

## REFLEXIONES SOBRE WALTER BENJAMIN: APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA PARA ABORDAR OTRAS FORMAS DE CONOCIMIENTO

Héctor González Morera

### RESUMEN

El artículo parte de la actualidad del pensamiento y las teorizaciones de Walter Benjamin para los estudios culturales. Se abordan críticamente diversas dimensiones de sus escritos que le permitieron articular una nueva filosofía del conocimiento: la experiencia estética, la experiencia religiosa, el lugar de la crítica del arte y el papel del intelectual.

### ABSTRACT

This article makes emphasis on the actuality of Walter Benjamin's thought and theories vis-à-vis cultural studies. The author discusses critically some aspects of his writings in which Benjamin articulated a new Philosophy of knowledge: Aesthetic and religious experience, art criticism and the role of the intellectual.

### I. INTRODUCCIÓN

Considerado como uno de los grandes ensayistas alemanes del siglo XX, Walter Benjamin es uno de los pensadores cuyas ideas sustentan el origen de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Su crítica a la modernidad ha sido de gran influencia en el desarrollo de los estudios culturales en la actualidad.

Algunos de los estudiosos de Benjamin<sup>1</sup> han señalado que su gran proyecto era fundar,

sobre bases kantianas reformuladas, una nueva filosofía, que permitiera la unidad virtual de la religión y de la filosofía, por medio de un acercamiento secular. Este pensamiento, concebido como una forma de teología negativa, buscaba la convergencia entre el materialismo y el misticismo. Así, por una parte, el método dialéctico permitía reconocer la importancia de los hechos empíricos, sin sobrevalorarlos ni reificarlos y sin reducirlos ni mecanizarlos. Por otra parte, el reconocimiento de la teología permitía restituir la profundidad de la experiencia en una forma de aproximación trascendente. Como señala Buck-Morss, lo notable de Benjamin:

... era que su avance hacia Marx, en lugar de renegar de la filosofía (kantiana) o del misticismo (cabalístico), retenía lo que consideraba su estructura cognitiva común, aunque "remodelándola" en el

1 Véase por ejemplo Rochlitz, R. *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin*, New York: The Guilford Press, 1996; Steinberg, M. (ed.) *Walter Benjamin and the Demands of History*. Ithaca: Cornell University Press, 1996; Caygill, H. *Walter Benjamin. The colour of experience*, London, Routledge, 1998; Buck-Morss, S. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI Editores, 1981.

sentido de Brecht, transformando la cognitividad idealista en materialista, y la iluminación religiosa en iluminación profana<sup>2</sup>.

Este giro novedoso de Benjamin, que influenciaría enormemente a Adorno, luego a Horkheimer y al resto de la Escuela de Frankfurt, venía a reestablecer un nuevo espíritu de lucha ante el desencanto generalizado que se había instalado en la sociedad de Weimar en Alemania. En efecto, la revuelta de los años 20 contra la esterilidad de la academia y contra la sociedad moderna, con su estructura racionalizada y la organización burocratizada que la actualizaba y la legitimaba, instala un clima favorable hacia el irracionalismo que se traduce en un resurgimiento de lo teológico, del voluntarismo en lo político, al estilo de Sorel, de la defensa de la cultura frente a la civilización y de la comunidad ante la sociedad y hasta de una moda intelectual interesada en los horóscopos y la magia. Como señala Buck-Morss:

Estaba ocurriendo un viraje en el campo de las alianzas intelectuales: los abogados de la razón, identificados desde el Iluminismo con las fuerzas sociales y políticas progresistas, abandonaban los impulsos de la revolución y aceptaban pasivamente el estado de cosas “dado”. La racionalidad había llegado a ser sinónimo de compromiso y resignación(...). Del otro lado, la revuelta que se sustentaba a sí misma en el irracionalismo caía fácilmente en una forma tendiente al fascismo<sup>3</sup>.

Así la cultura burguesa experimentaba una crisis, un padecimiento y un desencanto, desde antes de las guerras mundiales, que no eran ajenos a la crisis de la estructura política y económica europea, en la cual se sustentaba la primera. Esta crisis cultural amenazaba fundamentalmente al arte y a la cultura. Al arte por el desarrollo de una tecnología que me-

canizando su producción amenazaba con la transformación de la experiencia estética; y a la filosofía, por cuanto ya no se pretendía que proveyera un sistema general comprensivo del conocimiento.

La insistencia en Benjamin de que religión y kantismo, misticismo y materialismo convergían, permitió escapar a este viraje e impulsó el desarrollo de su proyecto. Sin alinearse en esas polaridades, el autor insistía en que la verdad se encontraba en la tensión entre ambas, en la explicación razonada de lo que aparecía como irracional y en la irracionalidad de lo que se aceptaba como razón. El materialismo dialéctico, como ya señalamos, era el método que permitía analizar esta tensión.

Es precisamente por la novedad y complejidad de la tensión entre las polaridades que su proyecto abarca, que el presente trabajo busca, por medio del estudio de su propuesta de criticismo, tratar de identificar sus contribuciones hacia una nueva forma de filosofía y de concepción del conocimiento.

Es por estas razones que en la primera parte, se presenta una síntesis de la forma de abordaje del trabajo del crítico a partir de las operaciones planteadas al traductor, al narrador y al coleccionista. En la segunda parte se detallan algunas especificaciones de su proyecto filosófico, para luego relacionarlas con las principales transformaciones del campo epistemológico en el siglo XX. Finalmente esta segunda parte concluye con sus contribuciones fundamentales para el desarrollo de una nueva filosofía del conocimiento.

## II. EL TRABAJO CRÍTICO: UNA FORMA DE APROXIMAR UNA EXPERIENCIA DE GRADO SUPERIOR

Interesado por el rescate de la filosofía, la cual había sido reducida al formalismo por el neo-kantismo, Benjamin consideraba que tanto la experiencia estética como la experiencia religiosa eran merecedoras del mismo respeto que la experiencia “científica”. Reconocer estas dimensiones, permitía plantear los verdaderos problemas filosóficos, aquellos que Kant y sus

2 Buck-Morss, S., *op. cit.*, pág. 65.

3 Buck-Morss, S., *op. cit.*, págs. 32-33.

seguidores, con la separación entre lo que es accesible a la experiencia y lo que no lo es, habían evacuado del seno de las preocupaciones de la filosofía<sup>4</sup>. Es precisamente por estas ideas que, en sus primeros escritos, Benjamin se dedica al programa de la nueva filosofía. No obstante, considerando que la experiencia estética había logrado plantear mejor estos problemas, traslada sus análisis hacia la crítica del arte (literatura, pintura, fotografía, cine, arquitectura), no por ello menos filosófica, en un proceso de construcción de su proyecto que culmina con su obra inacabada de los pasajes, la cual se entreteje simultáneamente con muchas otras de sus producciones<sup>5</sup>.

Ampliando entonces la noción de experiencia, Benjamin se preocupa por abordar la experiencia estética para acceder a sus condiciones de producción y al espacio de verdad que ella vehicula, como iluminaciones, como destellos de una totalidad, que muestran una evolución histórica interrumpida, discontinua, sojuzgada, pero con promesas de futuro. Oponiéndose a Kant, Benjamin considera que las condiciones de la experiencia no son determinadas por los requisitos del sujeto cognoscente (la razón humana), sino más bien por la totalidad societal; es decir, la formación social

en que el sujeto que conoce se inscribe. Oponiéndose también a la racionalidad instrumental del Iluminismo, rechaza una visión continua de la historia, aquel historicismo que proponía una teleología propia hacia el progreso. Los desarrollos del capitalismo y la modernidad están marcados por la dominación, los conflictos, las fisuras y las rupturas; y es precisamente la labor del crítico, rescatar a los muertos, rescatar los cadáveres deformados de ese progreso. Para ello es necesario peinar la historia a contrapelo, ver el pasado iluminado por el presente y descubrir su promesa de futuro. Es esa la función de la razón crítica, aquella que por ella misma puede permitir la crítica de la razón. El conocimiento es revelación que: “mira hacia el pasado... Pero el pasado se hace visible a la revelación sólo y cuando la revelación lo ilumina con la luz del presente”<sup>6</sup>.

Ese propósito fundamental del crítico adquiere para Benjamin una centralidad fundamental en las operaciones del traductor, el coleccionista y el narrador quienes rescatan el aura de las producciones artísticas, por medio de una crítica inmanente, y las vuelven conocimiento al enunciarlas discursivamente.

Para Benjamin, la operación de traducción es más que la transposición de una obra en lenguaje originario hacia otros lenguajes; es la operación que permite la realización de la intuición primera de que la vida no se limita a la corporeidad orgánica, es la que metodológicamente hace suya la verdad de que la vida, y la vida del más allá, en el arte, es una objetividad enteramente no metafórica<sup>7</sup>. Por ende la labor del traductor es tomar esa vida aprisionada en el lenguaje originario de la obra de arte y liberarla como otra vida en el nuevo lenguaje. Pero al hacer esto, se genera un cambio, la obra de arte ya no es la misma, ni el traductor es el mismo; algo nuevo se ha producido pues el original y la traducción son fragmentos reconocibles de otro espacio de experiencia:

4 Para un desarrollo detallado de la metafísica y de la epistemología de las ciencias propuestas por Kant véase McCormick, M. “Immanuel Kant (1724-1804). Metaphysics”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2001; Burnham, D. “Immanuel Kant (1724-1804). Theory of Aesthetics and Teleology (The Critique of Judgment)”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2001.

5 Las ideas de Walter Benjamin que se analizan, a menos que se indique lo contrario, comprenden las lecturas desarrolladas en el Coloquio sobre Walter Benjamin del Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura y se encuentran en: Benjamin, W. “Imaginación y sociedad”. *Iluminaciones I*. Madrid: Taurus Ediciones, 1980 (a); Benjamin, W. “Poesía y capitalismo”. *Iluminaciones II*. Madrid: Taurus Ediciones, 1980 (b); Benjamin, W. “Tentativas sobre Brecht”. *Iluminaciones III*. Madrid: Taurus Ediciones, 1975; Benjamin, W. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus Ediciones, 1982 y Benjamin, W. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Ávila Editores SA, 1970.

6 Buck-Morss, S. *op. cit.*, págs. 29-30.

7 Véase Benjamin, W. “The task of the translator (An introduction to the translation of Baudelaire tableau parisien)” en *Iluminations*, Londres Collins-Fontana Books, 1 Edition, 1973, págs. 69-82.

El traductor toma un objeto específico (el texto extranjero) y por la acción constitutiva de su relación con ese objeto (la traducción) lo transmuta en su propia experiencia, su propio ser. Para el traductor, esto significa reproducir el objeto en su propia lengua en donde, aún cuando no sea idéntico, todavía retiene “el eco del original”. Al mismo tiempo, el propio lenguaje del traductor habrá sido transformado también, y así su propia experiencia, su propio ser<sup>8</sup>.

Este trabajo del traductor sólo es posible, en la medida en que la operación de traducción permite traducir el texto en una totalidad superior, en una nueva forma de lenguaje más puro. Así, apartándose de su propósito inicial, la traducción contribuye con el propósito de expresar la relación recíproca central entre lenguajes. La traducción, en lugar de reflejar el significado de la obra original, debe con cuidado y en detalle incorporar el modo de significación de la obra original, volviendo reconocibles el original y la traducción en tanto fragmentos de un lenguaje de nivel superior. Una buena traducción es aquella en la que la finalidad de la traducción, el acceso a una forma más pura del lenguaje, se expresa. Una mala traducción es aquella que no cumple con la tarea de este proceso histórico, que no toma en cuenta el estado de los lenguajes, que no se interroga por su relación con el contexto:

La traducción consistiría entonces en orientarse no hacia la singularidad de una obra, sino, más bien, hacia la totalidad del lenguaje, la universalidad de una forma de significar(...). En el interés del lenguaje puro el traductor debe romper las barreras decadentes de su propio lenguaje. (...) Como resultado, de lo que se

trata no es de un lenguaje “puro”, sino del ensanchamiento de las posibilidades actualizadas en cada lenguaje tratado separadamente. (...) Benjamin fusiona el nivel del imperativo inherente a la actividad artística con el de su función en el proceso histórico<sup>9</sup>.

Los dos niveles antes señalados, el imperativo de la obra artística y la función en el proceso histórico, coinciden indirectamente cuando se aumenta la “*souplesse*” de un lenguaje, cuando acepta más y más formas de significar foráneas, transformándose en este proceso.

Al igual que el traductor, el coleccionista mantiene una relación semejante con los objetos coleccionados<sup>10</sup>. Descartando toda visión del coleccionista como un inversionista y rechazando la conversión de los objetos coleccionados en mercancías, Benjamin señala que el coleccionista es aquel que por medio del objeto coleccionado, con toda su historia: el periodo, la región, la mano artesanal que lo creó, el antiguo dueño, etc., transforma su colección (“enciclopedia mágica”), en algo nuevo, transformándose a sí mismo en esta operación. Es decir, por la propiedad del objeto, el coleccionista accede a la forma más íntima de relación que se puede tener con los objetos. Y no es que los objetos viven en él, sino que es el coleccionista el que vive en ellos. La forma de experiencia de los objetos coleccionados es similar a la del traductor, en donde, no es el reconocimiento de todo su pasado el que da vida al objeto en su interior, es la relación íntima entre el coleccionista y el objeto la que permite, por la experiencia, restituir la tradición del objeto coleccionado y al hacerlo simultáneamente, redefinir el presente del coleccionista. El coleccionista no puede experimentar el pasado del objeto, sin una experiencia de su presente,

8 Parker, J. “The Dialectics of Allegoresis: Historical Materialism in Benjamin’s Illuminations” en *Other Voices*, v.1, nro.1, marzo 1997, pág. 3, traducción propia.

9 Rochlitz, M. *op. cit.*, pág. 29, traducción propia.

10 Véase Parker, J. *op. cit.*, págs. 1-7, y Steinberg, M. “The Collector as Allegorist: Goods, Gods, and the Objects of History” en Steinberg, M. (ed.), *op. cit.*, págs. 88-118.

de ahí que el coleccionista renazca en el objeto coleccionado. Como señala Parker, el coleccionista: "... se encuentra dialécticamente sumergido en los objetos que lo rodean. El ser humano solo puede llegar a sentirse totalmente vivo ante sí mismo cuando observa su relación con el pasado"<sup>11</sup>.

Pero ese pasado no se presenta según la concepción hegeliana como el proceso de despliegue del espíritu absoluto haciéndose consciente por medio de aquellos inmersos en el mundo material e histórico, sino que se presenta como una ruina, fragmentos de fragmentos, que si no fuera por las acciones del coleccionista sería pervertido y transfigurado por el peso de la acumulación histórica.

Benjamin también señala que la mejor forma de ser coleccionista, es creando su propio objeto o heredándolo, pues es en la creación y en la herencia donde nace ese sentido de responsabilidad con los objetos. Esta responsabilidad permite por una parte, la renovación actualizada de esa relación íntima con el objeto y por otra, la transmisibilidad del objeto para que ese renacimiento en la experiencia no se detenga, es decir, no caiga en el rito ni en la contemplación.

Lo que hace posible la relación íntima con el objeto es el aura del objeto y la acción crítica dialéctica emprendida por el sujeto para llegar a esa aura. Esta noción de aura es entonces crucial para entender el acercamiento dialéctico del sujeto con la vida material, con el mundo histórico y es lo que permite al coleccionista acceder al todo que en su caso sería la narrativa histórica de su colección. En "Sobre algunos temas en Baudelaire" Benjamin propone que:

Si llamamos aura a las representaciones que, asentadas en la memoria involuntaria, pugnan por agruparse en torno a un objeto sensible, esa aura corresponderá a la experiencia que como ejercicio se deposita en un objeto utilitario<sup>12</sup>.

Entendida entonces como representación, que formando parte de una experiencia vivida, es enviada al espacio de la no conciencia, y por ende no se actualiza en el recuerdo, el aura convoca en actos de vida. Como tal, se asocia a una experiencia y no es repetible más que con otra experiencia; es el residuo de la traducción que no es traducible, hasta tanto, y por el ejercicio de la traducción misma, no se establece en la relación entre los lenguajes como significación nueva. Desde este punto de vista el aura es irreproducible y como señala el autor es "la manifestación irreplicable de una lejanía"<sup>13</sup>.

El aura hace referencia a la capacidad de los objetos de "devolver la mirada", cuando pensamos que en estos permanece algo de las miradas que una vez se posaron en ellos. La percepción aurática no es otra cosa que la comunicación con el objeto, y la misma se expresa sobre la base de: "una transposición de una forma de reacción, normal en la sociedad humana, ante la relación de lo inanimado o de la naturaleza con el ser humano"<sup>14</sup>.

Es esta misma dimensión, la que Benjamin le adjudica al narrador cuando lo considera como aquel hombre que "dejaría consumir completamente la mecha de su vida por la gentil flama de su historia. Esta es la base de la incomparable aura del narrador"<sup>15</sup>.

Para el autor la experiencia de boca en boca, la inmediatez de la experiencia, es la fuente del narrador. En ella se reúnen dos arquetipos arcaicos; por una parte, la experiencia del agricultor sedentario que conoce historias y tradiciones y, por otra parte, la del marino mercader que viene de lejos y bien puede contar algo. La narración es una íntima compenetración de estos dos tipos, que se logra en el taller artesanal, pues ahí convergen la noticia lejana del peregrino con la tradición del sedentario.

Concebida entonces como comunicación artesanal, la narración actualiza el mismo tipo

11 Parker, J. *op. cit.*, pág. 2, traducción propia.

12 Benjamin, W. "Sobre algunos temas en Baudelaire" en Benjamin, W. *op. cit.*, 1980 (b), pág. 161.

13 Benjamin, W. *idem*, pág. 164.

14 Benjamin, W. *idem*, pág. 163.

15 Benjamin, W. "El narrador" en Benjamin, W. *op. cit.*, 1970, pág. 211.

de relación entre el traductor y el original y el coleccionista y su colección. En esta no se persigue transmitir el dato, como lo hace la información, sino que el narrador hunde el tema en su propia experiencia o en la experiencia vivida al haberla escuchado antes para luego extraerlo de ella; en la narración siempre aparece la huella del narrador.

La narración auténtica posee abierta o secretamente una utilidad, la del consejo. Pero este no es una respuesta a una interrogante sino más bien una propuesta ligada a la secuencia de una historia que se va desarrollando. El consejo presupone un consejero y alguien que esté dispuesto a escucharlo. Sin embargo, la narración no se entrega completamente, guarda recogidas sus fuerzas y es capaz de desarrollarse luego de mucho tiempo. En ella no se da la recordación, se da la rememoración; es decir, se invoca a la memoria involuntaria. Por esto, exige para su actualización, que el oyente relacione el relato con las propias experiencias; al hacerlo, lo capta en toda su sobriedad concisa, lo sitúa en su experiencia y es esto lo que le da su fuerza evocativa para ser transmitido luego.

Resumiendo, el traductor, el coleccionista y el narrador, a fin de cuentas el crítico materialista se encuentra en relación directa con la obra de arte. Esta es una relación dialéctica (dialógica), que coloca una mirada en el objeto, es decir invoca una respuesta. Esta relación, bastante compleja, se sitúa en un horizonte de redención: sólo cuando la humanidad sea redimida puede volverse el pasado citable; es decir, las cosas del mundo material dejarán de enmudecer y podrán ser reconocidas cuando la humanidad pueda constituirse en su totalidad<sup>16</sup>. Ante ese horizonte mesiánico, las obras de arte, los objetos se presentan mudos, opacos, por el peso de la acumulación histórica y de la separación de la naturaleza. Esta separación que el ser humano ha sufrido, se ha producido por las mediaciones históricas, por la pérdida de aquel tiempo en donde humanidad y naturaleza eran uno, resabio que se guarda en el mito. Los objetos de arte como señala el autor:

... no hacen brillar su luz en el día de la historia, sino que trabajan dentro de él, en forma invisible. Ellos hacen brillar su luz únicamente en la noche de la naturaleza. Las obras de arte son definidas entonces como modelos de una naturaleza que no espera el día y que no espera tampoco el día del juicio; son definidas como modelos de una naturaleza que no es ni el terreno del escenario de la historia, ni un domicilio humano. (...) criticismo es la mortificación de las obras de arte. No que la conciencia sea avanzada en ellas, sino más bien que el conocimiento hace residencia en ellas<sup>17</sup>.

Y es que esta mortificación de la obra de arte, es la que permite, por un distanciamiento, resaltar en los documentos de cultura su carácter dual, documentos de civilización y documentos de barbarie. Si la constitución misma de los documentos de cultura, lo es también de la barbarie, el deber mesiánico del crítico, es restituirle a la cultura el dolor por sus muertos y liberarla para que adquiera su condición de una. De ahí que el trabajo del crítico (traductor, coleccionista, narrador), se realice sobre ruinas, sobre fragmentos, acumulados en el naufragio del progreso, a los que debe mortificar y rescatar en la experiencia. El sujeto entonces es capaz de aprehender esa opacidad de los objetos, pero lo hace a partir de la articulación de su presente en el pasado; es a partir de la experiencia vivida hoy, del tiempo-ahora, que el pasado es invocado en el presente, en un flujo discontinuo.

Esta complejidad en la relación aumenta, pues el crítico puede deslumbrarse por el objeto y engañarse en la contemplación de esencias sin rescatar su origen y ceder por empatía ante la fuerza de los vencedores. En efecto las condiciones del modo de producción capitalista enmascaran y mistifican el trabajo del arte volviéndolo más opaco. Es esta advertencia la

16 Benjamin, W. "Tesis de filosofía de la historia" en Benjamin, W. *op. cit.*, 1982, págs. 177-191.

17 Scholen, G. y Adorno, T. (eds.). *Correspondence: The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*. Chicago, University of Chicago Press, 1994, citado en Rochlitz, R. *op. cit.*, pág. 35.



que surge a partir de la constatación del deterioro del aura por la reproducibilidad de la obra de arte en los tiempos modernos.

Para el coleccionista esto sucede en la alegoría del mercado, donde la obra se transforma en mercancía y su valor se estima por el valor de cambio. Y es que una dualidad se instala en el coleccionista, pues al mismo tiempo que es coleccionista, es inversionista. La transformación del objeto coleccionado en mercancía y su inscripción en la lógica del mercado, lleva al coleccionista a buscar pagar lo menos por lo más deseado, lo más significativo<sup>18</sup>.

En el narrador esta situación es más dramática, pues el advenimiento de la novela y de la información anuncian el deterioro del aura y su tendencia a la desaparición. Por una parte, la novela cercena esa noción de participación colectiva, de intercambio y de experiencia, esta se lee en soledad y ya no es una experiencia, es un acercamiento, que no comunica vida, sino muerte, pues al interrogarse por el sentido de la vida hace evidente su desorientación. Por otra parte, los avances tecnológicos y el surgimiento de los diarios, privilegian la información sobre el relato, con ella se presta oído no a la nueva que viene de lejos, sino a lo que sirve de referencia a lo más cercano, la información aparece como comprensible en ella misma, está comandada por la plausibilidad. Es decir, sustituye lo verdadero por la imagen, pues el relato convoca la autoridad (del narrador) y es en esta última donde se deja su huella, su experiencia de vida. La narración contrariamente a la información, no es comprensible en ella misma, sino que es abierta, reclama un intérprete, un oyente que esté dispuesto a interpretarla como experiencia y constituir la en sabiduría. Esta misma situación se encuentra en la fotografía, la litografía y también en la cinematografía.

Finalmente lo mismo sucede con el traductor, la barrera que las condiciones históricas del capitalismo imponen entre la obra original y la operación del traductor, enmudecen

la obra de arte y vuelven los residuos intraducibles cada vez más amplios. La centralidad de la distancia entre los lenguajes adquiere cada vez más importancia, volviéndose la traducción del contenido y su referencia al original más importante, restringiendo el deber histórico y reduciendo la importancia de incorporar en la traducción, el modo de significar del original.

La dialéctica negativa de Benjamin busca entonces un acercamiento a las acciones humanas, por medio de sus obras, que hagan justicia a su significado más profundo: la experiencia humana que en todas sus contradicciones se posa en estas obras.

### III. EXPERIENCIA SENSIBLE Y EXPERIENCIA RELIGIOSA: HACIA UNA PROPUESTA DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Aunque los textos filosóficos de Benjamin sean considerados como parte de su producción más joven, y algunos de ellos no fueron publicados sino póstumamente, la mayoría de sus estudiosos concuerdan en que sus trabajos como crítico fueron un esfuerzo por dotar de contenido “evidente” a su propuesta filosófica. Desde este punto de vista, la revisión que se realiza de su propuesta, persigue señalar aquellos elementos fundamentales que guiaron sus posiciones con respecto a la labor del crítico, en su afán por realizar una crítica de la razón pura.

En su propuesta en contra del empiricismo y del racionalismo, Kant<sup>19</sup> propone que su método de la razón trascendental es el que permite dar cuenta de las condiciones a priori de la razón que hacen posible la experiencia sensible, la experiencia práctica y la experiencia estética o mística (*aesthetics*).

Partiendo de la existencia de proposiciones sintéticas a priori, cuya condición de “verdad” no puede ni ser probada por la experiencia, ni admitida por su existencia previa en la mente, Kant señala que su condición de verdad debe ser planteada en otros términos, vía lo que denomina argumentos trascendentales.

18 Véanse ejemplos de la desazón de Benjamin, ante la paradoja de su pasión de coleccionista y la búsqueda del menor precio a pagar por el objeto deseado; en Parker, J. *op. cit.*, págs. 4-5.

19 Véase McCormick, M. *op. cit.*, pág. 1-21, y Burnham, D. *op. cit.*, pág. 1-30.

Los argumentos trascendentales son aquellos que justifican a priori una proposición sintética, reflejada como una conclusión acerca de la necesaria estructuración del conocimiento, sobre las bases de un acto mental incontrovertible. Es decir que las proposiciones son verdaderas simplemente por las condiciones estructurales de la mente que las conoce. La experiencia del mundo, tal y como la conocemos, es sólo posible si la mente provee una estructuración sistemática de sus representaciones. Esta estructuración se da en un sustrato previo, o es lógicamente previa a toda representación y son estas categorías *a priori* de la razón las que establecen los límites del conocimiento y las que determinan el modo de ese conocimiento. Si hay rasgos de la experiencia que la mente lleva a los objetos en lugar de ser dados a la mente por los objetos, eso explica por qué son indispensables para la experiencia, aunque no se puedan fundamentar en ella.

Desde este punto de vista, todo conocimiento que se produce es ideal, pues es construido a partir de las condiciones de la mente que hacen posible la experiencia sensible; desde ese mismo punto de vista, lo que se conoce del mundo, gracias a esa estructuración de la mente, es sólo aquello que es accesible a nuestros sentidos y no los objetos en sí propiamente dichos. El conocimiento científico es un conocimiento de fenómenos y no de esencias (la identidad interior del objeto en sí), la ciencia está así separada de la metafísica.

La labor de la filosofía es determinar aquellos a priori de la razón teórica, que para el caso de la experiencia empírica kantiana corresponden a la física mecánica de Newton y están constituidos por el espacio y el tiempo. Todos los seres racionales deben concebir el mundo físico como espacial y temporalmente unificado. Y esto es posible porque todos los seres humanos comparten los principios de la mente; en primer lugar, la sensibilidad entendida como el medio para acceder a los objetos y en segundo lugar, el entendimiento que provee de conceptos, es decir de reglas para identificar lo que es común o universal en diferentes representaciones; es la combinación de estos dos principios lo que hace posible emitir juicios, es decir generar conocimientos, sobre los objetos empíricos.

Es precisamente por compartir estas categorías a priori del entendimiento, que se comparten juicios intersubjetivos unificados sobre los objetos empíricos y todo esto es así porque es la misma mente la que accede a los objetos y la que los valora según las reglas del entendimiento. Así, el conocimiento objetivo del mundo científico o natural es posible.

Es esta aceptación de que es la estructuración de la mente la que hace posible la experiencia, y el reconocer los diferentes niveles de esta estructura lo que permite resolver las antinomias sobre: el principio o no principio y el consecuente fin o no-fin de las cosas; argumentos a favor y en contra de que las sustancias compuestas, lo están en partes más simples; la causalidad de las cosas en oposición a la libertad de los agentes y finalmente los argumentos en contra y a favor de la existencia de una causa última. Según Kant, las dos primeras se rechazan y las dos últimas se aceptan si se consideran los dominios que les son propios.

En términos generales su línea de argumentación es que en términos de los objetos de experiencia, nada puede ser pensado fuera de límites de las coordenadas del tiempo y del espacio; sin embargo en términos de la razón pura, hay una orientación hacia la unidad que busca y plantea la causa última fuera del tiempo y del espacio, búsqueda que precisamente hace posible que se pueda plantear la causalidad y determinación de la experiencia sensible. En otras palabras la apariencia de ser proposiciones irreconciliables puede ser resuelta únicamente si son percibidas como el conflicto entre las facultades del intelecto y reconociendo la esfera propia de nuestro conocimiento en cada caso. En cada una de ellas la idea de una totalidad absoluta, que se sostiene sólo en términos de las cosas en ellas mismas, ha sido aplicada a las apariencias (lo sensible).

Son precisamente estos fracasos en reconocer la diferencia entre las apariencias y las cosas en ellas mismas, particularmente en el caso del sujeto introspectivo, la que lleva a errores trascendentales. Así por ejemplo, tomar al sujeto como objeto de conocimiento es pretender conocer el sujeto en él mismo, no como se aparece a sí mismo. La representación del sujeto en sí mismo es vacía. Está sujeta a la



condición de sentido interno propio (*inner sense*), tiempo, pero no posee la condición de sentido externo (*outer sense*), espacio, por lo que no puede ser un objeto de conocimiento. Puede ser pensado por medio de conceptos, pero sin las intuiciones espaciales y temporales, no puede ser conocido.

Similar situación ocurre en los juicios éticos (la razón práctica), en donde el argumento trascendental postula la necesidad de la libertad y en los juicios estéticos-ascéticos, en donde se postula la necesidad de la causa última (la razón pura). Y es que para Kant, la razón es fundamentalmente arquitectónica, es decir la razón piensa todos los conocimientos como si pertenecieran a un sistema unificado y organizado. La razón es lo que permite ir de lo particular y contingente a lo general y universal. La razón busca entonces niveles cada vez más comprensivos de generalización para explicar cómo es el mundo. El mundo de la experiencia debe ser concebido por la razón como necesitado de causalidad, cada causa generando otra más comprensiva. La razón genera esta jerarquía que se combina para crear una concepción del sistema total de la naturaleza, la búsqueda por el entendimiento completo del mundo tal y como lo experimentamos. Y aún cuando el análisis de las condiciones de la razón teórica muestran que no es posible alcanzar el conocimiento completo de los objetos del mundo, por no tener acceso a la sensibilidad de la totalidad, por no alcanzar entonces una de las condiciones necesarias para el conocimiento, la estructura de la razón teórica nos lleva a aceptar ciertas ideas de la razón que permiten completar esta búsqueda de la unidad. Debemos asumir entonces las ideas de Dios y de libertad, no como objetos del conocimiento, sino como necesidades prácticas para la utilización de la razón en las dimensiones donde se puede acceder al conocimiento: “Negando la posibilidad del conocimiento de estas ideas, y sin embargo, argumentando por su rol en el sistema de la razón, Kant tuvo que anular el conocimiento para hacerle campo a la fe”<sup>20</sup>.

La búsqueda del conocimiento total sistemático de la razón puede sólo ser alcanzada con postulados que la observación empírica no puede apoyar. Cuando pensamos acerca de la naturaleza de las cosas en ellas mismas, o en el fundamento último del mundo empírico, Kant argumenta, que estamos limitados todavía para pensarlos por medio de las categorías, pero no podemos tener ningún conocimiento, pues las sensaciones no proveen a nuestros conceptos de contenido alguno. Así, la razón se encuentra en una paradoja con ella misma, pues está limitada por los límites de su estructura trascendental, y sin embargo busca alcanzar el conocimiento completo que la llevaría fuera de estos límites. Es por ello que sin libertad la razón no podría actuar. No podemos pensar nuestras acciones más que como una causa no causada si queremos actuar del todo y emplear la razón para conseguir nuestros fines y entender el mundo. La razón tiene pues un interés irrenunciable en pensarse como libre; aunque no lo pueda demostrar debe asumirlo para el propósito de su acción.

Pero si el mundo de la razón teórica es un mundo causado, determinado, y el mundo de la razón práctica es un mundo libre, de agentes, la estructura de la razón abre una brecha entre ambos. Es precisamente el juicio estético y teleológico el que establece el puente entre estos dos mundos y le da unidad a la razón teórica. El entendimiento, en tanto que puede dictar leyes al mundo natural a priori, muestra que nosotros lo conocemos sólo en tanto apariencia, y al mismo tiempo señala un sustrato suprasensible del mundo natural, pero deja este sustrato enteramente indeterminado.

El juicio teleológico, por medio de su principio a priori de juzgar la naturaleza, es decir de establecer su propósito, en términos de posibles leyes particulares que provienen de ella, provee al sustrato suprasensible del mundo natural de una posibilidad de determinación anclada en la facultad del intelecto. El juicio reflexivo implica que la naturaleza exhibe un propósito respecto a nuestra facultad de juzgar. Esta propositividad sólo puede ser tomada en cuenta si el juicio reflexivo asume una suprasensibilidad que determina su propósito. Esta suprasensibilidad es el mismo sustrato

20 McCormick, M. *op. cit.*, pág. 15.

suprasensible que subyace al mundo sensible como objeto de la razón teórica. No está totalmente indeterminado, sino que, dado que las leyes particulares que lo determinan son sólo posibles, el sustrato se mantiene abierto, es determinable, pero no está determinado. Esto es, el juicio concibe a lo suprasensible, como capaz de recibir un determinado propósito, siempre y cuando exista una buena razón para hacerlo. Y la razón, por medio de su ley práctica a priori, le da una determinación a este sustrato. Esta determinación es la existencia de Dios, pues es la única que explicaría la libertad de la acción moral y el propósito asignado a la naturaleza para entender el mundo y alcanzar el máximo bienestar para todos.

El hecho de que la propuesta de Benjamin sobre la filosofía futura se proponga rescatarla del formalismo y del consecuente vaciamiento de sentido a que llevó la crítica kantiana, justifica la revisión presentada de la filosofía de Kant.

Benjamin inicia su propuesta señalando que al igual que Platón, Kant comparte la convicción de que el conocimiento más profundo sólo puede ser aquel del cual contamos con la más pura justificación. Igualando profundidad con justificación, el sistema filosófico de Kant, se preguntaba por las condiciones de certeza del conocimiento. Y al igual que toda gran teoría del conocimiento, el problema abordado tenía dos caras; por una parte, la cuestión relativa a la certeza del conocimiento verdadero, su validez atemporal y por otra, la certeza de una experiencia temporal hacia la cual el interés filosófico universal se dirige.

La experiencia kantiana, experiencia singular temporalmente limitada, constituía lo que rigurosamente se podría llamar una concepción del mundo, a saber la concepción del mundo del Iluminismo que atraviesa los siglos de la modernidad, y que en su quintaesencia consistía en una experiencia mecánica del mundo físico newtoniano.

En efecto, al postular que la razón teórica establecía categorías a priori, que hacían posible la experiencia sensible, se postula la congruencia entre estas categorías a priori y las condiciones de la experiencia. Al definir estas condiciones, en función de la experiencia empírica

tal y como lo ejemplifican las proposiciones sintéticas a priori, Kant privilegia una forma de abordaje de la experiencia basada en la percepción y en los límites que le imponen la matemática y la visión mecánica de la física de la época. Es por ello que Benjamin afirma, que su noción de experiencia se ve reducida a un universo cuya aproximación de significado es mínima, es una experiencia reducida al punto cero. Al señalar como única forma de conocimiento objetivo posible, el conocimiento de las apariencias de los objetos empíricos, aquellos que se determinan en los a priori de las coordenadas de tiempo y de espacio, el sistema kantiano subordina la experiencia ética y la experiencia religiosa, a la experiencia sensible que se hace posible por los imperativos de la razón teórica. Planteadas de esta forma, la experiencia ética y la experiencia religiosa no son susceptibles de conocimiento objetivo, pues se encuentran fuera de los límites de las coordenadas espacio-temporales; únicamente las pensamos teóricamente como condiciones previas e irreductibles de la razón teórica, por una mera necesidad práctica. Es esa necesidad de la razón teórica, la que le concede un propósito al conocimiento del mundo natural y busca la consolidación de un sistema unificado de conocimiento, el cual paradójicamente está más allá de los límites de toda percepción posible.

Es precisamente en esta paradoja, propia de las antinomias kantianas, en la que Benjamin asienta la necesidad de una noción superior de experiencia. Noción que al modificarse, replantearía también las condiciones mismas del conocimiento y permitiría establecer el lugar lógico de la investigación metafísica.

Los desarrollos posteriores de la epistemología de la ciencia, durante la segunda mitad del siglo XX, parecen confirmar las intuiciones que guiaban la crítica de Benjamin.

En primer lugar, las transformaciones de la física moderna, con la teoría de la relatividad y el advenimiento de la física cuántica, parecen poner en entredicho los a priori espacio temporales que permiten nuestra percepción de los objetos en el mundo. Baste con señalar aquí el principio de incertidumbre propuesto por Heisenberg, que parece borrar la necesidad de percibir objetos en el tiempo y en el espacio,

tal y como señalaba Kant, al constatar que partículas infinitesimales de materia sólo pueden ser percibidas o como masa o como movimiento, y no los dos simultáneamente.

En segundo lugar, los desarrollos de un modelo ortodoxo de ciencia, basado en una reinterpretación de los supuestos kantianos del conocimiento objetivo y ampliando la brecha entre la ciencia y la metafísica, promueven el desarrollo de un proyecto unitario de ciencia que impone restricciones a los objetos y al método para estudiarlos. Según esta concepción, los objetos de estudio propios de las ciencias se limitan a aquellos que son observables y en donde los enunciados de observación pueden ser traducidos en lenguaje lógico-matemático. Por una parte, este enfoque es empirista, pues plantea que el objeto es la fuente de todo conocimiento dado que el sujeto que conoce es exterior al objeto, de tal suerte que las transformaciones del objeto no tienen nada que ver ni con los contextos históricos de la investigación, ni con los métodos que utiliza el investigador. Por otra parte, esta concepción es logicista, puesto que ella descansa sobre el postulado de la separación entre el lenguaje de observación, que expresa la realidad empírica y el lenguaje teórico (construcción coherente, tautológica y analítica). Este postulado establece como posible la realización de una operación de traducción que permite una relación de correspondencia unívoca entre los hechos observados y los enunciados teóricos. Para ser reconocidas como científicas, las observaciones deben ser expresadas en lenguaje lógico-matemático.

La preponderancia acordada a las reglas de correspondencia que aseguraban el paso de un lenguaje al otro y la preponderancia acordada a las propiedades observables de los objetos abrieron la vía para la realización de una gran cantidad de trabajos realizados por los estudiosos del lenguaje y la psicología que poco a poco fueron minando los postulados de este modelo ortodoxo. Los resultados de estos trabajos contribuyen al deterioro de la legitimidad del modelo lógico-positivista por cuanto:

Por una parte, el reconocimiento de la permeabilidad del lenguaje de observación con el lenguaje teórico lleva

progresivamente al cuestionamiento de la exterioridad irreductible del investigador ante su objeto de estudio y, como colateral, al reconocimiento de la subdeterminación de la teoría por los hechos. Por otra parte, el estatus del lenguaje teórico ahora permeable a la realidad, se transforma también, dado que esta permeabilidad hacía dudosa la posibilidad de formular una estructura cognitiva universal y definitiva, puesto que el lenguaje que la hubiera permitido, era, a pesar de todo, un lenguaje parcialmente dependiente de una realidad contingente, histórica y por ende transformable<sup>21</sup>.

Es precisamente la previsión de la posibilidad de un estado de cosas tal y como se describió en los párrafos precedentes, lo que lleva a Benjamin, en un *insight* extraordinario, a criticar el sistema kantiano por la noción de experiencia que privilegia, por el no-reconocimiento de la visión de mundo que sustentan las condiciones de la razón teórica que la hacen posible, por la ceguera histórica y religiosa que animaba esa visión de mundo y por olvidar la relación fundamental entre el conocimiento y el lenguaje, puesto que todo conocimiento tiene su única expresión en el lenguaje.

Para Benjamin el problema fundamental estriba en que la experiencia sensible impide dirigirse hacia una experiencia con contenidos metafísicos más profundos. Entre una experiencia que no puede conducir a las verdades metafísicas y aquella teoría del conocimiento que no ha podido determinar aún suficientemente el lugar lógico de la investigación

21 Audet, M. "Le procès social de la production scientifique des sociologues au Québec de 1940 à 1965", Tesis de Doctorado, Departamento de Sociología, Facultad de Artes y Ciencias, Universidad de Montreal, 1983, p. 23, traducción libre. La descripción general que se hace del modelo ortodoxo de ciencia lógico-positivista se ha tomado de la obra mencionada y de Audet, M. *et al.* "Ciencia y resolución de problemas: nexos, dificultades y vías de transformación en el campo de las ciencias de la administración", *Philosophie des sciences sociales. Philosophy of the Social Sciences*, vol. XVI, 1986, pp. 409-440.

metafísica, aparece un nuevo sustrato mucho más profundo, el cual no ha sido abordado todavía. Y es que la relación entre el conocimiento y la experiencia con la conciencia humana empírica se erige sobre un mito. Esta se basa en el postulado fundamental kantiano de que la naturaleza subjetiva de la conciencia cognoscente proviene de haberse constituido analógicamente respecto a la conciencia empírica; el rol fundamental en el conocimiento es desempeñado por la representación sublimada de un yo individual corporal y espiritual (es decir dual) que recibe por medio de los sentidos las sensaciones y que con ellas elabora sus representaciones.

Tal y como señala Cassirer<sup>22</sup> todas las tendencias encaminadas a crear una nueva metodología de las ciencias de la experiencia o a sentar, con un concepto más profundo de la conciencia de sí mismo, un nuevo fundamento de las ciencias del espíritu, operan en las consolidaciones y las transformaciones que la visión de una época se da de la naturaleza y por ende de su ideal de conocimiento. Para este autor no es determinante que el sustrato histórico que la sustenta sea transformable, pues en ningún lugar se ve tan claro como en la historia del espíritu, que ni su contenido, ni su cohesión son algo dado, sino que deben crearse con base en los hechos concretos y de lo que hacemos con ellos por medio de la síntesis del pensamiento. En vez de un sustrato común lo que se busca y se postula es la continuidad dialéctica en la experiencia.

Es precisamente esto lo que tiene en mente Benjamin al proponer su programa de la filosofía futura:

La determinación del concepto de identidad, desconocido por Kant, puede preverse que tendrá que desempeñar su papel principal en la lógica trascendental, puesto que, si bien no figura en la de las categorías, cabe admitir que es parte constituyente de los conceptos lógico-

trascendentales(...). La dialéctica trascendental ya apunta, en la relación kantiana, a las ideas en que se funda la unidad de la experiencia. Para alcanzar, empero, un concepto más profundo de experiencia, es imprescindible, como ya se dijo, contar junto al concepto de unidad, con el concepto de continuidad, y en las ideas de poder mostrarse el fundamento de la unidad y de la continuidad no sólo de una experiencia, no ya cotidiana o científica, sino también metafísica. Debe demostrarse la convergencia de la idea en el concepto supremo de conocimiento<sup>23</sup>.

Es por esta razón que Benjamin plantea la necesidad de un nuevo concepto de experiencia, un concepto superior que permita esclarecer las relaciones entre el dominio de la naturaleza y el dominio de la libertad. Esto no quiere decir que se debe anular la tricotomía kantiana de razón teórica, razón práctica, razón pura (teológica), sino más bien, que las modificaciones en la nueva concepción de experiencia, generarán una nueva concepción epistemológica, en donde las relaciones entre conocimiento y conciencia empírica estarán mediadas por la autenticidad de la conciencia cognoscitiva pura trascendental. Esta concepción superior de experiencia es la que permitiría expresarla como la totalidad unitaria y continuada del conocimiento. A esta nueva noción le correspondería establecer un nuevo orden de relaciones entre otras formas de conocimiento, y de experiencia, tales como el arte, la teoría general del derecho y la teoría general de la historia. Ese nuevo concepto de experiencia debe sistematizar dominios de experiencia que Kant no logró vislumbrar, y dentro de ellos se coloca el dominio de la religión. Correspondería crear un concepto del conocimiento que corresponda al concepto de una experiencia tal "que de ella ese conocimiento sea teoría"<sup>24</sup>.

22 Cassirer, E. *El problema del conocimiento en la filosofía de las ciencias modernas*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1953, págs. 7-62.

23 Benjamin, W. "Sobre el programa de la filosofía futura" en Benjamin, W. *op. cit.*, 1970, pág. 7.

24 Benjamin, W. *ibidem*.

Los desarrollos de la epistemología moderna adoptaron la ruta de la separación entre la experiencia sensible propia del dominio de la naturaleza y la experiencia propia del dominio de la libertad. Construida sobre la antinomia de la oposición entre causalidad causada de los objetos sensibles y la causalidad no causada de los sujetos libres, los cuestionamientos sobre las condiciones del conocimiento se apuntalaron sobre la reificación de las dimensiones mecánicas del objeto de conocimiento y evacuaron de toda preocupación las dimensiones no mecánicas de este objeto, las condiciones teleológicas kantianas, que fueron de plano consideradas como imposibles de toda forma de conocimiento. En efecto, por una parte, la evolución de la visión dominante de la ciencia moderna testimonia del “triumfo” de la razón instrumental y de la preeminencia del criterio pragmático del control<sup>25</sup>.

Paradójicamente, esta visión comanda un tipo específico de interpretación del mundo: su método científico ha requerido explicaciones de un tipo de fenómeno que es concretamente predecible y por ende impersonal, mecánico y estructural, el cual sistemáticamente se ha vaciado de todas las cualidades espirituales y humanas. No obstante, ha olvidado que el mérito de Kant fue, el señalar que esta búsqueda por explicaciones mecánicas e impersonales de la realidad encuentra su *locus* en nuestra conciencia y no en las cosas del mundo de la experiencia. Y ha olvidado también, que esta forma de ver es el producto histórico específico de un tipo de conciencia, aquella que está sometida a esta búsqueda, y que por ende, no es propia de toda conciencia humana o de la conciencia humana.

Por otra parte, en su búsqueda por el asentamiento objetivo de esta visión dominante, el campo epistemológico moderno ha establecido los límites de esta visión. Kuhn<sup>26</sup> con su modelo paradigmático de la actividad científica muestra que la actividad científica se realiza fundamentalmente dentro de un paradigma,

en donde profesionales entrenados se dedican a la actividad de resolución de problemas según las reglas y el instrumental validado al interior del paradigma. Los resultados de esta actividad pueden ser considerados como refuerzo del paradigma o como anomalías. El paradigma viene a ser como una cultura, un modo de pensar dominante cuya validación escapa a razones objetivas. Cuando se produce un cambio paradigmático, se genera una ruptura, una oposición, y las razones que llevan a escoger entre una teoría y otra no pueden ser consideradas enteramente objetivas, están socialmente determinadas y por ende son históricamente contingentes. Estos criterios constituyen buenas razones fundadas en la precisión, la simplicidad, la fecundidad o inclusive la elegancia relativa. Dado que los paradigmas son incommensurables, los cambios paradigmáticos generan las revoluciones científicas. Es importante resaltar que las proposiciones de Kuhn sobre la actividad científica, abren el espacio para la introducción de fracturas en el proceso, el reconocimiento de la participación de la subjetividad del sujeto en la selección de teorías, en la utilización de los métodos y por ende en la selección de problemas y en la producción y validación de los productos científicos.

Se abre así el espacio para el desarrollo del relativismo cognitivo que tomando las nociones de paradigma de Kuhn y haciendo énfasis en la no existencia de criterios totalmente objetivos para la elección paradigmática, señala la determinación histórica y social de la producción de conocimientos científicos.

Feyerabend<sup>27</sup> agrega que la selección de teorías, la escogencia paradigmática, se hace de forma tal que no se puede hablar de la superioridad de un paradigma sobre otro. Por medio del estudio de las físicas galileana y aristotélica, Feyerabend muestra como existen ciertos problemas que la una resuelve mejor que la otra y viceversa. La impresión que queda de superioridad de una sobre la otra, se explica porque

25 Tarnas, R. *The Passion of the Western Mind*. Nueva York: Random House, 1991, págs. 1-19.

26 Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2a. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

27 Feyerabend, P. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Londres: New Left Books, 1975.



cuando se reemplaza un paradigma por otro, desaparecen al mismo tiempo del campo de la investigación científica toda una serie de problemas que se definían como propios del campo en el paradigma anterior. Tal situación deteriora la idea del avance de la ciencia y del avance del conocimiento, las series de problemas se trastocan y se abordan otras dimensiones en los objetos de estudio.

El relativismo cognitivo se fundamenta en la subdeterminación de las teorías por los hechos. Así este propone que de toda teoría se puede afirmar, en primer lugar, que ella está fundamentada sobre proposiciones iniciales no fundamentadas; en segundo lugar, que ella descansa sobre proposiciones fundamentadas en otras proposiciones que deben, a su vez, ser fundamentadas en un proceso de regresión al infinito y finalmente, que ella está fundamentada de forma circular en proposiciones que pertenecen a las consecuencias que se desprenden de las proposiciones de base.

Esta no-fundamentación objetiva de las proposiciones de base, obedece a las limitaciones del método inductivo-deductivo el cual no permite la verificación de las deducciones, sino que únicamente hace posible la falsificación de las mismas. No obstante esta falsificación, en la medida en que una teoría no haya sido falsificada, por las mismas limitaciones de la subdeterminación de la teoría, su inferencia y generalización no han sido validadas, sólo ha pasado la transitoriedad de la prueba de falsificación, es decir la inducción no es válida.

Reconocer la no fundamentación de las teorías, equivale a establecer su determinación por condiciones sociales e históricas<sup>28</sup>. Aunque para Benjamin esta determinación está clarísima,

el problema de la filosofía futura es establecer la relación entre estos órdenes de conocimiento para evitar precisamente una propuesta filosófica que caiga en el solipsismo del relativismo cognitivo.

Pues es este el eje central sobre el cual se asienta el desencanto del llamado posmodernismo. El reconocimiento kantiano del ordenamiento subjetivo de la realidad por la conciencia humana y el reconocimiento del carácter relativo y subdeterminado del conocimiento humano han sido extendidos y profundizados por una horda de desarrollos subsecuentes, desde la antropología, la lingüística, la sociología del conocimiento y la física cuántica hasta la psicología cognitiva, la neurofisiología, la semiótica y la filosofía de la ciencia. El consenso es decisivo. El mundo es, en cierto sentido esencial, una construcción. El conocimiento humano es radicalmente interpretativo. No existen los hechos cuya percepción sea independiente de la teoría. Cada acto perceptivo y cognitivo es contingente, mediado, situado, contextual, impregnado por la teoría. El sentido es dado por la mente y no puede asumirse como inherente a los objetos, en el mundo externo, pues el mundo natural no puede ser contactado sin ser saturado previamente por la naturaleza misma de la mente.

Es precisamente postulando el carácter mediado del conocimiento por el lenguaje que Benjamin propone el estudio de la dimensión lingüística de la filosofía para tratar de acceder a una respuesta trascendental que permita dar cuenta de este estado de cosas, pero guardando siempre una opción de certeza. En efecto su rechazo del lenguaje como la forma instrumental de la comunicación y de la racionalidad, coloca en el centro del lenguaje la inmediatez de la experiencia, una experiencia que en ella misma es teoría, y que no necesita de mecanismos de validación o de correspondencia para plantearse como verdadera. Recurriendo al mito del pecado original de la tradición judeo-cristiana, Benjamin<sup>29</sup> coloca al lenguaje en el centro de una relación total,

28 Para un desarrollo detallado del relativismo epistémico o cognitivo véase: Boudon, R. "Le chœur des relativistes. Sur quelques aspects du relativisme contemporain" en Audet, M. y Bouchikhi, H. (eds.), *Structuration du social et modernité avancée. Autour des travaux d'Anthony Giddens*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1993 y véase en Sokal, A. y Bricmont, J. *Imposturas intelectuales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica SA, 1999, algunas críticas que se le plantean.

29 Benjamin, W. "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" en Benjamin, W. *op. cit.*, 1970.



continua y única que no necesita explicación. El lenguaje en una época originaria, es equivalente a la creación y permite estar en contacto directo con la realidad de las cosas; no obstante, en su evolución, pierde su poder de decir las cosas, y se instala una cadena de designaciones que no permiten acceder a la cosa en sí. Es precisamente esta escisión entre la cosa y el lenguaje, propia de la modernidad, la que instala la “charla”, la futilidad del juicio y la que evacua toda forma de aprehensión totalizante propia de la condición mística del lenguaje originario. Entonces, en lugar de plantear la búsqueda del sentido del lenguaje en las raíces de una realidad independiente, proyecto de por sí vacío de la dimensión mecánica, Benjamin postula su sentido en la unión de la experiencia de las cosas y del lenguaje humano en un orden superior, el de la teología. Es precisamente la reintroducción legítima en la filosofía de la dimensión mística la que puede permitir establecer en la razón arquetípica la unidad y la continuidad entre la razón teórica y la razón práctica.

Son precisamente estas las premisas que guían el trabajo crítico del traductor, del narrador y del coleccionista. Recordemos que su función fundamental era iluminar los órdenes que permiten, por medio de la mortificación de la obra de arte, restituirle su dimensión de certeza a la experiencia. Así la incesable búsqueda por la traducción de un modo de significar en traductor, por la comunicación de una experiencia de vida en el traductor y por el aura de los objetos coleccionados por el coleccionista, son todas operaciones que muestran la necesidad de la constitución de un nuevo ordenamiento de la experiencia.

Y es que, en la urgencia de la modernidad, se debe rechazar la presunción de la conservación de una lógica general hipostasiada como el desarrollo de por sí de una idea, de un progreso del espíritu universal propio del historicismo. Todo lo contrario, la filosofía de la historia debe proceder por un movimiento dialéctico que permite reconocer en su posición de restitución de la historia a la humanidad, su compromiso mesiánico, aquel que permite ver: “al ángel de la historia que ha vuelto el rostro hacia el pasado y ve una catástrofe

que amontona incansablemente ruina sobre ruina, es el huracán del progreso”<sup>30</sup>.

Para ello, sólo la justificación filosófica, puede brindar una justificación legítima, aquella que se construye al plantear una experiencia única con el pasado, es la que ilumina al tiempo presente de todo ese pasado. En el materialismo histórico hay un principio constructivo en donde no sólo el movimiento de las ideas, sino también su detención conforman el pensamiento. Y tal y como señala el autor<sup>31</sup>, no es que en la caracterización de la tesis como una relación categórica, la antítesis como una relación hipotética y la síntesis como una relación disyuntiva, se den como la única forma de relación entre tesis y antítesis; una forma de síntesis negativa, de dialéctica negativa, adquirirá una importancia sistemática fundamental. Pero quizás la dimensión principal de su justificación filosófica reside en el rescate de la dimensión utópica que debe guiar todo el desarrollo del espíritu humano, no como una estructura lógica universal, pero sí como una opción política que permita restituir a la humanidad toda su barbarie y redimirla por ello en la historia de esta.

Aunque muchos de los estudiosos de Benjamin<sup>32</sup> se han referido, tanto al carácter crítico de sus escritos, como a la fecundidad de su obra, en relación con los problemas de la cultura en la modernidad, no se podría concluir esta parte sin señalar algunas contribuciones del autor a la desmitificación de algunas ideas que han determinado el desarrollo de la mente “occidental” y dentro de ellas, su visión de mundo y del conocimiento.

En primer lugar, muy tempranamente, Benjamin señala el carácter reduccionista, simplista y determinista que le es concedido al dominio de la experiencia sensible. De acuerdo con sus planteamientos, la lógica mecanicista que se le infunde a la naturaleza, que declara el

30 Benjamin, W. “Tesis de filosofía de la historia” en Benjamin, W. *op. cit.*, 1982, pág. 187.

31 Benjamin, W. “Sobre el programa de la filosofía futura”, en Benjamin, W. *op. cit.*, 1970.

32 Véase cita primera en la página 31.

triumfo de la razón instrumental y del criterio pragmático, es una lógica que vacía de todo sentido a la experiencia. Al considerar que la conciencia emprende en ella el conocimiento de la estructura de la experiencia, resulta claramente difícil, contra-intuitivo, aceptar una experiencia vacía de sentido y mucho más que la misma sólo sea posible por medio de las matemáticas. Como lo señala el autor:

... la experiencia, vista en relación con los hombre individuales y sus conciencias, y no más bien con una especificación sistemática del conocimiento, se convierte nuevamente, en todas sus formas, en un mero objeto del conocimiento empírico. El hombre cognoscente, la conciencia empírica cognoscente, es una especie de la conciencia insana<sup>33</sup>.

Tal estado de cosas se expresarán más claramente con el fracaso del proyecto lógico-positivista en el campo epistemológico en el siglo XX.

En segundo lugar, Benjamin señala que la contradicción entre la validez del conocimiento verdadero y la certeza de una experiencia temporal muestran como la visión de mundo determina la constitución de una teoría del conocimiento. Es esta relación la que, en la evolución de la filosofía del siglo XX plantea dos mensajes contradictorios desde el punto de vista de nuestras condiciones de existencia; por una parte, la lucha, el dedicarse por completo a la búsqueda de sentido y al desarrollo espiritual y por otra parte, el saber que el universo, de cuya sustancia derivamos es totalmente insensible a esta búsqueda, sin sentido en su carácter y anulador en sus efectos. Esta situación es profundamente ininteligible. La ironía reside en que, justo cuando la mente moderna cree que se ha purificado de la manera más completa posible de cualquier proyección antropomórfica, cuando activamente construye el mundo como inconsciente, mecánico e impersonal, es

justo ahí, cuando el mundo es más completamente un constructo selectivo de la mente humana. La mente humana ha sustraído del todo toda inteligencia consciente, todo propósito y todo significado y los ha reclamado exclusivamente para ella, y luego ha proyectado en el mundo una máquina.

En tercer lugar, el planteamiento de la relación entre conocimiento y lenguaje, van a reflejar una de las preocupaciones más importantes del desarrollo del campo epistemológico de la segunda mitad del siglo XX. Como ya se señaló, el extraordinario *insight* propuesto por Benjamin en la primera década del siglo pasado, lo llevan a dotar de una gran significación sus trabajos sobre la traducción y la narración. Un concepto de experiencia, alcanzado en una reflexión sobre su dimensión lingüística abría la puerta para explorar regiones que hasta ahora habían sido poco sistematizadas efectivamente.

Finalmente, el rescate de la dimensión histórica de la conciencia cognoscente, y la aplicación del materialismo histórico y de la dialéctica negativa, permiten constituir la como un proceso constructivo que permite el rescate y la redención de la humanidad. La reincorporación de un proyecto utópico como expresión del sentido de la historia, permite no caer en el relativismo y el desencanto del modernismo tardío, permite introducir un propósito en la existencia, propósito que no es percibido como una entelequia universal que se manifiesta, sino que debe ser esclarecido, construido, a partir de las ruinas y los fragmentos que el proceso civilizatorio esconde en su barbarie. El desencanto experimentado por el proyecto vacío de la ciencia moderna, ante la resistencia de un objeto al que no se le imputa ningún propósito, podría ser replanteado en forma distinta, si se reconoce esta limitación.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, W. *Iluminaciones I*. Madrid: Taurus Ediciones, 1980(a).

———. *Iluminaciones II*. Madrid: Taurus Ediciones, 1980(b).

33 Benjamin, W. "Sobre el programa de la filosofía futura", en Benjamin, W. *op. cit.*, 1970, pág. 3.

- . *Iluminaciones III*. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.
- . “The task of the translator (An introduction to the translation of Baudelaire *tableau parisien*)” en *Illuminations*. Londres Collins-Fontana Books, 1<sup>a</sup> Edition, 1973, págs. 69-82.
- . *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.
- . *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Ávila Editores SA, 1970.
- Boudon, R. “Le chœur des relativistes. Sur quelques aspects du relativisme contemporain” en Audet, M. y Bouchikhi, H. (eds.). *Structuration du social et modernité avancée. Autour des travaux d'Anthony Giddens*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1993.
- Buck-Morss, S. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI Editores SA, 1981.
- Burnham, D. “Immanuel Kant (1724-1804). Theory of Aesthetics and Teleology (The Critique of Judgment)”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2001.
- Cassirer, E. *El problema del conocimiento en la filosofía de las ciencias modernas*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Caygill, H. *Walter Benjamin. The colour of experience*. London: Routledge, 1998.
- Feyerabend, P. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Londres: New Left Books, 1975.
- Jay, M. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus Ediciones SA, 1974.
- Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2a. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- McCormick, M. “Immanuel Kant (1724-1804). Metaphysics”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2001.
- Rochlitz, R. *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin*. New York: The Guilford Press, 1996.
- Parker, J. “The Dialectics of Allegoresis: Historical Materialism in Benjamin’s *Illuminations*”, *Other Voices*, v.1, nro. 1, marzo 1997.
- Scholen, G. y Adorno, T. (eds.). *Correspondence: The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Sokal, A. y Bricmont, J. *Imposturas intelectuales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica SA, 1999.
- Steinberg, M. “The Collector as Allegorist: Goods, Gods, and the Objects of History” en Steinberg, M. (ed.). *Walter Benjamin and the Demands of History*. Ithaca: Cornell University Press, 1996, pp. 88-118.
- Steinberg, M. (ed.). *Walter Benjamin and the Demands of History*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.