el teórico en la filosofía kantiana son diversas, y es claro que Benjamin toma partido por una lectura alejada de cualquier sesgo positivista, enfatizando la importancia de las ideas y la primacía de la actividad práctica de la razón. Esto resulta explícito ya en “Diálogo sobre la religiosidad del presente” (1912). Allí, en el marco de una reflexión que gira en torno a la creación de una nueva religión, Benjamin sostiene que el germen de ésta se encuentra en la filosofía kantiana, precisamente donde ésta pone de manifiesto el abismo entre la sensibilidad y el entendimiento, y reconoce “en todo cuanto sucede” el obrar de la razón práctica (1972-1989 II/1 32). El diagnóstico de su propia época y la descripción de la misión de la juventud en aquel contexto (que lo preocupaba especialmente en tanto activista del *Jugendbewegung* de Gustav Wyneken¹⁵) señalan una falla precisamente en la comprensión de la primacía kantiana de la razón práctica: “toda la moralidad social que queremos construir con una voluntad libre y juvenil viene a ser enterrada en el profundo escepticismo de nuestras concepciones teóricas. Por eso entendemos hoy menos que nunca el primado kantiano de la razón práctica sobre la teórica” (*id.* 24). Hace falta entonces elucidar los motivos que justifican que Benjamin haya visto en Kant las bases de su concepción de la filosofía y del conocimiento.

II. Unidad sistemática del conocimiento y exigencia de redención

En el “Diálogo sobre la religiosidad del presente”, Benjamin entiende que una concepción dualista es la condición de posibilidad de la religión. Ésta implica el reconocimiento de una trascendencia capaz de fundar una ética; el panteísmo, en cambio, queda ligado a la esfera estética, en una contraposición de inspiración kierkegaardiana. En este sentido, puede darse

¹⁴ Scholem relata: “En tanto que en Suiza, por lo general, hablaba de la filosofía como de la doctrina de los órdenes espirituales, también la religión quedaba comprendida en la siguiente definición suya, que entonces anoté: ‘La filosofía es la experiencia absoluta, deducida como lenguaje en el contexto sistemático-simbólico’; en consecuencia, la filosofía era una parte de la ‘doctrina’. El hecho de que más tarde se distanciase de tales formas de expresión inmediatamente religiosas, aun cuando siguiese viva y profundamente ligado a la esfera teológica, no representa ninguna contradicción a este respecto” (1987 68).

¹⁵ La *Jugendbewegung* buscaba construir una cultura de la juventud independiente y llevar a cabo una reforma escolar que diera mayor libertad a los estudiantes. Benjamin fue uno de los líderes de la “sección para la reforma escolar”, y contribuyó asiduamente con la revista *Der Anfang*, vinculada a la agrupación. Véase Bernd Witte (2002 22-45).

razón a Adorno cuando afirma, a propósito del escrito “Destino y carácter”, que allí puede advertirse la profunda relación de Benjamin con Kant, sobre todo en “la rigurosa distinción de éste entre naturaleza y supranaturaleza” (576).

Para Benjamin el dualismo se encuentra profundamente conectado con otro elemento que sólo en apariencia entra en conflicto con aquél: la unidad. Tal vínculo queda expresado en las siguientes palabras: “la religión tiene en su base un dualismo [*Dualismus*], una intensa aspiración a la unificación con Dios” (1972-1989 II/1 22).¹⁶ Como explica Stéphane Mosès, en la tradición judía el dualismo y la unidad son dos caras de una misma concepción:

Aquello que *el dualismo expresa* en este esquema es la esencia misma de la multiplicidad, la exteriorización fuera del mundo de la unidad primordial, pero a un mismo tiempo la forma más elevada, es decir, la forma más general que pueda adquirir la experiencia de lo múltiple y, por consiguiente, *la proximidad más estrecha que nos sea dado tener con la unidad* (64, énfasis mío).

En relación con esto, la doctrina refiere para Benjamin a una idea que resulta cardinal en la filosofía kantiana: la de una *unidad sistemática* del conocimiento. Scholem afirma: “ese concepto [de doctrina] lo entendía en el sentido de la originaria acepción de la *Torah* hebrea, como ‘enseñanza’, no solamente acerca del verdadero estado del hombre y su camino en el mundo, sino sobre el conjunto transcausal de todas las cosas y su religación en Dios”, y agrega: “en ocasiones hacía indistintos los términos *sistema* y *doctrina*” (1987 67, 72). En efecto, el interés de Benjamin por Kant se halla motivado por la concepción kantiana de la filosofía como sistema. En 1915 frecuenta un seminario sobre la *Crítica del juicio* en la Universidad de Múnich, dictado por el fenomenólogo Moritz Geiger: resulta hartamente factible que aquí se discutiese el problema del sistema de la filosofía.¹⁷ En este contexto conoce a Felix Noeggerath, quien se encontraba realizando su tesis doctoral precisamente sobre el concepto de síntesis y de sistema en Kant, y que influirá notablemente sobre Benjamin. Terminada en 1916 y titulada “Síntesis y concepto de sistema en la filosofía. Una contribución a la crítica del antirracionalismo”, esta tesis intenta exponer una continuidad entre concepto e idea en Kant, con el objetivo de ampliar el conocimiento a los objetos de la ética y la estética –en clara concordancia con la ampliación del concepto de experiencia kantiano que propone Benjamin en el *Programm*–.¹⁸ La unidad sistemática del conocimiento se encuentra íntimamente ligada con una lectura *antipositivista* de

¹⁶ Seguimos aquí la traducción de Jorge Navarro Pérez (Benjamin 2007).

¹⁷ Al año siguiente cursa otro seminario con Geiger, sobre la teleología en Kant. Entre 1912 y 1913 Benjamin tuvo su primera aproximación a la *Crítica del juicio* (véase Tagliacozzo 2003 9).

¹⁸ Sobre Noeggerath, el destino de esta tesis y su relación con Benjamin, véase Scholem (1983).

Kant –como señala Gérard Lebrun, con el positivismo la idea de unidad sistemática “deviene superflua e incluso quimérica” (153-154)–. Benjamin creía que en este sentido debía reinterpretarse el papel de las ideas en el sistema kantiano; éstas constituyen, considera, símbolos de aquella unidad. Como sugiere Tagliacozzo,

en las ideas de la razón Benjamin ve la presencia de la dimensión de la doctrina como campo religioso que se constituye filosóficamente en principios puros, que tienen un rol gnoseológico al poner en relación sistemática los conceptos, como guías para la unidad sistemática de éstos y como símbolos de esta unidad (302).

Como se sabe, el papel regulativo de las ideas para el conocimiento conlleva en Kant la necesidad de suponer la unidad del conocimiento, y con ello la existencia de Dios. Pero si Benjamin pudo pensar que el camino de la filosofía hacia su constitución en doctrina requería partir del estudio de la filosofía kantiana, se debe a su intención de reinterpretar la unidad sistemática del conocimiento como algo más que un *supuesto* necesario de la razón para el conocimiento. El vínculo de las ideas con la esfera nouménica sugería a Benjamin la posibilidad de dar un paso más en la lectura de la obra kantiana, y conducirla hacia aquella idea de unidad existente en la tradición judía. Benjamin veía en la unidad sistemática, como intentamos mostrar en los que sigue, la huella de una *exigencia* necesaria para el conocimiento. En la diferencia entre supuesto y exigencia se juega la recepción benjaminiana de la idea de unidad sistemática de Kant, es decir, su transformación (como lo exige el concepto hebreo de tradición).

La relación de la idea de unidad sistemática con una exigencia que determina la esfera del conocimiento es sugerida por el tratamiento benjaminiano de la noción de “tarea infinita”, con la que describe dicha unidad en 1917, y bajo la cual precisa el tema de su futura tesis –en primera instancia, “el concepto de ‘tarea infinita’ en Kant” (1966 159), luego reformulado como “¿qué significa que la ciencia es una tarea infinita?” (*id.* 161).¹⁹ Esta pregunta parece guiar los fragmentos “La tarea infinita” y “Ambigüedad del concepto de ‘tarea infinita’ en la Escuela Kantiana” de 1917 (esbozos de esa tesis nunca realizada). Aquí establece esta categoría precisamente como fundamento de la unidad de la ciencia: “la unidad de la ciencia descansa en que ésta consiste en una tarea infinita” (1972-1989 VI 51). Esta unidad no se da en el mundo empírico, sino que tiene un cariz mesiánico. En este sentido, Benjamin destaca que el concepto de tarea infinita refiere a la forma del conocimiento, y no a su materia: “¿Qué significa la tarea

¹⁹ Decepcionado con los dos escritos de Kant sobre la historia que lee en esa oportunidad (*Hacia la paz perpetua e Idea para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*), Benjamin lleva a cabo esta reformulación, que parece dirigirse a una discusión específicamente con el neokantismo de Marburgo.

infinita en relación con la forma? No significa que es una tarea cuya solución es infinita (según el tiempo o de algún otro modo). Infinita es la tarea que no puede ser dada” (*ibid.*). Benjamin introduce entonces la categoría de solucionabilidad [*Lösbarkeit*] en contraposición con el concepto de “solución” [*Lösung*], al que remite tácitamente la concepción neokantiana, que estaría determinada por un concepto “vacío” de infinitud (*id.* 53). La noción de tarea infinita, afirma, no debe ser concebida a partir del señalamiento de una *solución* de la tarea como meta o ideal externo (ya sea que se piense a éste como estable o como fugándose en la lejanía); la “solucionabilidad” designa la *tarea* de solución como premisa metódica *en* la ciencia misma: “la tarea de la ciencia es la solucionabilidad por antonomasia. Encargada a la ciencia es aquella tarea cuya solución permanece siempre en ella misma, es decir, cuya solución es metódica” (*id.* 52). La infinitud toma entonces otro sentido: no remite a una infinitud del tiempo o de la eternidad moral (como en Hermann Cohen), sino al hecho de que la ciencia como unidad no puede ser objeto de una pregunta, siempre finita. Benjamin contrapone la “finitud de la pregunta” y la “infinitud de la tarea”. En este sentido, la unidad del sistema no puede ser interrogada, pues la respuesta a cada pregunta finita haría surgir una nueva pregunta y de ésta muchas más.

Un argumento similar presenta unos años después, cuando, en el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*, describe la unidad de la verdad como aniquilación de la intencionalidad presente en la pregunta:

si la unidad integral existente en la esencia de la verdad fuera interrogable, la pregunta tendría que ser formulada en los siguientes términos: ¿en qué medida la respuesta a esta pregunta está ya implícita en cada respuesta concebible dada por la verdad a cualquier pregunta? Y la respuesta a esta pregunta conduciría a formular la misma pregunta de nuevo, de tal modo que la unidad de la verdad escaparía a cualquier interrogación (1972-1989 I/1 210).²⁰

Esta unidad por fuera de toda *intención* de la conciencia es el elemento que determina la ciencia como tarea infinita. La tarea infinita “yace en la ciencia misma, o incluso más, *es* ella misma” (1972-1989 VI 51). Así, el concepto de “tarea infinita” fundamenta el carácter autónomo de la ciencia: la esfera de la ciencia es autónoma porque no se la puede interrogar desde fuera.²¹

En sintonía con esta caracterización, Benjamin introduce en *Las afinidades electivas de Goethe* (1922) el concepto de “ideal del problema” [*Ideal des Problems*] en tanto indicación de

²⁰ Seguimos aquí la traducción de José Muñoz Millanes (1990).

²¹ Como señala Heinz Eidam, se produce así un dilema: “Das Dilemma ist, daß die virtuelle Frage nach der Einheit der Wahrheit nur von einer Position «innerhalb» ihrer gestellt werden könnte, aber nur so, als ob die Frage von einer Position «außerhalb» ihrer, nämlich von der der Antwort aus: zu formulieren wäre. D.h. die Frage setze dann ihre Antwort: die Präsenz der Antwort in der Frage schon voraus” (55).

una pregunta no existente [*nichtexistente Frage*] que tiene como objeto la unidad del sistema de la filosofía. Allí afirma que “la totalidad de la filosofía, su sistema, es de un poderío superior a lo que puede exigir la suma de todos sus problemas, porque la unidad en la solución de todos ellos no es indagable” (1972-1989 I/1 172). Aquí Benjamin contrapone explícitamente la verdad en tanto *indagada* [*erfragt*] a la verdad en tanto *exigida* [*erfordert*] (*id.* 173). En esa distinción reside, a nuestro juicio, la necesidad de la aniquilación de la intención subjetiva de la pregunta: en el señalamiento de un *reclamo* que existe independientemente de que sea atendido por un sujeto. En este sentido, interpretamos el concepto de solucionabilidad en relación con un uso peculiar que Benjamin hace del sufijo “-bilidad” [*-barkeit*] a lo largo de toda su obra, en tanto indicación de una exigencia que habita los distintos ámbitos en que se despliega su teoría del conocimiento: las reflexiones sobre la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico. La “solucionabilidad” [*Lösbarkeit*] consueña con la “criticabilidad” [*Kritisierbarkeit*] de la obra de arte, que refiere a la exigencia *en* la obra de recibir una crítica (independientemente del crítico eventual), subrayada en su lectura del Romanticismo y retomada luego en *Las afinidades...* bajo el nombre de “formulabilidad virtual” [*virtuelle Formulierbarkeit*] del contenido de verdad de la obra (es decir, la exigencia del contenido de verdad de ser formulado).²² También la noción de “traducibilidad” [*Übersetzbarkeit*], según la cual el lenguaje es traducible más allá de su traducción efectiva indica tal exigencia como independiente del sujeto y fundamento de “La *tarea* del traductor” (1923, énfasis mío); finalmente, en la esfera de la historia, el “ahora de la cognoscibilidad” [*Jetzt der Erkennbarkeit*] indica la exigencia de redención procedente del pasado histórico y sus revoluciones frustradas. En cada una de esas esferas, no se trata de una mera *posibilidad* de solución, sino de un *reclamo*. En este marco, la tarea infinita, nombre de la unidad del conocimiento y por tanto también de la doctrina en devenir, revela la perspectiva benjaminiana de la redención en tanto una exigencia que opera como fundamento del conocimiento y pilar sobre el que descansa su autonomía.

El conocimiento es precisamente el acto de redención, consiste en una *operación de rescate*, una intervención en la realidad: la filosofía redime los fenómenos a través de las ideas; la crítica de arte redime las obras; la traducción redime el lenguaje; el conocimiento histórico no es sino la redención de la humanidad, la revolución. Pero Benjamin se detiene especialmente en la *fundamentación* del conocimiento –que considera como el más elevado problema filosófico y

²² El relación con el concepto de “criticabilidad” véase Abadi (2009).

que motiva su elección de la filosofía kantiana como cimiento de la futura—, que coloca en la *exigencia* de ese rescate. Allí reside tanto la conexión de su proyecto con el kantiano (en la preocupación por la fundamentación), como lo específico de su propuesta (el fundamento en una *exigencia*, a la que remite la idea de unidad del conocimiento, en contraste con el *postulado* subjetivo kantiano). Benjamin ofrece una analogía clara que permite, una vez más, establecer esta exigencia como independiente de la intención subjetiva:

Así podría hablarse de una vida o de un instante inolvidable, aun cuando toda la humanidad los hubiese olvidado. Si, por ejemplo, *su carácter exigiera que no pasase al olvido*, dicho predicado no representaría un error, sino sólo *una exigencia a la que los hombres no responden*, y quizá también la *indicación* de una esfera capaz de responder a dicha exigencia: la del pensamiento divino (1972-1989 IV/1 10, énfasis mío).

A partir de este pasaje puede desentrañarse también el papel que desempeña Dios en esta concepción del conocimiento. Es infrecuente que Benjamin se refiera a lo divino; generalmente, permanece en sus escritos un halo de oscuridad al respecto. En ese sentido, resulta relevante este señalamiento del pensamiento divino como una “esfera” capaz de responder a una exigencia.

Tal como ocurre en la cábala luriánica, que interesó especialmente a Benjamin,²³ la exigencia consiste en la restitución de una unidad que se ha fragmentado. Isaac Luria (1534-1572) sostuvo una cosmogonía que postula un camino sin fin hacia la restitución de una unidad, perdida a partir del acto de la creación. En el mundo caído, la pluralidad y el caos material luchan aún con la unidad inmaterial originaria. Luria describe la creación a partir del desarrollo de tres momentos: 1) *tsimtsum* (contracción), 2) *shebirath ha-kelim* (la ruptura de las vasijas) y 3) el *tikkun* (restitución o reparación) (cf. Dunn 10). La contracción refiere a un encogimiento de Dios que tiene el objetivo de generar un vacío que le permita crear; la ruptura de las vasijas representa la discontinuidad entre el creador y la criatura, la discordia y la imperfección. En el tercer momento se encuentra la clave de la cuestión: como señala James David Dunn, “el *tikkun* encarna la esencia de su [de Isaac Luria] entera enseñanza” (*ibid.*).²⁴ En efecto, la reparación vuelve a vincular los momentos anteriores, “es el *Medium* místico que une la vieja armonía con las criaturas caídas” (*id.* 11). Se trata de una religación de las partes que se encuentran separadas en el mundo caído, pero además es el imperativo de dicha restitución. La redención es un

²³ Si bien no resulta claro qué tan profundo era el conocimiento que Benjamin tenía de la Cábala (y su desconocimiento del hebreo ha alimentado una lectura que niega relevancia a su influencia), en el escrito sobre la traducción puede constatar la presencia central de Luria en la referencia a la “ruptura de las vasijas”, clave en su argumentación (Benjamin 1972-1989 IV/1 18).

²⁴ Sobre el concepto de *tikkoun*, véase Scholem (1973 37-38 y 1996 218-229 y 248-259), Löwy (1997 19-20) y Forster (2003 108).

llamado y un deber, al que se responde mediante acciones éticas y religiosas. “El mundo presente continúa como parte de este proceso y el imperativo más profundo del Creador –*tikkun*– es el más profundo (y aún incumplido) anhelo que fluye en lo más íntimo de la humanidad y así lo ha hecho incluso desde antes del aurora de su nacimiento” (*ibid.*). El concepto de *tikkun* tiene una fuerte afinidad con la noción de “tarea” que Benjamin buscaba en los escritos kantianos sobre la historia. En esta lectura mesiánica de Kant (ligada sin duda con la interpretación de Cohen) la unidad del conocimiento se presenta como una virtualidad o latencia que reclama ser actualizada. La esfera a la que pertenece la unidad en tanto exigencia puede analogarse con la nouménica: la unidad no puede ser dada y su imperativo rige sin importar que se atienda su llamado. El recuerdo, figura central del conocimiento redentor, es la escucha de lo que ha quedado trunco, pero que aún existe (de manera latente) y exige.²⁵ Como señala Reyes Mate, “algo pasa para que la *rememoración* deje de ser un mero resorte argumentativo y se convierta en un deber, en un imperativo categórico” (2011). La noción de “virtualidad”, afín a la de latencia, aparece en contextos diversos en la obra de Benjamin (el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*, *Las afinidades...*, etc.). Refiere, ya en su etimología, a una fuerza (*virtus*) que se distingue de lo efectivo o real. El sufijo –*barkeit* se presenta así como impugnación contra la autoridad de lo fáctico.

III. Presencia implícita de las nociones de “doctrina” y “tradición” en “Sobre el programa de una filosofía futura”

Hemos adelantado que las nociones de doctrina y de tradición se hallan de manera implícita en “Sobre el programa de una filosofía futura”. El tratamiento del *Programm* en la bibliografía especializada, relativamente frecuente, pocas veces da cuenta de las relaciones entre los conceptos centrales del texto (experiencia, metafísica, sujeto) y las categorías aquí examinadas.

Benjamin insiste aquí en que la filosofía debe continuar el camino de la crítica kantiana del conocimiento, precisamente en la medida en que considera que, junto con Platón, Kant ha sido el único filósofo que se ha ocupado del problema de la justificación del conocimiento. El párrafo con que comienza el escrito es, en este sentido, claro y contundente:

La tarea central de la filosofía venidera es convertir las más profundas intuiciones que ella misma toma de la época y del presentimiento de un gran futuro de conocimiento, que la

²⁵ Cabe señalar que esto ocurre no sólo en la obra tardía (en el *Libro de los Pasajes* y en “Sobre el concepto de historia”) sino que el recuerdo ocupa el rango más elevado como figura cognoscitiva ya en el prefacio del libro sobre el *Trauerspiel*.

inunda, poniéndolas en relación en su conjunto con el sistema kantiano. *La continuidad histórica que se garantiza mediante la conexión con el sistema kantiano es al mismo tiempo la única continuidad de alcance sistemático decisivo.* Esto puede afirmarse porque Kant es el más reciente, y junto con Platón, el único entre todos los filósofos que no se ocupan inmediatamente del alcance y la profundidad sino ante todo de la justificación del conocimiento (1972-1989 II/1 157, énfasis mío).²⁶

Se trata aquí, entonces, de garantizar una *continuidad histórica* y de que ésta tenga alcance *sistemático*. Sin embargo, a esta declaración sigue una serie de críticas a la teoría del conocimiento kantiano, especialmente una recusación de su concepto de experiencia y de la centralidad que otorga al sujeto en el proceso cognoscitivo. El ejercicio que Benjamin propone es, entonces, evaluar qué elementos del pensamiento kantiano deberían preservarse, cuáles transformarse, y cuáles rechazarse, en pos de la construcción de la filosofía venidera. El término “programa” se opone al “dogma”:²⁷ se trata de repensar la filosofía kantiana en el marco de un nuevo contexto, no de afirmarla como credo. En este sentido, el título de este escrito retoma el concepto de tradición ya descrito. Tanto la “continuidad histórica” como las recusaciones de ciertos aspectos de la filosofía kantiana forman parte de aquella concepción judía de la tradición como herencia a ser transmutada.

Al comienzo de su exposición, Benjamin establece que el problema de toda teoría del conocimiento supone dos cuestiones: 1) la certeza del conocimiento, que es lo permanente, ya que hace referencia a su validez intemporal; 2) la dignidad de la experiencia, que es pasajera, temporal. La primera se desarrolla exitosamente en la obra de Kant, mientras que la segunda fracasa. El criterio de la certeza es definido, precisamente, como “la unidad sistemática o la verdad” (1972-1989 II/1 158), en clara sintonía con la noción de doctrina que hemos presentado. Benjamin considera que si bien Kant consigue realizar un admirable sistema de justificación de la validez del conocimiento, no incorpora la temporalidad de la experiencia, y en definitiva, su concepto de experiencia, y con ello el de realidad, resulta estéril para la filosofía venidera. Aunque aquí no lo hace explícito, la concepción de la temporalidad de Benjamin estaba ya determinada por el tiempo histórico mesiánico de la tradición judaica, que se opone radicalmente a la temporalidad kantiana.

El concepto de experiencia kantiano recibe diversas caracterizaciones –todas negativas– a lo largo del texto: experiencia “de grado inferior” o “de grado cero”, experiencia “desnuda”,

²⁶ Salvo ligeras modificaciones, para las citas de este escrito seguimos la traducción de Jorge Navarro Pérez (2007).

²⁷ Benjamin contrapone estos dos términos en una carta a Ludwig Strauss de 1912, al referirse al modo en que se leía a Hegel en el círculo liderado por Gustav Wyneken: “als Programm, nicht als Dogma!” (1995-2000 I 70).

“primitiva”, “de peso metafísico bajo”, con un “mínimo de significado”, “superficial”. El único significado que habría podido conservar sería, precisamente, la certeza. En tanto “visión del mundo” [*Weltanschauung*], la experiencia kantiana estuvo limitada sobre todo por razones históricas, ya que no habría podido escapar a las carencias de la Ilustración. Según Benjamin, la concepción ilustrada, cuyos rasgos principales comparte con la modernidad en general, presenta la experiencia como carente de contenido: “La Ilustración no reconocía autoridades; pero no en el sentido de tener que subordinarse a ellas sin crítica, sino en tanto que fuerzas espirituales que pudieran dar a la experiencia un gran contenido”; en ello consiste la “ceguera religiosa e histórica de la Ilustración” (1972-1989 II/1 159). Lo religioso se constituye entonces en cifra de aquel contenido ausente en el concepto moderno de experiencia. En ese sentido, Benjamin considera fundamental ampliar la noción de experiencia de modo que pueda abarcar la religión. Así, el germen de la doctrina se encuentra en Kant, pero la impronta ilustrada no permite que se desarrolle (por completo).

Para apoyar esta interpretación de Kant, Benjamin se basa en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783), escritos con el objetivo de hacer más comprensibles las tesis de la *Crítica de la razón pura* (cuya dificultad parecía haber condenado la obra al silencio). Benjamin sostiene que allí Kant busca extraer los principios de la experiencia de la ciencia físico-matemática, en detrimento de la riqueza de su concepto de experiencia, y por tanto de una verdadera metafísica. Sin embargo, a su vez considera que en la *Crítica de la razón pura* no se produce una efectiva identificación de los objetos de las ciencias con el concepto de experiencia. En esta dirección, afirma que “los neokantianos” condujeron la interpretación de Kant en el sentido de una tal identificación, es decir, resolvieron la ambivalencia kantiana de un modo contrario a las pretensiones benjaminianas. Cohen orienta su interpretación de la filosofía trascendental con el objetivo de justificar los conceptos *a priori* en tanto condición de posibilidad del conocimiento científico-matemático de la naturaleza.²⁸ Allí donde Cohen es científicista, Benjamin se inclina hacia la posición de Noeggerath, que buscaba la ampliación de los conceptos de experiencia y de conocimiento.

²⁸ Cabe señalar que, en el momento de redacción del *Programm*, Benjamin no había leído aún el temprano y emblemático escrito de Cohen *Kants Theorie der Erfahrung* (1871). Recién en 1918 se adentraría, junto a Scholem, en las ideas de ese libro. Cohen era, sin embargo, el marco teórico en que Benjamin pensaba a Kant desde antes de leer su obra principal, ya que, como ha destacado Gary Smith, las concepciones básicas de Cohen habían sido “conocimiento filosófico común” por varias décadas (1989 15).

El concepto de experiencia implica una cuestión de gran alcance: la metafísica. Tal como se colige de este programa, una experiencia de grado inferior implica una realidad [*Wirklichkeit*] de grado inferior. Pero Benjamin cree que, en aquellas tensiones inherentes al sistema kantiano, puede rescatarse una potencia metafísica que ha quedado coartada por algunos supuestos de su teoría del conocimiento, precisamente de carácter metafísico, pero estériles. Benjamin vacila –“Kant no discutió nunca la posibilidad de la metafísica” (1972-1989 II/1 160) – y remite a párrafos de la *Crítica de la razón pura* en los que se abre, según él, la posibilidad de una “metafísica de la naturaleza”.²⁹ Pero ciertos *elementos metafísicos primitivos*, rudimentarios, que se introducen en la teoría del conocimiento, hacen de ésta una mitología carente de profundidad. Estos elementos son: 1) “la concepción [...] del conocimiento como una relación entre ciertos sujetos y objetos, o entre un cierto sujeto y un objeto” y 2) “la relación [...] entre el conocimiento y la experiencia con la conciencia empírica del hombre” (*id.* 161). Aquello que aún resta como tarea consiste en eliminar el carácter subjetivo de la conciencia concedora. La eliminación del carácter objetivo de la cosa en sí estaría ya consumada por Kant y los neokantianos de Marburgo. Pero el sujeto ha permanecido, perturbando así una concepción auténtica del conocimiento. El sujeto empírico ha subsistido como un “fragmento de la experiencia inferior”. En la teoría del conocimiento de Kant operaría “aún sublimada” la idea de un “yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base” (*ibid.*). Y esto a pesar del carácter trascendental del sujeto. Según Benjamin, esa trascendentalidad debe desembarazarse de todas las “vestiduras del sujeto” y concebirse de un modo absolutamente ajeno a la idea de conciencia empírica –razón por la cual se debate entre utilizar o no la palabra conciencia. En definitiva, Benjamin afirma que la experiencia verdadera no está referida al sujeto individual, sino que es “sistemática especificación del conocimiento” (*id.* 162), basada en una “conciencia pura gnoseológica [*erkenntnis-theoretische*] (trascendental)” despojada de cualquier rasgo subjetivo, en una “esfera del conocimiento puro” (*id.* 163). Aquí puede observarse la vinculación entre la necesidad de aniquilar la intención subjetiva y la preocupación por la autonomía de la esfera cognoscitiva –

²⁹ Kant, *Kritik...*A 841/ B 869. Esta cuestión, que aquí aparece apenas esbozada, encuentra un desarrollo más profundo en un fragmento escrito por Benjamin también en 1917, meses antes del *Programm*, editado bajo el título “Sobre la percepción” [*Über die Wahrnehmung*]. Allí afirma que la célebre oposición de Kant a la metafísica, que lo conduce a afirmar una dependencia de las categorías respecto de las intuiciones sensibles para el conocimiento de la naturaleza, no le impide rescatar un sentido válido de metafísica: el de una metafísica de la naturaleza como constitución apriorística de sus objetos [*Naturdinge*]. Sobre el lugar de la metafísica en Kant, véase Mario Caími (1989) y Gérard Lebrun (1970).

que ya aparecía tanto en su recusación del “ejemplo” en la educación como en su caracterización de la tarea infinita–.

Benjamin introduce un tercer elemento que debe reconsiderarse de la tradición kantiana (además del sujeto y la experiencia): el lenguaje. Este elemento resulta clave en pos de la noción de doctrina como contenido lingüístico a ser interpretado. En este marco, no es llamativa la referencia a J. G. Hamann, cuyas críticas a Kant respecto del olvido de la dimensión del lenguaje reivindica:

la gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica sólo puede obtenerse desde luego al ponerse al conocimiento en relación con el lenguaje, como en vida de Kant ya intentó Hamann. La conciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente apriorístico y seguro, la conciencia de estos aspectos de la filosofía comparables a la matemática, hizo que Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje, y no en las fórmulas ni en los números (1972-1989 II/1 168).

Como señala Gary Smith, “Benjamin revive el desacuerdo de Hamann con la epistemología de Kant y lo emplea, *mutatis mutandis*, contra la crítica del conocimiento neokantiana” (1989 17); es decir: Benjamin no está repitiendo a Hamann contra Kant, sino discutiendo con Cohen el camino que debe tomar la *transformación* de Kant. Benjamin juzgaba que la filosofía del lenguaje era indisoluble de las especulaciones sobre el conocimiento, ya que no concibe el conocimiento humano por fuera del lenguaje: la esencia del conocimiento es, según sostiene a lo largo de su obra, lingüística. En el ámbito del lenguaje, Benjamin encuentra la ansiada neutralidad [*Neutralität*] respecto de esa dicotomía entre sujeto y objeto, capaz de fundar un conocimiento *autónomo*. La concepción del lenguaje que permite tal cosa no es desarrollada en el *Programm*, pero se encontraba ya esbozada en “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres” (1916): allí el lenguaje aparece como *Medium* del conocimiento y no como “instrumento” de comunicación del sujeto.

Cabe hacer algunas aclaraciones respecto del significado de la esfera religiosa. El “apéndice” del *Programm*, escrito en marzo de 1918 (unos cuatro meses después), se propone esclarecer precisamente el papel de esta esfera y su relación con la filosofía, tal como exige el concepto de doctrina. La nueva experiencia incluye la religión en tanto verdadera. La metafísica legítima vincula, según Benjamin, la totalidad de la experiencia con el concepto de Dios, y esta vinculación establece la *unidad continua* del conocimiento.

Resulta evidente que lo destacado en el concepto de metafísica no radica en la ilegitimidad de sus conocimientos (en todo caso, era evidente para Kant, que de lo contrario nunca

habría escrito sus prolegómenos a la metafísica), sino en su poder universal, el cual conecta inmediatamente la totalidad de la experiencia, mediante las ideas, con el concepto de Dios (1972-1989 II/1 164).

Las ideas, entonces, son las artífices del carácter unitario (del mar) del conocimiento, y conectan la experiencia con el *concepto* de Dios. A menudo se ha señalado la exigencia de Benjamin de incluir la experiencia religiosa dentro de la esfera del conocimiento (Matos 1993, Tagliacozzo 2003); menos se ha destacado que tal inclusión refiere a una postulación de una relación auténtica entre la filosofía y la *teoría* de la religión (no la religión en sí), es decir, entre el conocimiento y el conocimiento de la religión. La filosofía, hemos visto, refiere siempre al conocimiento. Y el conocimiento no es otra cosa que teoría de la experiencia. “Toda la filosofía se divide en teoría del conocimiento y metafísica, o, expresado en términos kantianos, en una parte crítica y una parte dogmática” (*id.* 169). Pero –Benjamin aclara– la crítica está *virtualmente* contenida en la metafísica. En sentido estricto, no hay un límite real entre filosofía y ciencia. Hacia el final del *Programm*, Benjamin afirma: “La experiencia es la multiplicidad continua y unitaria del conocimiento” (*id.* 168). Se observa así la insistencia en la continuidad de la esfera de conocimiento; también la convivencia (de cuño judaico, como indica Mosès) de multiplicidad y unidad. De acuerdo con esto, el concepto de experiencia parece absorber las características atribuidas a la tradición.

En conclusión. De la filosofía de Kant debe rechazarse la noción de sujeto en el ámbito de la teoría del conocimiento; debe modificarse el concepto de experiencia y, por tanto, el de metafísica, para ponerlo en relación con la teoría del conocimiento –si bien la tabla de categorías debe ser revisada por completo y puesta en relación con una reflexión sobre su carácter lingüístico–. Finalmente debe conservarse “la tricotomía del sistema kantiano” (*id.* 165), junto al legado más importante de Kant: un sistema que aborda el problema de la *justificación* del conocimiento, mediante *ideas* capaces de simbolizar la unidad sistemática de la esfera cognoscitiva. Como puede verse, no se trata de una adhesión al sistema kantiano, sino más bien de una transformación, según las figuras de la doctrina y de la tradición.

IV. Consideraciones finales

Abordar la recepción de la obra kantiana a partir de aspectos presentes en la de Benjamin resulta inapropiado. No sólo porque la recepción de un filósofo no consiste nunca en una repetición de motivos, sino por el carácter de la recepción de Benjamin de la obra de Kant, que Adorno

agudamente describió como propia de una “mirada saturnina” [*saturnischer Blick*], una mirada “petrificante como la de la Medusa” (1998 576). A la luz de esa indicación se comprende la caracterización de Adorno de la relación de Benjamin con Kant como “ligeramente de anticuario” [*leise antiquarische Bindung*]. Que dos reconocidos traductores, como Vicente Jarque y Alberto Brotons Muñoz, hayan traducido el adjetivo “antiquarisch” por “antiguo” (el primero) y por “arqueológico” (el segundo)³⁰ revela la incompreensión del señalamiento de Adorno: no se trata de un vínculo *arqueológico* de Benjamin con Kant, en el sentido de que descansa en las capas inferiores de su pensamiento; tampoco se trata de que sea *antiguo* en la biografía del propio Benjamin. Adorno percibe, en cambio, que Benjamin se vinculaba con la obra de Kant como si ésta fuera un objeto de anticuario, vetusto, polvoriento.³¹ La obra kantiana representa en ese sentido nada menos que la *doctrina*, un texto (casi) sacro que debe ser interpretado en su letra y revitalizado en la transmisión. No casualmente Benjamin explicita su intención de estudiar la *terminología* del sistema kantiano, que juzga “esotérica”. Según afirma en la tesis de doctorado definitiva, los términos contienen el germen del sistema, en una relación que describe como mística. Por ello puede afirmar:

Su [de Kant] terminología es mística, ella está absolutamente determinada por la aspiración de dar a los conceptos transmitidos por ella desde el origen la carga simbólica, la modesta enaltecida dimensión del auténtico conocimiento [...] Toda meticulosidad es sólo orgullo respecto del misterio de este su nacimiento, misterio que la crítica no es capaz de eliminar, aunque ella no lo comprenda. Esto es la esotérica de Kant (1972-1989 VI 39).

Benjamin creía que los románticos no se habían alejado de Kant al atribuir al concepto de *crítica* un significado “casi mágico” (1972-1989 I/1 51). Lejos de la idea de que la filosofía debe “crear” conceptos, Benjamin sostiene que ésta trabaja sobre los *términos* que se encuentran presentes en la tradición. La obra kantiana está destinada al movimiento y al devenir tal como exige el concepto de tradición: por lo tanto debe continuarse, pero también transformarse. Benjamin “se había desembarazado de la infantil creencia en la inmutabilidad y permanencia sin historia de las obras intelectuales” (Adorno 1998 567) y no confunde la *veneración* de Kant con una colocación de su filosofía en un altar inmutable.

Los conceptos de naturaleza y de supranaturaleza –y la “rigurosa distinción” entre ellos–, son revisados en función de vincular el conocimiento con la redención y una concepción

³⁰ Alfredo Brotons Muñoz, traductor de *Notas sobre literatura* (2003 556); Vicente Jarque (1992 38).

³¹ Como dato anecdótico puede señalarse que el padre de Benjamin (Emil Benjamin) fue anticuario y comerciante de arte.

mesiánica de la historia. En efecto, “en ninguna de sus manifestaciones reconoció [Benjamin] la frontera que a todo el pensamiento del siglo XIX le resultaba evidente, la prohibición kantiana de extraviarse por mundos inteligibles” (*id.* 568).³² La rigurosa distinción se mantiene con otro objetivo: establecer un ámbito para el conocimiento y la historia que se sustraiga a lo fenoménico, es decir, al tiempo de la naturaleza de la *Crítica de la razón pura* (que más tarde llamará “homogéneo y vacío”). Para Benjamin, ese tiempo es el refugio del mito. La supranaturaleza es reinterpretada como una *exigencia* de redención, vinculada con un tiempo histórico-mesiánico.

Bibliografía

- Abadi, Florencia. “El concepto de crítica de arte en la obra temprana de Walter Benjamin”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXV, núm. 1 (2009): 113-144.
- Adorno, Theodor. *Noten zur Literatur*, (*Gesammelte Schriften*, vol. 11), ed. Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Adorno, Theodor. *Notas sobre literatura*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2003.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, 7 vols., eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1972-1989.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe*, 7 vols., eds. Christoph Gódde, Henri Lonitz (Theodor W. Adorno Archiv). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1995-2000.
- Benjamin, Walter. *Briefe*, 2 vols., eds. Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1966.
- Benjamin, Walter. *Obras*, II, 1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1990.
- Caími, Mario. *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: Eudeba, 1989.
- Caygill, Howard. *Walter Benjamin: The Colour of Experience*. Nueva Cork: Routledge, 1998.

³² Seguimos la traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

- Deuber-Mankowsky, Astrid. *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*. Berlín: Vorwerk 8, 2000.
- Dunn, James David. "Foreword", *Window of the Soul. The Kabbalah of Rabbi Isaac Luria (1534-1572). Selections from Chayyim Vital*. Israel: Bloch Publishing Company, 2006.
- Eidam, Heinz. *Strumpf und Handschuh. Der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruierbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum Geist der Utopie Ernst Blochs*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
- Fenves, Peter. "¿Existe una respuesta a la estetización de la política?". Trad. Alejandra Uslenghi y Silvia Villegas. *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*, ed. Alejandra Uslenghi, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010. 75-97.
- Fiorato, Pierfrancesco. "Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens". *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen Kolloquium Marburg 1992*, eds. Reinhard Brandt y Franz Orlik. Hildesheim: Georg Olms, 1993. 163-178.
- Forster, Ricardo. *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires: Altamira, 2003.
- Gasché, Rodolphe. "Objective Diversions: On Some Kantian Themes in Benjamin's «The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction»", *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, eds. Andrew Benjamin y Peter Osborne. Londres: Routledge, 1994. 183-204.
- Jacobson, Eric. *Metaphysics of the Profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Nueva York: Columbia University Press, 2003.
- Jarque, Vincente. *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Universidad de Castilla-La Mancha: Cuenca, 1992.
- Lebrun, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique*. París: Armand Colin, 1970.
- Löwy, Michael. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Trad. Horacio Tarcus. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1997.
- Matos, Olgária. "Benjamin e Kant: o iluminismo visionário". San Pablo: Brasiliense, 1993. 123-154.
- Mertens, Bram. *Dark images, secret hints: Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish tradition*. Berna: Peter Lang, 2007.

- Mosès, Stéphane. *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*. Trad. Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Reyes Mate. “Memoria e historia: dos lectuas del pasado”, conferencia pronunciada en Berlín en el encuentro “Kultur des Erinnerns”, organizado por el Instituto Cervantes y el Goethe Institut, del 26 al 28 de mayo de 2005. Disponible en: http://letraslibres.com/sites/default/files/pdfs_articulospdf_art_11013_10900.pdf, consultado el 5 de enero de 2012.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque. Barcelona: Península, 1987.
- Scholem, Gershom. “Walter Benjamin und Felix Noeggerath”. *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983. 78-127.
- Scholem, Gershom. *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Scholem, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Trad. Beatriz Oberländer. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Smith, Gary. “Thinking through Benjamin: an introductory essay”, *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. 7-47.
- Tagliacozzo, Tamara. *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*. Roma: Quodlibet, 2003.
- Tomba, Maximiliano. *La “vera política”. Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*. Roma: Quodlibet, 2006.
- Witte, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Trad. A. L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 2002.