

# Introducción al platonismo de Walter Benjamin

**RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN**

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES-ARGENTINA-VRIJE UNIVERSITEIT BRUSSEL-BÉLGICA)

Recibido el 20 de febrero de 2019 – Aceptado el 28 de febrero de 2019

**RESUMEN:** La finalidad de este trabajo es mostrar el lugar de Platón en el pensamiento de Benjamin en relación y en contraste con el que ocupa Kant. Si bien es sin dudas el "Prefacio epistemocrítico" del libro sobre el *Trauerspiel* el texto más explícita y extensamente platónico de Benjamin, y el que se esperaría que se aborde en un trabajo sobre su "platonismo", se propone aquí otro camino, que implica rastrear a Platón en Benjamin un poco antes del prefacio, y hacerlo, sobre todo, en un texto más temprano – titulado "Sobre el programa de la filosofía venidera" – que trata más que nada acerca de Kant, pero donde el nombre de Platón también aparece. Es que justamente contra los límites que Benjamin encuentra en su relación con Kant (y en particular con su concepto de experiencia) se dibujan mucho más claramente los contornos de su profundo vínculo con Platón, y se entiende mucho mejor la exposición de ese vínculo que se hace en el "Prefacio epistemocrítico".

**PALABRAS CLAVES:** Benjamin – Platon – Kant – Experiencia

Raimundo Fernández Mouján nació en 1986 en la Ciudad de Buenos Aires. Estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Université Paris VIII, donde obtuvo en 2011 un título de Master tras presentar una tesis sobre la relación entre mimesis y lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin. En 2013 obtuvo la Beca Nacional del Fondo Nacional de las Artes, en la categoría "Letras y pensamiento", para seguir investigando sobre la filosofía de Walter Benjamin. Sus intereses también abarcan la filosofía antigua (en particular las filosofías de Platón y Parménides), y escribe junto a Christian de Ronde sobre filosofía de la física cuántica. Escribió artículos para revistas nacionales e internacionales, así como capítulos de libros y colaboraciones en medios periodísticos diversos. Actualmente es doctorando del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y miembro investigador del Center Leo Apostel for Interdisciplinary Studies (Vrije Universiteit Brussel). Además de investigar sobre filosofía, se dedica a la producción audiovisual en los rubros de desarrollo de formatos, guion y contenidos.

**ABSTRACT:** The goal of this work is to show Plato's place in Benjamin's thought in relation and in contrast with the one occupied by Kant. Even though Benjamin's most explicitly and extensively Platonic text is the "Epistemocritical preface" from the book on *Trauerspiel*, and the one anyone would expect to see analyzed in a work on his "Platonism", another path is proposed here: one that implies to track Plato in Benjamin before that explicit and peculiar Platonic stance we read in the preface, and to do it, above all, in an earlier text, called "On the program of the coming philosophy", which is dedicated mainly to Kant, but where the name of Plato is also featured. This proposition is based on the fact that it is against the limits that Benjamin finds in his relation to Kant (specially the limits he finds in Kant's concept of experience) that the outlines of his profound bond with Plato are most clearly drawn (and that the exposition of that bond in the preface is much better understood).

**KEY WORDS:** Benjamin – Plato – Kant – Experience

[...] las pruebas corren como aguas desbordadas, sin orden y a campo traviesa, hacia donde las lleve accidentalmente la pendiente de una asociación oculta. La apariencia de convicción, que se basa en causas subjetivas de la asociación y se tiene por la comprensión de una afinidad natural, no puede contrarrestar la duda que pasos tan atrevidos deben justificadamente suscitar.

IMMANUEL KANT

Y así es también como el ardiente éxtasis, sin que se pierda una sola chispa suya, se salva y se seculariza en lo que es sobrio, tal como conviene.

WALTER BENJAMIN

## Introducción

Aunque no tan investigada como otras, la presencia de la filosofía de Platón en la obra de Benjamin es sin embargo difícilmente discutible. Son, sobre todo –pero no solamente– dos los textos que prueban esto: por un lado, en un currículum de 1928, Benjamin señala como intereses principales en sus estudios de filosofía las obras, en principio, de dos autores: Platón y Kant. Por otro lado, el texto donde Benjamin expone más extensamente su propia teoría del conocimiento (el "Prefacio epistemocrítico" de *Origen del Trauerspiel alemán*) tiene la forma de una explícita –y peculiar– reinterpretación de la "teoría de las Ideas" platónica, a la que considera de hecho, quizás con intenciones algo polémicas, identificable sin más con la filosofía. Es lógico, por lo tanto, que cualquiera que esté más o menos familia-

rizado con la obra de Benjamin y que lea el título de este trabajo, se sienta inclinado a creer que de lo que se trata es, sobre todo, de un análisis de ese último texto. Es, por supuesto, y no sin razón, lo que habitualmente se acostumbra leer en la bibliografía dedicada a Benjamin cuando surge la pregunta por su lectura de Platón. Sin embargo, lo que aquí se busca es rastrear a Platón en Benjamin un poco antes de esa afirmación de pertenencia al platonismo tan original que leemos en el prefacio, y se lo hace, sobre todo, en un texto más temprano, titulado “Sobre el programa de la filosofía venidera”, que trata sobre todo acerca de Kant, pero donde el nombre de Platón también aparece. Es que justamente es a partir de los límites que Benjamin encuentra en su relación con Kant que se dibujan mucho más claramente los contornos de su vínculo con Platón, y que se entiende mucho mejor la exposición de ese vínculo que se hace en el “Prefacio epistemocrítico”.

“Introducción”, entonces, porque si este artículo se titulase “El platonismo de Walter Benjamin”, sin dudas su objeto debería ser sobre todo el “Prefacio epistemocrítico” que recién se mencionó, donde Benjamin, siguiendo explícitamente a Platón, define a las Ideas –en cuanto entidades metafísicas– como los objetos del conocimiento filosófico, donde propone una interpretación del platónico *ta phainomena sôzein* (“salvar a los fenómenos”) que será fundamental para su propia teoría del conocimiento, donde explica la relación entre belleza y verdad a partir de una lectura de *El banquete*, y donde describe la forma del conocimiento filosófico de una manera que en muchos aspectos se acerca al método que Platón va constituyendo a lo largo de sus diálogos y al que llama dialéctica. Una introducción a su platonismo que es así también un paso previo, preparatorio, para la lectura de ese prefacio, y que pretende mostrar el lugar de Platón en el pensamiento de Benjamin en relación y en contraste con el que ocupa el otro filósofo de esa extraña dupla que aparece reunida varias veces en los textos de Benjamin, la de Platón con Kant.

### Kant y Platón: la exigencia de justificación

Cuando Benjamin, todavía muy joven, escribe ese programa para la filosofía “venidera”, pide algo que, en primera instancia, resulta extraño viniendo de un metafísico como él: pide que transformemos “las más profundas intuiciones que ella misma [la filosofía venide-

ra] toma de la época y del presentimiento que la inunda de un gran futuro de conocimiento poniéndolas en relación en su conjunto con el sistema kantiano”.<sup>1</sup> Benjamin afirma que para la filosofía contemporánea es importante entablar un vínculo decisivo con Kant. Por todo lo excesivo, imprevisible y atrevido que puedan tener las intuiciones de la filosofía “venidera”, y para que destilen en verdadero conocimiento, resulta útil asociar esa intención vanguardista a la sistematicidad, terminología y exigencia de justificación planteadas por la filosofía kantiana. Así las salvamos para el conocimiento. Para Benjamin, el vínculo importante es con Kant porque se trata del más cercano de los filósofos que no se preocupó solamente de la profundidad y el alcance del conocimiento, sino ante todo de su necesaria justificación. Porque, ¿qué valor puede tener ese alcance, qué realidad esa profundidad si no está también presente la justificación? Pero no se trata de un énfasis en la justificación que implique un sacrificio de profundidad. Por el contrario, la exigencia de justificación, la intención de “dar razón”, es vista como la mejor guía hacia la verdadera –la no sólo imaginaria– satisfacción de la exigencia de profundidad. La inmediata alusión a Platón lo pone en evidencia. Si el más cercano fue Kant, el otro –algo menos reciente–, el único otro filósofo que se preocupó primordialmente por la justificación es, para Benjamin, Platón. Ni uno ni el otro –dice– “han expulsado de la filosofía la exigencia de profundidad, sino que la han satisfecho de una manera única al identificarla con la exigencia de justificación”.<sup>2</sup> “Ambos filósofos comparten en efecto la confianza en que el conocimiento del que podamos dar razón será, al mismo tiempo, el más profundo”.<sup>3</sup> Para Benjamin es necesario sostener al mismo tiempo la pretensión de unidad sistemática de la filosofía, la necesidad de la justificación en cada paso, y la exigencia de profundidad, de la mayor profundidad, que es dominio sólo de la filosofía. Es que van, en realidad, de la mano. Un “sistema” filosófico que no fuese traducción del sistema real de la *phúsis*, su *lógos*, es decir un sistema exterior, abstracto, no constituiría conocimiento alguno. Así como tampoco el mero gesto de profundidad que no alcanza justificación –un gesto que sólo podría tener valor propedéutico en

<sup>1</sup> Benjamin, Walter, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Obras. Libro II / Vol. I*, Madrid, 2007, p. 162.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

el mejor de los casos, o ser engañoso en el peor. No hay verdadera justificación sin profundidad (es decir, sin justificación de lo fundamental), no hay profundidad real sin justificación.

Admitamos, a pesar de toda la admiración, que esa identificación de la exigencia de justificación con la exigencia de profundidad (que para Benjamin une a Kant con Platón) suena un poco extraña en nuestros oídos contemporáneos. Nos acostumbramos a conectarlas con una disyunción: o prevalece el interés por la justificación a expensas de la sospechosa profundidad, o domina el interés por una sentida profundidad, denunciando la alienación de la justificación, o instrumentalizándola. En términos generales, cuando ponemos el énfasis en la necesaria justificación tendemos a concluir la ilegitimidad, lo irreflexivo, la ausencia de valor de verdad de las tendencias hacia la profundidad, y establecemos más bien como punto de llegada confiable, cierto, ya no la profundidad sino un cierto tipo de certeza formal, apodíctico pero exterior, inspirado en lo que es capaz de producir el conocimiento que “ha tomado el camino seguro de la ciencia”, o una subordinación a los resultados experimentales de las ciencias empíricas (o muy frecuentemente, desde la aparición del positivismo lógico, a una mezcla entre ambas tendencias). Por otro lado, si nuestro interés se inclina por la deseada y necesaria profundidad tendemos contrariamente a instrumentalizar o relativizar la exigencia de justificación. Aunque quizás no sea un problema especialmente actual: ya Platón nos dice que esas dos tendencias son un riesgo inherente al *lógos* mismo, al conocimiento con *lógoi*. “Una pendiente natural del *lógos*”, dice Monique Dixsaut.<sup>4</sup> Y para que entendamos el equilibrio especial de la dialéctica, su espacio propio, difícil; para exponer la naturaleza única del proceder filosófico, de su peculiar método, su arte, diferente al de otras ciencias, Platón hace explícito en varias ocasiones ese doble peligro. La dialéctica no es erística, ni es la inspiración que lleva derecho al arrebató; pero por alejarse de ese peligro no caigamos en el otro: no es tampoco reducible a un conocimiento de tipo matemático, o a una clasificación exterior. “No hay maneras más o menos dialécticas de discutir, hay una sola, y el esfuerzo por distinguirla de la erística corre el riesgo de realizarse pagando el precio de otra posible con-

<sup>4</sup> Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, París, Vrin, 2001, p. 64 (la traducción es nuestra).

fusión, entre matemática y dialéctica”.<sup>5</sup> No queda otra opción –nos indica– más que ejercitarse en el proceder dialéctico: interrumpir constantemente el vuelo ciego hacia la profundidad –aunque sin impedirle finalmente– mediante la pregunta por su justificación, mediante la obligación de “dar razón”, determinando así una intermitencia inherente a la prosa filosófica (y que a veces le critican al Sócrates platónico), y, al mismo tiempo, no caer en la renuncia al conocimiento, o en su reemplazo por un mero encadenamiento de hipótesis. Satisfacer de hecho esa exigencia de profundidad, que es necesaria, pero con la guía de la justificación. Una tarea para la que Platón va construyendo paulatinamente el sinuoso camino, al que se conoce como *dialéctica*.

La exigencia de justificación se presenta, entonces, en este contexto, no primordialmente como una muestra de desconfianza hacia la profundidad sino, por el contrario, como una necesidad si queremos alcanzar esa profundidad realmente. Es la investigación moldeada por la exigencia de justificación la que llevó a la más lograda y específica satisfacción de la exigencia de profundidad. Kant, sí, quizás, pero también, y aún más, Platón. Sólo hace falta una lectura superficial de los diálogos para darse cuenta: el más “profundo”, metafísico, “idealista”, lo que hizo siempre fue buscar “dar razón” del conocimiento. Lo que guió y motivó explícitamente la totalidad de sus diálogos fue esa búsqueda. Es incluso esa búsqueda la que, luego de varios pasos en falso, lo lleva –como se relata en *Fedón*– a las Ideas, la que lo lleva a señalar la necesaria existencia de esa “profundidad”, y a poder exponer su naturaleza, sus formas. Todo, tanto la necesidad de las Ideas como la invención de la dialéctica, se despliega a partir de un esfuerzo cuyo fin y cuya guía es siempre primero “dar razón” del conocimiento.

Tanto Kant como Platón creen importante insistir en la necesidad de desconfiar de las asociaciones en apariencia naturales de la conciencia, que concluyen más en la intensidad anímica que en el conocimiento. Reconocen ahí algo que naturalmente puede confundir, un riesgo constante para el filósofo. Piden que dudemos de la supuesta profundidad cuya única marca es un cierto entusiasmo. Esas “intuiciones más profundas” hay que rescatarlas de las magias de la imaginación, de las tentaciones de la subjetividad,

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 41.

de su vanidad. Es necesario salvarlas en la justificación y en la sobriedad del concepto (pero que no se pierda una sola chispa), alojarlas en lo prosaico del lenguaje de la filosofía. Pero si no hay profundidad sin dar razón, no hay tampoco dar razón sin profundidad. Es que no sólo de lo superficial, “no profundo”, “no metafísico”, de lo que está al alcance de la mano o de la observación, podemos dar razón. Y, de hecho, es de eso de lo que menos podemos dar razón (¡cómo insisten en esto Platón, Kant y Benjamin!), o de lo que no podemos dar realmente razón sin dar razón de lo “profundo”. Es el gran y evidente problema con el empirismo ingenuo de gran parte del pensamiento científico contemporáneo. Es un punto en el que a Einstein le gustaba –de forma polémica– insistir: “sólo la teoría dice lo que puede ser observado”.<sup>6</sup> Pero es obvio que ese *dictum* einsteniano no significa lo mismo en kantiano que en platónico. Y resulta también obvio que aquella asimilación entre Kant y Platón esconde grandes diferencias.

### Kant o Platón: el problema con la visión del mundo ilustrada

Uno se pregunta si –con razón o no– la exigencia de justificación kantiana no implica ya un sacrificio de profundidad. Y de hecho lo que hace Benjamin a continuación, en “Sobre el programa de la filosofía venidera”, es exponer los problemas de la conexión con Kant: “El obstáculo más significativo que dificulta la conexión con Kant (...) se encuentra en lo siguiente: la realidad a partir de la cual quería Kant basar el conocimiento en la verdad y la certeza es una realidad de rango inferior, incluso ínfimo”.<sup>7</sup> Una realidad que no podía dar lugar a conocimiento metafísico, por la que no pasaban las Ideas. Una realidad que ya no era vista como una consecuencia, una concreta expresión del absoluto, de las Ideas, de la inteligencia divina o del *lógos* de la *phúsis*, sino algo cuyo pobre contenido, en última instancia, está con justicia expresado en el término kantiano de “materia de la sensación”. Una realidad que por lo tanto va a dar lugar a la conclusión según la cual la metafísica sólo puede ser definida como un conocimiento que en su pro-

<sup>6</sup> Citado en: Heisenberg, Werner, *Physics and beyond. Encounters and conversations*, New York, Harper & Row, 1971, p. 63 (la traducción es nuestra).

<sup>7</sup> Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 162.

ceder no puede en ninguna instancia hacer uso de la experiencia (una noción de metafísica sólo moderna).

Luego Benjamin va a precisar el problema: es, según él, la influencia de la cosmovisión ilustrada en la filosofía kantiana. Es la persistencia de la visión del mundo de la Ilustración en la base del sistema kantiano. Una de las visiones –dice– más bajas del mundo:

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 den a la experiencia un gran contenido. [...] Se trata, por supuesto, del mismo hecho que a menudo se ha calificado de ceguera religiosa e histórica de la Ilustración, sin preguntarse al tiempo en qué sentido esos rasgos de la Ilustración corresponden a la entera Edad Moderna.<sup>8</sup>

Si primero [...] [la] experiencia había sido algo elevado, si la experiencia había sido, si bien diferente en contenido, cercana a Dios y divina, la experiencia de la Ilustración fue robada en creciente medida de este contenido. Bajo esta constelación, el interés filosófico fundamental de la deducibilidad del mundo, el interés fundamental del conocimiento tenía que resultar perjudicado [...]. No subsistía ya ningún interés en la necesidad del mundo sino que todo el interés se concentró en la consideración de su contingencia, indeducibilidad, puesto que se estrelló con aquella experiencia sin Dios de la que se creyó erróneamente que los anteriores filósofos la hubieran querido o la hubieran deducido.<sup>9</sup>

Benjamin identifica esa cosmovisión con un concepto de experiencia, con el concepto ilustrado de experiencia: “se trata precisamente de eso: de la noción de experiencia desnuda, primitiva y obvia que a Kant, que compartía el horizonte de su época, le parecía ser la única dada e, incluso, la única posible”.<sup>10</sup> Un concepto de experiencia cuyo rasgo más característico –dice– “viene a ser así

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 163-164.

<sup>9</sup> Benjamin, Walter, “Über die Wahrnehmung”, en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1986, Bd. VI, pp. 33-38. Se cita la siguiente traducción: “Sobre la percepción”, trad. de Omar Rosas, Universidad Nacional de Colombia, p. 3, en línea. URL: <https://es.scribd.com/document/195209866/Benjamin-Walter-Sobre-La-Percepcion>.

<sup>10</sup> Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 163.

su relación no solamente con la conciencia pura, sino, al mismo tiempo, también con la conciencia empírica”.<sup>11</sup>

Lo dicho hasta ahora sirve para entender lo que Benjamin va a hacer a lo largo de buena parte del texto sobre la filosofía “venidera”: mostrar específicamente cómo el influjo de la cosmovisión ilustrada “contaminó” la filosofía kantiana –en particular su concepción de la experiencia– impidiéndole abrirse paso a la metafísica. No es –por supuesto– que el concepto de experiencia kantiana sea igual al de una cosmovisión supuesta. Sabemos que Kant se ocupó largamente de determinar el concepto de experiencia. Pero a eso va Benjamin: Kant hizo, desde el lado del conocimiento, todo lo que podía hacerse –y más–<sup>12</sup> con esa experiencia, sin abandonar sus parámetros fundamentales. Porque, ¿qué puede llegar a significar justificar el conocimiento de esa realidad? Lo máximo que puede significar lo realiza Kant: darle certeza y universalidad. Dárselas, es cierto, mediante el recurso a una necesidad ahora propia, al sujeto (sujeto trascendental) y ya no desde el ser. En todo caso, impidió que tal experiencia llena de contingencia llevase consigo a todo conocimiento hacia el escepticismo. Salvó a la ciencia. Pero, aun así, los límites de esa experiencia hacían que siempre justificarla fuese, para quien no se engañase, sacrificar la mayor exigencia de profundidad, sacrificar el conocimiento de aquello de lo que todo, sin dudas, dependía. Sin embargo, Benjamin sostiene la necesidad del vínculo sistemático con Kant. El resto del texto nos dice qué significa entonces la insistencia en esa relación: al tiempo que sostiene su crítica a la experiencia kantiana, busca también rescatar ciertos parámetros y términos del sistema kantiano, resituándolos en un pensamiento ya no moderno-ilustrado, ya propiamente metafísico. Como dice Florencia Abadi, retomando un comentario de Adorno,

la prohibición kantiana de extraviarse por mundos inteligibles tendrá que ser abolida, pero conservando el espíritu de la filo-

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> “Cualquier exigencia de conectarse con Kant se basa en la firme convicción de que ese sistema, que se había encontrado con una experiencia respecto a cuyo aspecto metafísico un Mendelssohn y un Garve hicieron justicia, tomó y desarrolló de la investigación de la certeza y justificación del conocimiento (incrementadas hasta lo genial) la hondura que parece la adecuada frente a un tipo nuevo de experiencia, un tipo de experiencia superior”. *Ibid.*, p. 164.

sofía de Kant, que Benjamin evalúa a partir de la idea de unidad sistemática de la filosofía y (...) a partir de la justificación del conocimiento.<sup>13</sup>

Para Benjamin, esa cosmovisión ilustrada determinó los límites de lo que Kant concebiría como experiencia: lo que hace el sujeto con la materia de la sensación, con los datos que le aporta la receptividad. Límites que formaban un contorno estrecho, artificialmente estrecho. Límites, en realidad, para Benjamin, mal localizados. Pero esta cosmovisión no sólo influyó sobre los límites de la experiencia, sino que también tuvo sus efectos sobre su concepción del conocimiento:

Hay (...) una profundísima relación entre esa experiencia cuya más honda investigación no podía en modo alguno conducir hacia las verdades metafísicas y esa teoría del conocimiento que no fue capaz de determinar de modo eficaz y suficiente el lugar lógico que corresponde a la investigación metafísica como tal.<sup>14</sup>

En concreto, las deficiencias ilustradas se manifiestan para Benjamin en la teoría del conocimiento sobre todo en dos elementos:

primero, la concepción del conocimiento (no superada todavía definitivamente por Kant) como relación que se establece entre sujetos y objetos o entre un sujeto y un objeto; en segundo lugar, la relación (tampoco superada por completo) del conocimiento y la experiencia respecto de la conciencia empírica humana.<sup>15</sup>

Admitamos que cuando Benjamin dice que ciertos rasgos ilustrados corresponden a la entera Edad Moderna, debemos incluirnos dentro de esa Edad: esos elementos sobre el conocimiento y la experiencia son aún parte de nuestra visión del mundo y nuestro pensamiento científico. Por eso la propuesta benjaminiana todavía puede leerse como referida a una filosofía “venidera”: desprenderse de las nociones de sujeto y objeto para definir la naturaleza del conocien-

<sup>13</sup> Abadi, Florencia, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014, p. 63.

<sup>14</sup> Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 165.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

to, y de la dependencia de la naturaleza del conocimiento y de la experiencia respecto de la realidad y los parámetros de la conciencia empírica (o de modo más extremo: desprenderse de creer que los conceptos de conocimiento y experiencia tengan relación con la conciencia empírica).<sup>16</sup> Quizás sea necesario aclarar que eso no va a significar en absoluto que el camino sea franquear esos límites mediante alguna “vivencia”.<sup>17</sup> No se trata de intensificar la sumersión en lo subjetivo, buscando “salir” por otro lado, sino de situar esos conceptos, simplemente, en otro orden. No se trata de escapar a los parámetros moderno-ilustrados partiendo de ellos sino de saberse ya desde siempre en realidad por fuera de ellos. No se trata de intensificar la experiencia moderna hasta estallarla sino, más sobriamente, conocer que para la filosofía eso no es la experiencia. Como ya se dijo alguna vez: si bien seguimos en gran medida pensando de forma moderna, en realidad nunca fuimos modernos. Para ver qué nociones de experiencia y conocimiento propone Benjamin en reemplazo, nos sirve detenernos un momento sobre una de las características del sistema kantiano que quiere rescatar, mantener. Se trata de la afirmación según la cual las condiciones del conocimiento son las condiciones de la experiencia. Para Benjamin, como para Kant, en la estructura del conocimiento está la estructura de la experiencia. Incluso afirma: “la filosofía *se basa* en que en la estructura del cono-

<sup>16</sup> Aquí es útil reponer algo más del texto de Benjamin que evidencia qué él comprende la diferencia entre sujeto trascendental y empírico, pero que esa diferencia no alcanza. Se trata de borrar *por completo* la naturaleza subjetiva de la “conciencia” conocedora; el ámbito trascendental es, para Benjamin, todavía deudor de los parámetros del sujeto empírico: “hay que eliminar la naturaleza de sujeto que se da a la conciencia conocedora. Esta naturaleza de sujeto que se da a la conciencia conocedora es debida a que ella está formada en analogía con el sujeto empírico, que tiene los objetos frente a sí. De ahí resulta [...] un fragmento de la «experiencia» superficial propia de aquellos siglos que se infiltró en la teoría del conocimiento. Porque es indudable que en el concepto kantiano de conocimiento desempeña una función fundamental la noción, aun sublimada, de un yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base. Pero esta noción es mitológica, y por su contenido de verdad es equiparable a cualquier otra mitología del conocimiento”. *Ibid.*, p. 166.

<sup>17</sup> No acordamos, por ejemplo, con el desarrollo de Giorgio Agamben en “Infancia e historia”. Agamben afirma que busca retomar el programa benjaminiano de obtener un concepto de experiencia sobre la base de una reflexión sobre el lenguaje, pero su conclusión es que la “nueva” experiencia sería algo así como el impulso previo al lenguaje, la “infancia” del lenguaje, lo que se intenta expresar y “sube”, por así decir, hacia la expresión, sin quedar dicho, sino sólo sentido. Según nuestra lectura, el punto de vista que Benjamin defiende es que la experiencia es lo que siempre, inevitablemente, es dicho. Véase: Agamben, Giorgio, “Infancia e historia” en *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 5-91.

cimiento también está la estructura de la experiencia”.<sup>18</sup> Pero sólo la relación permanece, porque el sentido de los conceptos conectados cambia completamente. El concepto supremo de conocimiento ahora no refiere más a un sujeto que recibe y elabora impresiones, ya no refiere a ninguna conciencia. Por el contrario, es definido como el ámbito de convergencia de las Ideas. El mundo de las Ideas. Ideas que no son definidas como parámetros fundamentales del sujeto, sino que, como para Platón, existen realmente fuera de él. Y la experiencia es, más allá de todo sujeto, independientemente de toda vivencia subjetiva, la multiplicidad concreta, continua y unitaria de tal conocimiento.<sup>19</sup> La experiencia es la realidad como lenguaje de las Ideas. La concreta especificación de estas (y sólo a partir de la cual, mediante el ejercicio dialéctico, se llega a ellas). La estructura de la experiencia está en la estructura del conocimiento.

Hay en todo caso una unidad de la experiencia que no puede entenderse como suma de experiencias, a la cual se refiere, de modo inmediato, el concepto de conocimiento como teoría en su continuado desplegarse.<sup>20</sup>

Tal como ya antes hemos dicho, para el concepto profundizado de experiencia la continuidad es tan imprescindible como la unidad, debiéndose mostrar en las Ideas el fundamento de la unidad y continuidad propias de esa experiencia no vulgar, y no sólo científica, sino asimismo metafísica. Y habrá que mostrar la convergencia que tienen las Ideas en el concepto supremo de conocimiento.<sup>21</sup>

Se trata de una especie de “platonización” de Kant, de intentar animar con vida platónica los miembros del cuerpo kantiano.<sup>22</sup> Pero

<sup>18</sup> Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 167.

<sup>19</sup> ¿Y qué hace entonces Benjamin con la conciencia? Los parámetros de la conciencia, que ya no tienen un rol fundamental, son reubicados como una parte de esa especificación del conocimiento que llamamos experiencia, como una ramificación suya más, en concreto la ramificación que podemos llamar “psicológica”. La cual es sin duda un ámbito de investigación filosófica importantísimo, pero que ya no se identifica con el ámbito del conocimiento en general: “la experiencia, entendida en relación con el ser humano corporal-espiritual y su conciencia, y no como sistemática especificación del conocimiento, es en todas sus clases mero *objeto* de este particular conocimiento real, en concreto de su rama psicológica”. *Ibid.*, p. 166.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>22</sup> Si bien esta asociación privilegiada que encontramos en Benjamin, la de Kant con Platón por sobre cualquier otro filósofo, puede tener su origen en la reflexión de los neo-kan-

lo contrario también es en cierta medida acertado: se trata también de una suerte de “kantización” de un pensamiento de naturaleza platónica. Algo así como un intento de llevar la pretensión de especificidad y rigor del sistema kantiano, así como su impulso categorizador, más allá del ámbito de la experiencia correspondiente a los límites de la ciencia moderna (que son los límites del conocimiento planteados por el sujeto trascendental). No ser ya kantianos y, sin embargo, permanecer en un sentido fielmente kantianos. Transformar el perímetro de la experiencia, sí, pero no con aires demasiado alusivos, no sin llevar la justificación, no sin llevar la especificidad y sistematicidad que exige Kant al conocimiento de los ámbitos que implica el nuevo concepto de experiencia. Al mismo tiempo que sostiene la necesidad de reconocer otra amplitud y profundidad en la experiencia, Benjamin afirma que debe ser posible lograr la justificación para el conocimiento de sus “nuevos” ámbitos. Una experiencia no sólo científica sino asimismo metafísica, pero igualmente conocida. Esto se ve, por ejemplo, en lo que Benjamin propone hacer con la tabla de las categorías:

en cuanto a la tabla de las categorías, hay que revisarla por completo, como hoy reclama todo el mundo. La transformación del concepto de conocimiento se anunciará entonces en la obtención de un nuevo concepto de experiencia, pues las categorías aristotélicas, que son arbitrarias, fueron explotadas unilateralmente por Kant con vistas a una experiencia mecánica. Sobre todo, habrá que ponderar si la tabla de las categorías tiene que seguir aislada o si podría encontrar su sitio (entre otros miembros) en una teoría de los órdenes, o incluso ser reelaborada en el seno de esa teoría y basarse en conceptos lógicamente anteriores, o conectar con ellos en su caso. En esa teoría general de los órdenes tendría su lugar

---

tianos (especialmente Cohen y Natorp), a quienes Benjamin leía e incluso seguía en sus clases, la propuesta de Benjamin se separa radicalmente de esta, y es de hecho su inversión: mientras que los neo-kantianos “kantizan” a Platón (ver por ejemplo Fronterotta, Franceso, “L’interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son «héritage» philosophique” en *Revue Philosophique de Louvain*, cuarta serie, tomo 98, n°2, 2000, pp. 318-340), relativizando el estatuto metafísico de las Ideas hacia uno lógico-epistémico (o, más precisamente, trascendental), Benjamin en este texto sobre todo “platoniza” a Kant, rehaciendo la filosofía kantiana en un terreno metafísico de carácter en gran medida platónico. Esta platonización de Kant resulta a su vez, por supuesto, también en una consecuente “kantización” de un pensamiento de naturaleza platónica (como se indica a continuación), que se ve obligado a precisarse de acuerdo a la especificidad y sistematicidad a las que nos fuerza la filosofía de Kant, pero es importante destacar que el movimiento fundamental, y opuesto al de los neokantianos, no es una “trascendentalización” de las Ideas, un rebajar a las Ideas, sino que, al revés, se trata de un influjo de metafísica platónica que invade el cuerpo del sistema kantiano.

del mismo modo lo que Kant expone en la estética trascendental, así como los conceptos fundamentales no sólo de la mecánica, sino también de la geometría, de la lingüística, de la psicología, de la ciencia descriptiva de la naturaleza y de todas las ciencias que poseen relación inmediata con las categorías, o bien con algún otro concepto filosófico de orden. Ejemplos sobresalientes son aquí los conceptos fundamentales de la gramática. [...] El orden categorial es sin duda algo de central importancia para el conocimiento de la experiencia en sus diversos grados, incluida ahí la no mecánica. El arte, el derecho, la historia y otros ámbitos tienen que orientarse por la teoría de las categorías con una intensidad muy diferente a la prevista en Kant.<sup>23</sup>

Buscando sostener la intención categorial, el discernimiento determinado de las posibilidades y ramificaciones de la experiencia, pero ahora con los nuevos conceptos de conocimiento y experiencia, Benjamin propone que la tabla kantiana de las categorías sea reelaborada o resituada al interior de una estructura mayor, una “teoría de los órdenes”. Es decir, pensar a la actual tabla –reelaborada o no– como sólo una parte de una estructura mayor. Como la parte que explica, al interior de las ramificaciones de la experiencia, la experiencia mecánica, pero a condición de que esa sea sólo una parte. Esta teoría de los órdenes debería contar además con los conceptos fundamentales de conocimientos y disciplinas como la psicología, la lingüística, etc., pero también el arte, el derecho y la historia, de modo tal que estos ya no se vean subordinados a la forma de la experiencia mecánica. Gracias a esta teoría de los órdenes –parece pensar Benjamin– podría también superarse la discontinuidad entre lo expuesto en la estética trascendental y lo desarrollado en la lógica trascendental. Es decir, la discontinuidad entre las categorías y el espacio y el tiempo, los cuales podrían ser entonces también entendidos como consecuencia, despliegue, de un ámbito metafísico.

Pero si hicimos todo este rodeo por Kant aquí es sólo para llegar a plantear mejor la relación con Platón, para precisar la naturaleza de su afinidad fundamental con Benjamin. Dicho esto, volvamos por última vez, un momento, a Kant. Según Benjamin, Kant piensa los parámetros del conocimiento a partir de una relación con la ciencia de su época, esto es, sobre todo, a partir de la física-matemática

---

<sup>23</sup> Benjamin, Walter, “Sobre el programa...”, *op. cit.*, p. 171.

(newtoniana). Los parámetros del sujeto trascendental surgen así en gran medida a partir de una reflexión acerca de las condiciones supuestas por tal comprensión, tal modelo de la ciencia. Los parámetros del sujeto trascendental son las condiciones que permiten la ciencia moderna. Si en la experiencia sólo hay, en términos formales, sujeto, los parámetros del sujeto son por su parte los que hacen posible la ciencia. Por lo tanto, hay sólo ciencia a partir de la experiencia y no metafísica a partir de la experiencia. Reconociendo esas limitaciones, Benjamin busca un nuevo punto de partida para la transformación del concepto de conocimiento:

Como para ir encontrando sus principios la doctrina kantiana tuvo forzosamente que buscar una ciencia con relación a la cual pudiera definirlos, algo similar le sucederá ahora a la moderna filosofía. La gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica sólo puede obtenerse desde luego al ponerse el conocimiento en la 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. Pero, en última instancia, esta circunstancia es decisiva, y por esta razón hay que afirmar la supremacía sistemática de la filosofía sobre todas las ciencias, incluida la ciencia matemática. Un concepto de conocimiento adquirido en la reflexión sobre la esencia lingüística del conocimiento debe crear sin duda un concepto correspondiente de experiencia que incluirá ámbitos que Kant no consiguió integrar en el sistema.<sup>24</sup>

La transformación del concepto de conocimiento debe venir de una reflexión sobre el lenguaje, sobre el lugar fundamental que realmente ocupa el lenguaje en el conocimiento. Benjamin afirma que a partir de la reflexión sobre el lenguaje puede alcanzarse un concepto de conocimiento que de hecho permitirá concebir a la experiencia más allá de la experiencia mecánica, incluyendo otros ámbitos (entre ellos, dice, el de la religión). Pero la referencia a Platón en el inicio del texto casi parece decirnos que completemos al final lo que falta, por-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 172.

que ese programa de concebir y determinar la filosofía a través de una reflexión sobre su naturaleza siempre lingüística es –antes de Hamann y su propuesta de una “metacrítica de la razón pura”– ya en Platón un motivo común. El “dar razón” del conocimiento filosófico que para Benjamin une a Kant y a Platón (y sólo a ellos), únicamente los une en general, porque las formas específicas con las que dan razón de él son diferentes, y la platónica es más cercana a lo que exige Benjamin cuando usa a Hamann contra Kant. Platón, justamente, relata en el *Fedón* que llega a las Ideas –luego de algunos pasos en falso al “refugiarse” en los *lógoi*. Es decir que sólo cuando, en su búsqueda del conocimiento de los principios, se “refugia” en el *lógos*, llega a la explicación que lo persuade: la que propone Ideas; llega a “aquellas [cosas] que pueden aprehenderse exclusivamente con el *lógos* y considerarse que son Formas”.<sup>25</sup> Y, tras ese descubrimiento, no admite “en absoluto que el que examina las cosas en los *lógoi* las examine en imágenes más bien que en su realidad”.<sup>26</sup> Esto sin embargo no parece haber pasado desapercibido para Benjamin. En efecto, unos años después de “Sobre el programa de la filosofía venidera”, hará una nueva caracterización de la filosofía (en el “Prefacio epistemocrítico” de *Origen del Trauerspiel alemán*) ya sin la presencia de Kant, y esta vez a partir de una reinterpretación explícita de la teoría de las Ideas platónica, centrada sobre todo en la reflexión acerca de cómo en el lenguaje (y por qué sólo en él) pueden exponerse las Ideas. Y terminemos con unas palabras, aunque sea alusivas, sobre esta cuestión, porque, en definitiva, es la forma en que Benjamin y Platón piensan la relación entre lenguaje y metafísica (y entre filosofía del lenguaje y teoría del conocimiento) aquello que, quizás más que cualquier otra cosa, los une a través de los siglos a ellos dos en particular, y los destaca entre los nombres que pueblan la historia de la filosofía. Ese programa filosófico cuyo impulso fundamental debe venir de una reflexión sobre el lenguaje y sobre su vínculo único con el conocimiento metafísico se encuentra en ambas obras, y lo particular en ambos casos es que para ninguno de los dos poner la atención sobre el lenguaje en una teoría del conocimiento lleva a la necesidad de rebajar las ambiciones de la filosofía, a rechazar la metafísica, sino,

<sup>25</sup> *Parménides* 135e. Se cita la siguiente traducción: Platón, *Parménides* en *Diálogos V*, traducción de María Inés Santa Cruz, Madrid, Gredos, 2015, p. 53.

<sup>26</sup> *Fedón* 99e. Se cita la siguiente traducción: Platón, *Fedón*, traducción de Luis Gil, Buenos Aires, Altamira, 2003, p. 88.



por el contrario, a legitimarla, a probar que es realmente posible. Para ambos, sólo en lenguaje es posible el conocimiento metafísico (es decir, exponer las Ideas), y la ciencia que procede en el lenguaje y realiza tal conocimiento es solamente la filosofía. Ambos ven en el lenguaje una capacidad cognoscitiva única. Por lo tanto, cuando explican cómo es que pueden conocerse y exponerse las Ideas, deben apoyarse inevitablemente en una elucidación de la naturaleza del lenguaje y de su vínculo privilegiado con el conocimiento. Para los dos, sus teorías del lenguaje van de la mano con sus teorías del conocimiento.

Aunque esta manera de pensar sea antigua, quizás pueda volver hoy a sonar nueva. Si, en términos generales, la tendencia preponderante durante la segunda mitad del siglo XX –aún en las derivas supuestamente más opuestas– fue la de asociar la atención a la naturaleza lingüística de la filosofía con un rechazo de la metafísica, un poco menos de atención recibió, sin dudas, la posibilidad de pensar en términos positivos la relación entre lenguaje y metafísica (muy probablemente a causa de la concepción del lenguaje –como sistema convencional de signos– que se ha vuelto sentido común), una posibilidad que fue objeto explícito y privilegiado de análisis sobre todo para dos filósofos, entre los que median más de dos milenios.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Quisiera agradecer a los dos evaluadores anónimos que, con sus comentarios, ayudaron a mejorar este artículo, en particular a darle mayor claridad y a reconocer algunos elementos que era necesario enfatizar un poco más.

## Bibliografía

- Abadi, Florencia, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.
- Agamben, Giorgio, “Infancia e historia” en *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- Benjamin, Walter, “Sobre el programa de la filosofía venidera” en *Obras. Libro II / Vol. I*, Madrid, Abada, 2007.
- , *Origen del Trauerspiel alemán*, en *Obras. Libro I / Vol. I*, Madrid, Abada, 2007.
- , “Über die Wahrnehmung” en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1986, Bd. VI, pp. 33-38 (traducción al castellano: “Sobre la percepción”, traducción de Omar Rosas (Universidad Nacional de Colombia). URL: <https://es.scribd.com/document/195209866/Benjamin-Walter-Sobre-La-Percepcion>).
- Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, París, Vrin, 2001.
- Fronterotta, Francesco, “L’interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son «héritage» philosophique” en *Revue Philosophique de Louvain*, cuarta serie, tomo 98, n°2, 2000, pp. 318-340.
- Heisenberg, Werner, *Physics and beyond. Encounters and conversations*, New York, Harper & Row, 1971.
- Platón, *Fedón*, traducción de Luis Gil, Buenos Aires, Altamira, 2003.
- , *Parménides* en *Diálogos V*, traducción de María Inés Santa Cruz, Madrid, Gredos, 2015.