



EL DESVÍO RETÓRICO DE LA CRÍTICA EN WALTER BENJAMIN

THE RHETORICAL DETOUR OF CRITICISM IN WALTER BENJAMIN

Eduardo García Elizondo

0009-0007-8813-1468

eduelizondo@gmail.com

UNR – Universidade Nacional de
Rosario

RESUMEN

El presente trabajo se propone analizar el desvío retórico que hace Walter Benjamin en su lectura de la crítica kantiana a la metafísica. En función de ello, mediante una vía de interpretación expositiva, abordaremos cómo se sitúa lo retórico en el marco de una tarea crítica que busca ampliar los dominios transcritos de la experiencia posible hacia un trasfondo incondicionado, no reducible bajo el ideal sistemático de la *Wissenschaft* y sus primados de tipo metafísico-gnoseológico. A partir de la exposición de los vínculos entre crítica retórica, *Sprache* y el uso retórico de figuras teológicas en algunos contextos discursivos de las disquisiciones benjaminianas, arribaremos a las consideraciones finales, en las que planteamos que el desvío retórico de la crítica efectuado por el autor resulta inseparable de una crítica radical al estatuto del discurso filosófico sistemático y a su fundamento de determinación idealista, concebida mediante una reinención de categorías y problemas estéticos.

PALABRAS CLAVE: Crítica. Retórica. *Sprache*. Metafísica. Figuras teológicas.

ABSTRACT

The present work proposes to analyze the rhetorical detour that Walter Benjamin makes in his reading of Kant's critique of metaphysics. Based on this, through a way of expository interpretation, we will address how rhetoric has to deal with a critical task so as to broaden the transcribed domain of possible experience towards an unconditioned background, not reducible under the predominance of the Wissenschaft and its metaphysical-gnoseological assumptions. From the exposition of the articulation among rhetorical critique, Sprache and the rhetorical use of theological figures in some discursive contexts of Benjamin's disquisitions, we will arrive at the final considerations. We state that the rhetorical detour made by the author around criticism is inseparable from a radical critique of the status of systematic philosophical discourse and its idealist underpinning, conceived as a reinvention of categories and aesthetic problems.

KEYWORDS: Criticism. Rhetoric. *Sprache*. Metaphysics. Theological figures.

Recibido: 09/11/2023

Received: 09/11/2023

Aprovado: 10/01/2024

Approved: 10/01/2024

Publicado: 18/01/2024

Published: 18/01/2024



Introducción

El dominio de *die Sprache* (habla, lenguaje, lengua), como lugar de emplazamiento retórico de la crítica benjaminiana, irrumpe en los momentos en los que tanto la teoría del conocimiento como los objetos de la filosofía de la historia, de la filosofía política y de la estética se encuentran interpelados por un rodeo crítico que impide reducirlos a los dominios prefijados y heredados por las diversas demarcaciones doctrinales de las filosofías de sistema de fines del siglo XVIII y del siglo XIX (fundamentalmente a partir del criticismo kantiano, pasando por las lecturas de Fichte y Hegel). En diferentes momentos discursivos de los escritos de Walter Benjamin, el significante *Lehre* proporciona en su uso una doble significación, a saber: concebido en su acepción doctrinal (tal como ha circulado en el discurso de las filosofías de sistema) o en su fundamento retórico (*Lehre* en tanto enseñanza, transmisión o comunicación indirecta). Esta última caracterización lo vincula con la crítica y el ámbito de *die Sprache* y tiene una particular importancia para pensar el estatuto del discurso filosófico y sus problemas más allá de un contexto de fundamentación sistemático-idealista.¹

Desde los escritos póstumos de juventud al libro sobre el *Trauerspiel*, encontramos apuestas explícitas de Benjamin en torno a filiar el significante *Lehre* al contexto retórico-performativo de la comunicación indirecta, la enseñanza o la transmisión discursiva. Este uso resulta inseparable tanto de su crítica al ideal epistémico de las filosofías de sistema como de su peculiar apropiación de figuras de la tradición judía. Al respecto, en un pasaje de la carta del 6 de septiembre de 1917, dirigida a Scholem, se indica lo siguiente: “La doctrina [*Die Lehre*] es como un mar undoso, pero para la ola (si la tomamos como imagen del hombre), todo depende de entregarse a su movimiento de modo tal, que crezca hasta la cresta y se precipite echando espuma” (Benjamin, 1978 I, p. 146).² En la imagen de este pasaje, en el que se hace eco la cuestión de la transmisión en vinculación con la tradición judía (García Elizondo, 2023, pp. 334-339), y con su legibilidad histórica y con su visibilidad o reconocibilidad (Lewis, 2020, p. 20), el significante *Lehre* aparece en contraste con los usos del esquematismo metafísico-relacional de las filosofías de sistema y expone un fundamento paradójico: la doctrina, emplazada en el mar inquieto de la transmisibilidad, no se constituye como igual a sí misma ni está garantizada bajo la figura del *sistema* o de cualquier forma de

¹ Al respecto, Uwe Steiner (2014) señala que la concepción de crítica en Benjamin “encuentra un fundamento autosuficiente en la crítica filosófico-lingüística a la crítica kantiana del conocimiento” (p. 258).

² La traducción pertenece a Héctor A. Piccoli.

totalidad epistémica cerrada. Por el contrario, está sujeta a las intersecciones de los malentendidos de la lectura y de la escritura que se forjan en el *entre* interruptivo de las tradiciones y de las reinvenções producidas en cada una de ellas, mediante modos de comunicación indirectos configurados en el ámbito de *die Sprache*. En ese contexto de análisis, *Lehre* es traducible / interpretable en cuanto *enseñanza*, *transmisión* o *comunicación indirecta*, no en tanto *sistema*, *teoría* o *ciencia* (García Elizondo, 2023, pp. 334-339).

A propósito de la sobredeterminación del arte retórico en la tarea crítica de la interpretación filosófica, en la lección inaugural de 1931, en referencia indirecta a los planteos del prólogo de *Origen del Trauerspiel alemán*, Adorno remarca lo siguiente: “No es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras” (1991, p. 89). En su célebre escrito “Caracterizaciones de Walter Benjamin”, intenta también filiar la condición del filósofo en cuanto escritor con un estatuto retórico de la crítica, emplazada en un movimiento de “invención renovada en cada objeto” (1995, p. 19), en la que no respeta “la frontera entre el literato y el filósofo” (1995, p. 15), sino más bien, busca “hacer filosofía contra la filosofía” (1995, p. 19). Esta cuestión no deja de ser considerada como punto de partida por diversas interpretaciones contemporáneas para leer distintos aspectos y categorías de los escritos de Benjamin (Arendt, 1990, pp. 142, 152 y 190; Ritvo, 2017, pp. 193-208; Lindner, 2014, pp. 18 y 62-76; Weigel, 1999, pp. 12-13; Jarque, 1992, pp. 184-185). Sin restringirse a una caracterización epistemológica, particularmente Arendt (1990, pp. 141-142) indica momentos discursivos imposibles de devenir sistema, en los que los oficios del Benjamin escritor entretejen artes fragmentarios, mediados por una interrupción constitutiva, en transferencia con el arte retórico, la poética y la estética.

Dentro del encuadre anteriormente detallado, en este trabajo abordaremos cómo Benjamin en su programa filosófico de juventud no deja de interpelar el dogmatismo implícito que se ha transmitido en la crítica a la metafísica devenida, a pesar del kantismo, metafísica tradicional o “mitología del conocimiento” (Benjamin, 2010b II-I, p. 166). Aun cuando, en diferenciación con las metafísicas precríticas, la crítica a la metafísica se caracteriza a sí misma con los epítetos de *moderna* y *crítica*, para la lectura retórica benjaminiana no deja de reinscribir dogmas gnoseológicos y metafísicos inherentes a la filosofía tradicional. Nuestro interés reside entonces en demarcar las consecuencias que produce el desvío retórico de la crítica en los escritos de Benjamin respecto del criticismo kantiano, concebido por él más allá de las desventuras en las que para el autor había recaído el kantismo en su versión sistemática y prioritariamente ligada al discurso de la ciencia o del saber sistemático

(*Wissenschaft*). Nos parece crucial detenernos en el carácter incondicionado de la experiencia ya no pensada desde el imaginario metafísico-gnoseológico del idealismo kantiano, sino, por el contrario, desplazado hacia el ámbito problemático de *die Sprache*. El habla (*Sprache*), problema segregado por el criticismo kantiano, filia el discurso de la crítica benjaminiana con un uso particular de la tradición judía (Wohlfarth, 1999; Mosès, 1997; García, 2015; Rabinovich, 2007) y lo vincula con las lecturas críticas que ya había establecido Hamann (2007) en contra de las filosofías de sistema y de la figura del sujeto trascendental kantiano, así como también con la interpretación retórico-estética que hace el romanticismo de Jena de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

De la crítica a la metafísica a la crítica retórica

En “Sobre el programa de la filosofía venidera”, Benjamin insiste en procurar una reinención conceptual de la noción de experiencia legada de la filosofía kantiana para la configuración de una filosofía propiamente contemporánea. La tesis kantiana de que las condiciones del conocimiento son las mismas que la de la experiencia será reinscripta del siguiente modo: la inseparabilidad entre ambas reside en que la experiencia pone al conocimiento en el lugar del *no todo*, es decir, en vinculación con la imposibilidad de ubicar como modelos de lo experiencial el ámbito de lo cognoscible y la figura mitológica de la conciencia cognoscente. La marca de lectura que produce Benjamin al afirmar que “en la estructura del conocimiento también está la estructura de la experiencia, la cual es preciso desplegar desde aquélla” (2010b II-I, p. 167) reside en que si la experiencia no es reducible a un dominio unilateral, el conocimiento, como sistema, resulta fallido y, en tanto y en cuanto se lo conciba de ese modo, es posible producir dentro de las filosofías de sistema y a partir de una lectura del criticismo kantiano la ampliación del concepto de experiencia, en el marco de una crítica retórica.

La figura de Kant como punto de partida resulta emblemática por un segundo elemento del cual Benjamin se apropia, a saber: la huella inédita que traza la tópica kantiana de la diferencia irreductible entre lo cognoscible e incognoscible en su crítica general a la metafísica. El problema reside en que esta tópica debe ser rediseñada en consonancia con el desplazamiento conceptual requerido para la noción de experiencia y a través de un redireccionamiento de las desventuras de la metafísica *crítica* de Kant que la acercan a la metafísica tradicional. Tanto la estrechez de la “experiencia científica” o de la “experiencia mecánica” de la gnoseología kantiana como los aspectos inconsecuentes del criticismo que reubican a éste desde la perspectiva de los prejuicios especulativos de los cuales intentaba

desligarse, deben ser puestos en consideración sin abandonar la tópica que da origen al criticismo. La “principal exigencia a la filosofía de hoy”, afirma Benjamin, “consiste en acometer, bajo la tópica que se corresponde al pensamiento kantiano, la fundamentación epistemológica de un concepto superior de la experiencia” (2010b II-I, p. 164). Este cometido por cumplir, no obstante, no puede llevarse a cabo dentro de la inmanencia de la teoría del conocimiento y de la ciencia (Weber, 2014, pp. 483-487). Al respecto, dice Benjamin: “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 habla [*Sprache*], como en vida de Kant ya intentó Hamann” (2010b II-I, p. 172).

Las consideraciones críticas que establece Hamann (2007) en su lectura sobre la primera edición de la *Crítica de la razón pura* son fundamentales para poder efectuar el salto de la crítica a la metafísica hacia una crítica retórica. En dicho escrito, publicado de forma póstuma por Friedrich Theodor Rink en 1800, Hamann instituye un desplazamiento respecto del imaginario conceptual de la filosofía moderna, del cual resulta consecuente el criticismo kantiano. Hamann lee en él un intento fallido de liberar el discurso filosófico de tres elementos inherentes e inerradicables en su configuración (2007, p. 38). El primero concierne a la pretensión de desvincular la razón de los rodeos equívocos inherentes a la transmisión de la tradición (profesada en la forma discursiva de la leyenda) y de lo incomprensible (correspondiente a la fe). El segundo remite a la desestimación de tipos de experiencias en apariencia insignificantes, que, en contraste con la concepción científica de la experiencia de la *Crítica de la razón pura*, no son valoradas, en un sentido kantiano estricto, como experiencias. Éstas comprenden aspectos históricos, sociales y culturales que, dentro del marco del criticismo kantiano, se instituirían como tópicos abordables en un sentido pragmático y no propiamente filosófico. El tercer y más importante elemento consiste en el habla (*Sprache*). Frente a este elemento el purismo del criticismo kantiano se encuentra frente a la siguiente paradoja: aquello que la crítica gnoseológico-metafísica segrega como asunto (el habla), es lo que opera como fundamento de la razón. En diferenciación con el “ideal de la razón” (2007, p. 38), Hamann superpone el momento retórico del acto de nombrar presentado como *Muttermal* (1951, p. 283), como marca o mancha de nacimiento. Citamos:

Ya al nombre de la metafísica pertenece esta maldad genética, y por esta putrefacta ambigüedad no puede ser superada ni mucho menos idolatrizada regresando al lugar de su nacimiento, situado en la síntesis casual de un prólogo griego [*eines griechischen Vorworts*]. Pero suponiendo que en la tópica trascendental importase todavía menos la diferencia entre *empiria detrás* y sobre que en un *a priori* y *a posteriori*, en un *hysteron-proteron*:

así se extiende la mancha del nombre [*Muttermal des Namens*] desde la frente hasta las entrañas de toda la ciencia, y su terminología se comporta con todas los demás lenguajes [*Sprache*], del arte, de la caza, de la montaña y de la escuela, como el mercurio hacia los otros metales (2007, p. 39; 1951, p. 283).

Aquello que en cada especulación metafísica se instituye o emplaza como principio u origen no deja de estar mediado por un rodeo discursivo que opera como *prólogos*. A cada principio u origen antecede (*pró*), en términos de fundamento, un discurso (*lógos*), en el que los nombres, en tanto marcas o manchas de nacimiento, circulan como entidades significantes inscriptas en series no inferenciales. Los nombres nunca dejan de estar supeditados al dominio del uso y a los efectos de la lectura. En contraste con la tópica trascendental, en el que determinados nombres de la terminología filosófica clásica son hipostasiados como principios puros *a priori* del entendimiento, Hamann supone como fundamento de las categorías el horizonte equívoco de “la tradición y el uso” (2007, p. 38). La razón concebida como *pura* no deja de ser una figura retórica que, al ser situada en posición de principio o condición de posibilidad, se instituye como efecto de una operación discursiva que la expone en su no poder, en su inexistencia, en su fragilidad. El síntoma clave de este rodeo reside en que el criticismo, en cuanto reconoce en la razón principios que disponen de un fundamento trascendental aséptico, neutraliza la imposibilidad o no poder de las facultades y reduce la razón a una figura cerrada sobre sí misma. Pues el *no poder* de la razón, en definitiva, es dirimido en el interior de ella misma (como juez y parte, si seguimos la escena jurídica en la que Kant piensa la *Deduktion*), en función de la demarcación y puesta a prueba de sus posibilidades, nunca afectables o interferibles por un no poder que resulte de una mediación con un afuera que le resulte ajeno y produzca consecuencias en ella.

Si bien en Kant lo imposible es inseparable de lo que se emplaza como condición de posibilidad, el estatuto de lo posible – desde un punto de vista trascendental, en contraste con Benjamin – adquiere un sentido tautológico, en la medida en que escinde bajo principios aislables, transparentes y deducibles el poder de las facultades. Lo que, en el uso de ellas, se infiere como *no poder*, deriva del interior de sus posibilidades – en cuanto fundamento *a priori* y universal –, no de manera inversa. Pues lo incognoscible pervive aislado, como patrimonio de lo pensable, absolutamente desvinculado de la experiencia de lo cognoscible, pero prefigurado por la razón como tal, autónoma de cualquier elemento que ponga en juego un rasgo no idéntico en su propia inmanencia o que la vuelva no igual a sí misma. Kant busca anclar el contexto de justificación del programa de una metafísica crítica en el interior de la razón misma, en un “apoyo resistente sobre el que afirmarse, como si fuera un soporte, y al cual pudiera aplicar sus fuerzas, para poner al entendimiento en movimiento” (2007, p. 48),

en la figura del sujeto trascendental y sus principios puros *a priori*. En contraposición con esta perspectiva, Hamann reconoce en el ámbito del habla (*Sprache*) el punto de convergencia de toda fundamentación crítica. “Cuanto más reflexionamos más profunda e interiormente, se silencia y se pierde el aire para hablar” (2007, p. 38), afirma Hamann, apelando indirectamente a matices metafóricos que empleó Kant con la figura del vuelo de la paloma como emblema de la crítica a la metafísica tradicional y sus excesos especulativos que derivan de la no limitación de la experiencia de lo propiamente cognoscible. La ligera paloma, afirmaba Kant, “al surcar en libre vuelo el aire cuya resistencia siente, podría persuadirse de que en un espacio vacío de aire le podría ir aún mucho mejor” (2007, p. 48). De la misma manera, señala Kant, “Platón abandonó el mundo sensible, porque opone al entendimiento tan variados obstáculos, y se aventuró en alas de las ideas más allá de él, en el espacio vacío del entendimiento puro” (2007, p. 48).

Esta alusión a Platón como representante de la metafísica precrítica y la interpretación de la llamada teoría de las Ideas de Platón, leída en un sentido contrario por parte de Benjamin en *Origen del Trauerspiel alemán* (2012, pp. 64-68),³ se encuentra relacionada con la máxima kantiana de la lógica trascendental: “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (2007, p. 123). Sin las formas puras *a priori* de la sensibilidad no nos sería dado objeto alguno (sólo un *continuum* caótico o rapsódico de percepciones sin limitación espacio-temporal precisa) o un contenido determinado en la experiencia cognoscitiva. En ella, en la medida en que las representaciones sensibles no se presentan mediadas por los conceptos del entendimiento resultan ciegas. Asimismo, los conceptos de las formas puras *a priori* del entendimiento, sin ninguna intuición delimitada conceptualmente a través de categorías, subsisten cerrados sobre sí mismos, sin contenido, de forma vacía. La experiencia, paradójicamente, devendría una experiencia vacía o carente de cognoscibilidad.

En estos pasajes, encontramos el punto divergente crucial, inscripto en matices mínimos de figuras retóricas, en el que se cristaliza la alternativa entre una metafísica leída en el marco de una crítica retórica y de una crítica primordialmente gnoseológica. El fundamento firme que busca hallar Kant como límite a las especulaciones de una razón precrítica es presentado en el rasgo del aire como resistencia indoblegable que permite o

³ Dentro de los variados estilos que fue adquiriendo la práctica de la crítica en la estética de Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán* se instaura como la obra emblemática de su estética temprana (Menke B., 2011, p. 210). La razón del lugar que ocupa esa obra dentro de sus escritos críticos no se debe tan sólo al contraste abisal que ella ocupa en parangón con el escrito vanguardista *Calle de dirección única (Einbahnstrasse)* – publicado en el mismo año –, sino también a la exploración de inquietudes retóricas en torno a la crítica filosófica que Benjamin piensa aún en ciernes en su escrito de juventud “Sobre el programa de la filosofía venidera”.

habilita el vuelo ligero de la paloma. Esto está íntimamente vinculado con el aspecto positivo que inviste la tarea de una crítica a las representaciones tradicionales del conocimiento y del ámbito de lo experiencial o perceptual, en contraste con su aspecto negativo (la restricción inquebrantable a determinado ámbito o trasfondo no accesible para el saber). No obstante, esta doble consideración o encuadre kantiano no deja de afirmarse sobre la búsqueda de principios últimos (en términos metafísicos tradicionales) y primeros (en cuanto primado o valía ontológica) que corresponden al sujeto trascendental. Asimismo, los aspectos positivos / negativos de la crítica reconocen una tópica (la distinción entre saber y fe, entre lo cognoscible y lo no cognoscible, entre lo representable y lo irrepresentable etc.) que queda a mitad de camino, en la medida en que dichas distinciones o pares antagónicos son hipostasiados y desvinculados de su implicación dialéctica. En la figura hamanniana del habla, la mención del motivo metafórico del aire expone a aquélla mediante un rodeo dialéctico en el que la pérdida (del aire al hablar) y lo que se silencia (lo nombrado de forma indirecta y fallida en la enunciación) son inseparables del acto de enunciar y se emplazan como condición de posibilidad del habla misma. Dicho de otra forma: sin pérdida y silencio, no hay habla. Hablar supone poner en juego o articular una pérdida y exponer la sustracción de lo nombrado, sin que estas operaciones dispongan de un valor absoluto en sí mismas o puedan pensarse como separables del acto mismo de enunciar; acto alimentado, habilitado, instituido, profesado sobre la base de abrir la boca y perder el aire al modular cauces y cadencias sonoras y silenciar lo nombrado mediante la tachadura de los nombres.

En ese doble movimiento retórico, la razón se expone de manera inconsistente, imposible de ser sacralizada o direccionada a través de una inferencia lógico-demostrativa. La *Deduktion* kantiana, *stricto sensu*, no se reduce a una función meramente instrumental, sino probatoria, decisiva y fundacional en el contexto de un fallo judicial. En ese sentido, Kant intersecta en su discurso el alcance lógico del término con el jurídico. La *Deduktion* de los principios trascendentales del conocimiento, la crítica de la razón pura, es expuesta a través de la figura de la razón puesta a sí misma a prueba en su foro interno, frente a “un tribunal de justicia que le asegure en sus pretensiones legítimas, [...] no mediante actos de autoridad, sino sus leyes eternas e invariables” (2007, p. 8). La cuestión acerca de lo que es de derecho (*quid juris*) en la tarea crítica de la razón encuentra a ésta en tanto juez y parte, sin ninguna terceridad por la que se encuentre mediada. Esta autojustificación o autocomprensión, leída en términos retóricos, es expuesta como un sofisma de la razón consigo misma, atrapada en las redes del discurso. En ese contexto, se ubica la siguiente contraposición de la observación de Hamann con respecto a Kant: “no se requiere ninguna deducción para probar la prioridad

genealógica y heráldica del habla respecto a las siete santas funciones de las proposiciones lógicas y de los silogismos” (Hamann, 2007, p. 40). Esta posición no sólo presupone una confrontación con el logicismo inmanente en el que se encierra la razón, sino también una transformación radical de su estatuto. Pues, en cuanto a las consecuencias radicales de esta posición, Hamann llega a sostener que “el habla es también el punto central de la mala interpretación de la razón consigo misma” (2007, p. 40), es decir, la condición de posibilidad de la comunicación indirecta y los malentendidos de la lectura de los cuales la razón busca desentenderse. En “*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*” [“Sobre el habla en cuanto tal y sobre el habla de los seres humanos”],⁴ Benjamin evoca la siguiente frase lapidaria de Hamann: “*El habla, que es madre de la revelación y la razón, su A y Ω [Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω]*” (2010a II-I, p. 151; 1991 [1972-1989] II-I, p. 147),⁵ su principio y fin según la figura teológica de Apocalipsis 21:6. En este contexto la razón, lejos de instituirse como una precedencia metafísica, encuentra en el habla su irrupción, abismo y aniquilación.

Crítica retórica y *Sprache*

Tanto en Hamann como en Benjamin, la apuesta de orientar la crítica hacia fundamentos retóricos está ligada a reconocer el carácter poético-perceptual de las exposiciones lingüísticas (incluyendo los discursos filosóficos) y los modos de transmisión equívocos mediante los cuales la tradición cabalística inscribe la lectura. Recordemos que “*Aesthetica in nuce*”, escrito en 1760, lleva por subtítulo “Una rapsodia en prosa cabalística”, condensación curiosa, en la que interpretada *après coup* podemos encontrar un encomio del carácter rapsódico de las percepciones en el contexto de la lectura y de la escritura. En contraste con la preocupación de Kant, ellas deberían ser pensadas libres del apriorismo de la razón en el que se neutraliza la potencia de su estatuto equívoco en cuanto efecto del habla. Desde este plano de análisis, se horadan toda acepción estética metafísico-gnoseológica de

⁴ En muchos de los pasajes de los escritos de Benjamin decidimos traducir *Sprache* por *habla* – en vinculación con el dominio de la enunciación – para evitar recaer en los términos *lenguaje* o *lengua*. Vinculable al uso que hacen las tradiciones filosóficas de raigambre analítica y en transferencia con la lógica, imperantes en el estado de cosas discursivo de nuestra actualidad filosófica, en el significante *lenguaje* se borra la incidencia crucial de los enfoques que habilita la crítica retórica en vinculación con los problemas aquí trabajados. Asimismo, en contraste con el uso del significante *lengua* por el cual puede ser traducido el término alemán *Sprache* en el dominio epistémico de la lingüística tradicional, la instancia del habla supone la imposibilidad de constituir una ciencia lingüística o una semiología general de las formas retóricas (discursivas y no verbales) analizadas por Benjamin.

⁵ La traducción fue levemente modificada.

las sensaciones y las funciones trascendentales de la imaginación y del entendimiento en cuanto facultades que producen síntesis, imágenes, con respecto a lo que sin la intervención de ellas dos carecería de orden y de reglas, según el esquematismo kantiano. Asimismo, la salvación de la idea de prosa en filiación con el uso de los elementos retóricos que operan en los modos de circulación de la interpretación en el interior de la tradición judía se inscribe de modo convergente, en dirección a la afirmación del habla como el dominio equívoco en el que se nutren, vivifican y fenecen las percepciones. Hamann ya había proferido en aquel escrito, previo a la instauración del criticismo kantiano, su célebre aforismo: “La poesía es la lengua materna del género humano” (1990, p. 274). Aquellos núcleos conceptuales no cesarán de irrumpir y reconfigurarse en los discursos críticos benjaminianos, ya sea en mediación indirecta con este autor en particular o en las lecturas y usos que Benjamin hará de otros escritores y obras, como las de Kierkegaard o Friedrich Schlegel, en quienes también buscará una transposición de problemas que se restringían a un fundamento idealista hacia una crítica retórica y una ampliación del ámbito de la experiencia más allá de la operación gnoseológica de la unidad sintética trascendental del sujeto del criticismo kantiano (Agamben, 2004, pp. 37-38).

El primer romanticismo alemán tendrá un papel fundamental en la construcción de su crítica retórica y sus observaciones en torno al imaginario conceptual de las filosofías de sistema.⁶ En su tesis doctoral, Benjamin busca diferenciar la lectura schlegeliana de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte de la interpretación hegeliana de dicha lectura, que se ha impuesto desde Kierkegaard a Schmitt. En aquel escrito, Benjamin insiste en que “El pensar del pensar [...], en cuanto esquema originario de toda reflexión, se halla también a la base de la concepción de la crítica por parte de Schlegel. Fichte ya lo determinó de manera decisiva como forma. Y él mismo interpretó esa forma como yo, como la célula originaria del concepto intelectual del mundo. Hacia 1800, el romántico Friedrich Schlegel, la interpretaría como forma estética, en tanto que célula originaria de la idea de arte” (2007a I-I, p. 41).

La diferenciación que lee Benjamin entre las consideraciones schlegelianas sobre el absoluto (emplazadas en la idea de arte como ámbito o *Medium* de la crítica) con el absoluto idealista (ubicado en el ámbito del yo y en vinculación con la intencionalidad de la conciencia reflexiva) habilitará una transposición radical de categorías como las de experiencia y verdad

⁶ Al respecto, Karl Heinz Bohrer encontrará una demarcación no idealista de la apariencia estética para pensar la contemporaneidad de la filosofía y de la crítica de arte (Menke Ch., 2011, pp. 55-67), considerando que, en la interpretación de la tesis doctoral de Benjamin sobre los románticos de Jena, persiste una apuesta por generar una “salvación del concepto de crítica del romanticismo temprano para una perspectiva objetiva” (Bohrer, 2017, p. 68), mediante la cual rechazar la lectura subjetivista que de ella ha realizado la crítica hegeliana a la ironía romántica.

de una esfera de fundamentación idealista a un análisis de tipo retórico. Este desplazamiento, que inicia la filosofía de Schlegel en particular, y el primer romanticismo en general (primordialmente también, la filosofía de Novalis), presupone un impulso parcial signado por características vitales, tales como la irrupción de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant y, con ella, la constitución del discurso de la estética como disciplina filosófica autónoma y la ruptura de los escritos fragmentarios del primer romanticismo con respecto al primado idealista del yo o del sujeto y la puesta en consideración del arte como ámbito privilegiado para pensar la crítica filosófica. En este punto, las consideraciones hamannianas, de las que Benjamin hará uso, son llevadas a cabo sin pretender reorientar el discurso de la estética hacia una instancia precrítica, sino, por el contrario, en el contexto de la invención de una crítica retórica que resulta impensable por fuera del criticismo de Kant y del nacimiento de la estética como filosofía del arte que, en las elaboraciones temprano-románticas, no podrá dejar de vincularse con problemas y categorías históricamente tratados por la retórica.⁷

En su crítica de arte temprana, Benjamin insiste en problemas heredados del primer romanticismo alemán, tales como la exposición de las obras filosóficas en vinculación con asuntos controvertidos tales como el problema de la escritura y sus figuras retóricas, el problema de la exposición de la escritura filosófica en vinculación inseparable con sus contenidos abordados y el problema de la salvación de las apariencias en virtud de una nueva teoría de las ideas que no abandone el contenido factual de las obras bajo el reduccionismo idealista de la figura del conocimiento (2012, pp. 61-69), enmarcada mediante la contraposición sujeto-objeto propia de la gnoseología idealista – pretensión ya ensayada por Benjamin en su ensayo de Goethe (2007b) –. Si bien muchos de dichos problemas han sido también explorados por la crítica de arte del romanticismo de Jena, como el mismo Benjamin lo indica en varios momentos de *Origen del Trauerspiel alemán*, esa exploración no ha llegado hasta sus últimas consecuencias y en sus avances ha devenido en una semiótica trunca, en la medida en que para esta vanguardia filosófica el carácter semiótico no ha sido ni el punto de partida ni de arribo de dichos problemas, sino, en todo caso, un ámbito de interrogación crítico-artística en el que se interrumpe la jerga filosófica idealista. El *uso e interpretación* del carácter semiótico de las obras es puesto en juego por el romanticismo en función de una operatoria de mediación e inserción de analizadores retórico-estéticos en el contexto de la

⁷ A propósito de la apuesta de profesar un uso y una apropiación de la crítica romántica, sin forjar una hermenéutica aséptica o sistemática, Uwe Steiner (2007) indica que “Benjamin no se propone reproducir ni tampoco hacer una crítica de una teoría romántica de la crítica del arte y de sus hipótesis místico-esotéricas; al contrario, se propone analizar su noción de la crítica del arte y de su productividad para la filosofía del arte” (p. 103).

recepción de las lecturas de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant y de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. La crítica, tal como Benjamin la concibe y la practica en su estética temprana, toma el gesto de la crítica romántica de incorporar en el discurso de la estética categorías y problemas que históricamente fueron abordados por la retórica y la poética; categorías como la de alegoría y la de símbolo, problemas como el entre de los géneros literarios y las disciplinas artísticas y el estatuto de las obras de arte. La reformulación estética de dichas categorías, antes pertenecientes al dominio de la retórica y de la poética, surge al mismo tiempo que la estética intenta forjarse como disciplina filosófica autónoma, en el horizonte de reorganizaciones epistémicas en el campo de la filosofía y en el de las ciencias.

Benjamin lee en su tesis doctoral cómo Schlegel, sin abandonar la terminología filosófica de procedencia idealista, intenta sobrepujar los significantes de dicha tradición en vista de producir un salto de la esfera de análisis de procedencia metafísico-gnoseológica hacia otra esfera de naturaleza lingüística. Citamos un pasaje en el que se indica ese desplazamiento:

En lo que atañe a la intuición intelectual, el modo de pensar de Schlegel, al contrario que el de muchos místicos, se caracteriza por la indiferencia hacia la intuitibilidad, no apelando nunca a intuiciones intelectuales y estados de éxtasis. Más bien busca, por resumirlo en una fórmula, *una intuición no intuible del sistema, y esto es lo que encuentra en el lenguaje*. [...] El pensamiento de Schlegel es absolutamente conceptual, es decir, lingüístico. La reflexión es el acto intencional de la concepción absoluta del sistema, y la forma de expresión adecuada de este acto es el concepto (2007a I-I, pp. 48-49).⁸

Este movimiento discursivo está en consonancia con la reorientación de la disquisiciones de la crítica de su doble carácter subjetivo / deductivo (en sentido idealista) hacia el momento objetivo-expositivo o retórico de las obras de arte, en el que el discurso de la crítica se encuentra ligado con la materialidad semiótica del *habla formal* de las obras – de su *Formensprache*, de su modo o forma de enunciación, afirmará Benjamin en *Origen del Trauerspiel alemán* (2012, p. 79), radicalizando los momentos retóricos que en su tesis doctoral halló en los fragmentos schlegelianos –.⁹

⁸ Los subrayados son nuestros.

⁹ La concepción schlegeliana del arte (*Kunst*) como ámbito (*Medium*) de la reflexión en la interpretación o tarea crítica es apropiada e indirectamente entrelazada por Benjamin con la figura teológica del habla (*Sprache*) como *lógos*. Es importante remarcar, como indica Samuel Weber (2008, p. 34), que la idea de *Sprache* como *Medium* en Benjamin no supone una caracterización pasiva de este último. Lejos de instituirse como un vehículo aséptico o un intervalo pasivo, en el carácter medial del habla se reconoce la operatividad performativa de la instancia de acto de la enunciación.

Ahora bien, en los escritos póstumos de juventud, ¿mediante qué modo es posible reconfigurar la tópica trascendental de lo cognoscible y lo incognoscible dentro de un tipo de crítica que por sus fundamentos mismos evite recaer en la metafísica tradicional? El texto póstumo “Sobre el programa de la filosofía venidera” no es categórico. Podemos pensarlo sobre la base de lo que expulsa y critica más que por la apología de propuestas prescriptivas y resolutivas. Aun así, Benjamin no deja de trazar indicios de una inminente salida de los puntos inconsecuentes que lee en los elementos teóricos que critica. Sin dudas, el requisito para llevar a cabo esa ruptura depende de encontrar una nueva forma de constitución de la experiencia, que trascienda el modelo gnoseológico kantiano. Y en torno a ello, lo que en definitiva espera ser hallado remite a la posibilidad de que “la investigación metafísica” de la crítica pueda disponer de un “lugar lógico” (*logischer Ort*) exógeno al de la lógica tradicional, la cual reproduce también el criticismo.¹⁰

¿No es ese lugar lógico el ámbito del habla (*Sprache*) en cuanto *lógos*, en el que la lógica misma, en su caracterización matemática, deviene inconsistente y puede ser pensada en planos de análisis no inferenciales, como los pertenecientes a la enunciación o el discurso? Desde ese encuadre, la investigación metafísica exige ser ubicada en un campo de análisis retórico – segregado ya en los albores de la irrupción del discurso filosófico –, y no lógico-matemático – como es enmarcada la experiencia dentro de los límites del modelo gnoseológico de la filosofía de Kant, restringida a la Modernidad filosófica –.

En relación con esta posible salida, Benjamin afirma que “la tarea de la teoría del conocimiento por venir, en lo que hace al conocimiento, es encontrar la esfera de total neutralidad en relación con los conceptos de objeto y de sujeto” (2010b II-I, p. 167). Ese desvío retórico, en el que se horadaría la teoría del conocimiento en un salto hacia una esfera ajena, destituye los dominios de la lógica y de la estética deducidos en términos idealistas, en el marco de la figura del sujeto trascendental. La filiación que Benjamin establece con “La metacrítica del purismo de la razón pura” de Hamann se basa en que encuentra en ella dicho precedente. Él insistió de una manera no sistemática pero vital e irreversible en que la distinción del ámbito lógico y estético encuentra su basamento en una terceridad constitutiva, a saber: el dominio de la palabra. Citamos:

¹⁰ Hegel (2011, pp. 183-186) insiste en que el déficit mayor para la filosofía de su época residía en que la lógica no había dado el salto cualitativo que se había pretendido dar en la esfera especulativa de la metafísica luego de la *Crítica de la razón pura*. Este salto, que para la perspectiva sistemática de Hegel implicaría la transfiguración de la lógica en metafísica (pensamiento especulativo o dialéctica), en Adorno será leído mediante una vía retórico-dialéctica (1991, pp. 152).

Las palabras tienen, por tanto, un poder estético y lógico. Como objetos visibles y audibles, pertenecen con sus elementos a la sensibilidad y a la intuición, pero por la forma de su empleo y significado pertenecen al mundo intelectual y de los conceptos. Por consiguiente, las palabras son tanto intuiciones puras y empíricas como también conceptos puros y empíricos. Empíricos porque a través de ellos tiene lugar la sensación de la vista y del oído; puros en cuanto que su significado no viene determinado por nada de lo que pertenece a esas sensaciones (Hamann, 2007, p. 42).

En esa dirección, en “Sobre el programa de la filosofía venidera” Benjamin afirma que “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 expresión única en el *habla* [*ihren einzigen Ausdruck in der Sprache*], y no en las fórmulas ni en los números” (2010b II-I, p. 172; 1991 II-I, p. 168).¹¹ El habla se sitúa como una categoría libre de la lógica inferencial de la identificación que se instituye en el par sujeto-objeto. En ese contexto de análisis, se presenta como neutral. No es que el habla sea una esfera neutral en sí misma. En todo caso, adquiere dicha valorización en tanto y en cuanto se la piense en contraste con los dualismos metafísicos / míticos de la historia de la filosofía (sujeto-objeto, lenguaje-realidad, alma-cuerpo, historia-naturaleza etc.). Para que las concepciones científico-mecánicas y lógico-matemáticas de la teoría del conocimiento y de la metafísica de Kant pudieran ser transformadas, resulta necesario, mediante un rodeo, recurrir a la tradición que siempre ha sido segregada y expulsada por la metafísica, a saber: la retórica. Benjamin alude en “Sobre el programa de la filosofía venidera” a Hamann, como un caso ejemplar en el que, en contra del kantismo, se puso el acento en una esfera que la metafísica supuestamente crítica dejaba de lado: la esfera del habla. El habla resulta entonces entendida como dominio desde el cual instituir la distinción de la tópica de procedencia kantiana entre lo cognoscible y lo incognoscible y en el cual poder enmarcar y habilitar “una nueva y más elevada clase de experiencia aún por venir [*einer noch kommenden neuen und höhern Art der Erfahrung*]” (Benjamin, 2010b II-I, p. 164; 1991 II-I, p. 160).

Uso retórico de figuras teológicas

Esta nueva forma de experiencia, que es posible remarcar en términos retóricos, estará íntimamente vinculada con el uso que hace Benjamin de las figuras teológicas, de allí que sea caracterizada como “experiencia religiosa” (2010b II-I, p. 168). En cuanto a la

¹¹ Los subrayados indican que la traducción fue levemente modificada.

recurrencia a la teología, tanto en los escritos tempranos como en los tardíos, Benjamin nunca dejó de hacer uso del imaginario teológico de figuras del judaísmo. En su búsqueda de llevar más allá de sí el rígido esquematismo kantiano – que separa, en un sentido absoluto y sin interferencia, el ámbito de lo cognoscible de lo incognoscible –, la figura del Dios judaico (el *tetragrámaton*, transliterado del hebreo como *YHWH*, el innombrable) funcionará como aquello que en la repartición del uso de las facultades en el discurso de la filosofía de Kant es asignado al plano de lo pensable y de las ideas. Citamos un pasaje en el que este nuevo estatuto de la experiencia es nombrado:

La filosofía se basa en que en la estructura del conocimiento también está la estructura de la experiencia, la cual es preciso desplegar desde aquella. Y esta experiencia incluye a la religión, a saber, en tanto que verdadera, de modo que ni Dios ni el ser humano son objeto o sujeto de experiencia, sino que ésta se basa en lo que es el conocimiento puro [*der reinen Erkenntnis*], como cuyo núcleo la filosofía puede y debe pues pensar a Dios. La tarea de la teoría del conocimiento venidera, en lo que hace al conocimiento, es encontrar la esfera de total neutralidad en relación con los conceptos de objeto y de sujeto (Benjamin, 2010b II-I, p. 167; 1991 II-I, p. 163).

El desplazamiento fundamental que cobrará la interpretación retórica de lo incognoscible dentro de la filosofía de Benjamin consistirá en que, en tanto la filosofía parta de un análisis discursivo de sus problemas, cualquiera de ellos que aborde estará siempre necesariamente mediado por un momento retórico, perteneciente al habla o enunciación del discurso. Con lo cual, la figura de Dios, en cuanto incognoscible, no sólo dispone para la interpretación filosófica de una caracterización eidética, sino también, y primordialmente, de una instancia de experiencia que está emplazada en los malentendidos de la palabra, enmarcada dentro de los límites y formas de percepción del habla. El trasfondo incondicionado de la razón, lo pensable kantiano, en tanto incognoscible, Benjamin lo expondrá a partir de una extraña imbricación entre retórica y teología. A través de ese entrelazamiento, el filósofo lee los límites del imaginario conceptual del criticismo de Kant, apelando a la lectura como efecto de interpretación que emerge de las inconsistencias discursivas y malentendidos del habla de las tradiciones, no como interpretación superadora o simple resignificación o nueva sistematización del conocimiento científico. Asimismo, en su escrito póstumo tardío “Sobre el concepto de historia” (Benjamin, 1996a), figuras del imaginario teológico cumplen una función de umbral, imprescindibles para una tarea crítica con respecto, en ese caso, a la tradición del materialismo histórico y sus riesgos de ser tomado

por el discurso del historicismo.¹² Aun cuando ambos casos resultan extemporáneos dentro del *corpus* de sus ensayos, y aunque el que estamos trabajando oficie como un primer programa filosófico y el otro como uno de los escritos más representativos del Benjamin materialista de sus escritos tardíos, aún así, considerando dichas salvedades, la persistencia de lo teológico en su filosofía es recurrente y se halla ligada a las exigencias de contemporaneidad, lectura y porvenir de las tradiciones filosóficas (se trate del kantismo o del materialismo histórico).

A propósito de la figura del Dios judío, en “El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala”, Scholem detalla lo siguiente:

Para los cabalistas, este nombre no tiene “significado” en el sentido tradicional del término; no tiene significación correcta, y la no significación del nombre de Dios indica su situación en el punto central de la revelación, en cuya base mantiene. [...] El nombre de Dios es el “nombre esencial”, la fuente original de todo lenguaje. [...] El hecho de que el lenguaje pueda hablarse, se debe, en opinión de los cabalistas, al nombre que está presente en el lenguaje. Cuáles serán el valor y la importancia del lenguaje – el lenguaje del que Dios habrá sido apartado –, es la pregunta que deben plantearse los que creen que pueden oír el eco de la desaparecida palabra de la Creación en la inmanencia del mundo. Es una pregunta cuya respuesta, en nuestros días, tal vez sólo la tengan los poetas. [...] Su creencia en el misterio del lenguaje es lo que se ha vuelto audible (1989, pp. 60-61).

La figura de Dios como innombrable se inscribe en el movimiento dialéctico de la tachadura del nombre en su imposibilidad de pronunciación. Eso significa que no es que la figura del Dios judío carezca de nombre, sino, en todo caso, que su nombre no es emplazable sino de un modo negativo o fallido, que deja marcas de esa imposibilidad en la voz, en el carácter impronunciable de la sucesión de consonantes sin vocales que las enlacen y reunan

¹² En ese sentido, Scholem afirma que los fragmentos de dichos escritos “constituyen más una discusión con la socialdemocracia que una justificación metafísica del 'materialismo histórico' y son mucho más tributarias de la teología, a la cual remiten con tanto énfasis, de lo que sus actuales lectores 'marxistas' pretenden” (1998, p. 70). Dentro de la crítica especializada, este punto ha sido demarcado en diferentes análisis. En el caso de Löwy, las tesis son interpretadas como la convergencia de tradiciones (mesiánicas y marxistas). La historia, en contraste con la historiografía de la posmodernidad lyotardiana y de la concepción habermasiana de lo moderno, “constituye una forma heterodoxa del relato de emancipación”, en el que “utiliza la nostalgia del pasado como método revolucionario de la crítica del presente [...], inspirada en referencias culturales e históricas precapitalistas” (2003, p. 14). Mosès ha insistido en que la forma mesiánica de la representación de lo histórico supone un componente utópico-revolucionario, puesto que “vemos en Benjamin, como en la mística judía, una proyección de la utopía hacia el presente. El mesianismo ya no se concibe como la espera de una apoteosis que se reproduce en términos de un tiempo lineal y continuo sino como la posibilidad, que se nos da a cada momento del tiempo, de que acontezca lo nuevo: para los judíos 'cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías'” (1997, p. 152).

en una causación sonora que cobre la cadencia o forma de una voz articulada.¹³ Esta voz fallida, claramente humana, no cesa de ser inscripta en la esfera de la palabra (*Wort*), tal como Benjamin la concebirá en escritos como “La tarea del traductor” y *Origen Trauerspiel alemán* en su función performativa, en cuanto determinación semiótica inseparable de la dimensión performativa de la enunciación. Pero, a su vez, y en inseparabilidad y distinción dialéctica con el plano de la voz, encuentra su modo de inscripción en la escritura como texto; recordemos, entre los múltiples fragmentos citables, el célebre aforismo de la inconclusa *Passagen-Werk*: “El texto es el trueno que sigue retumbando largamente” (1996b, p. 119). Asimismo, en esta cita, advertimos que la instancia de la voz, como testimonio del acto de nombrar, sitúa a lo divino en el lugar de lo incondicionado, indeterminado en cuanto resto, es decir, no en tanto una trascendencia inefable e hipostasiada. La figura del ruido del retumbar del trueno – en cuanto resto de indeterminación – evoca las metáforas judaicas de los pasajes de la *Torá* en los que Dios se revela como trueno o voz poderosa, mediante una causación sonora que no cesa de interferir en la escucha de los hablantes e interrumpe la comunicación. En ese sentido, insistimos en que, lo negativo de las marcas de la imposibilidad de pronunciar el nombre de Dios no deja nunca de estar instituido en el campo de lo simbólico y no en el de una ontología o metafísica del ser que afirme la existencia de un principio trascendente. Esta incondicionalidad o indeterminación dispone de un estatuto simbólico y estrictamente retórico, en la medida en que la figura del nombre de Dios cumple la función alegórica de exponer el estatuto de la comunicación entendida en las interferencias que se dan en el habla o en la enunciación, en contraste con la concepción meramente instrumental de la comunicación comprendida bajo el esquema de la racionalidad moderna organizado bajo el par lógico medios / fines y ajeno a las tensiones dialectizables que emplazan la comunicación como habla o forma indirecta, es decir, en un movimiento fallido y negativo. Esta simbología judía será inseparable del modo en que Benjamin interpretará la apariencia estética y las obras de arte en sus escritos críticos.

El uso de figuras teológicas de la mística judía interpretadas en clave retórica aparece de un modo peculiar en el escrito, también póstumo y conservado por Scholem, “*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*”, de 1916. Si bien en algunos momentos de ese ensayo se plantean frases tales como la postulación de la existencia del “habla de las cosas”

¹³ Al respecto, es nodal la indicación de Agamben de no homologar el uso de la tradición cabalista por parte de Benjamin con “la supremacía de la letra o el *gramma* como fundamento negativo originario del lenguaje, que, a partir de Derrida, tuvo innumerables versiones en el pensamiento francés contemporáneo” (2007, pp. 59-60). Pues la retórica de los nombres en los discursos de Benjamin establece una dialéctica entre voz y escritura que parte del habla (en cuanto acto de enunciación) como escena protohistórica (alegorizada en la figura de Adán).

o la alusión a un “habla divina”, si se las interpreta desterradas de sus contextos discursivos y de los rodeos alegóricos que construye Benjamin en cuanto lector y escritor pueden entenderse como expresiones místicas exentas de la retoricidad que en definitiva las atraviesa y las constituye. Las conjeturas fundamentales de ese escrito son máximas de orden retórico. A través de ellas, podemos leer una diferencia imborrable entre la enunciación en cuanto tal (en tanto acto performativo) y su demarcación particular en el plano antropológico (el habla como fundamento constitutivo de los seres humanos, vinculada primordialmente al simbolismo verbal).

Una de las máximas retóricas de dicho escrito póstumo afirma lo siguiente: “*Cada declaración [Jede Äußerung] de la vida espiritual humana [pensada de modo inseparable con el dominio de la enunciación] puede concebirse como un tipo de habla [eine Art der Sprache]*” (Benjamin, 2010a II-I, p. 144; 1991 II-I, p. 140).¹⁴ Tanto la técnica, el arte, la justicia, o la religión, en la medida en que ponen en juego una instancia de “comunicación de contenidos espirituales relativos a los objetos respectivamente tratados” (Benjamin, 2010a II-I, p. 144), exigen ser pensadas desde sus condiciones retóricas de enunciación. Esta nueva tópica, que se opone radicalmente a la tópica idealista trascendental, sin embargo, no dispone como deriva la pretensión de instituirse como una semiología general. Lo que, decididamente, Benjamin está subrayando es que ninguna forma de transmisión o comunicación de contenidos puede ser despojada de su horizonte performativo, en el que se instaura cada acto de comunicación indirecta particular. Este encuadre de análisis se orienta por la vía de una tópica de casos en la que, en sus escritos tardíos, el habla de las obras de arte se emplaza como un acto de intersección retórica emblemático para pensar la enunciación y las formas estéticas de las obras concebidas en su estatuto retórico.

Consideraciones finales

En “*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*”, Benjamin sostiene que “cada comunicación de contenidos espirituales es habla, y la comunicación por medio de la palabra es sólo un caso particular” (Benjamin, 2010a II-I, pp. 144-145). En cartas y ensayos de su crítica de arte temprana, retornará en diversos momentos sobre la siguiente máxima retórica: las obras y los discursos no son absolutizables a través de determinados géneros artísticos o epistémicos. Esta concepción, que busca leer las inconsistencias de las doctrinas, opera como un efecto de lectura de la peculiar inscripción de la retórica en el discurso de la

¹⁴ Los subrayados indican que la traducción fue levemente modificada.

estética en los escritos benjaminianos. Aquella máxima retórica circula en torno al plexo equívoco que constituye el ternario del discurso de la estética tradicional (arte, forma artística, obra), atravesado por un cuarto elemento fundamental: *die Sprache*.

Die Sprache supone una instancia no cuantificable o matematizable, en la cual la idea de arte, las formas artísticas y sus taxonomías estéticas (géneros, figuras, tradiciones, movimientos o escuelas etc.) son inscriptas en el marco de una tópica de casos. En ella, cada discurso, obra y diferentes determinaciones estéticas (no sólo correspondiente al ámbito semiótico de la palabra o del simbolismo de tipo verbal) se exponen en cuanto acto artístico, y la interpretación de la cosa retórico-estética consiste para el crítico en leer las disrupciones, incompatibilidades e interferencias entre las diversas implicaciones de los elementos semióticos nombrados, puestos en juego en cada caso. En la carta dirigida a Hugo von Hofmannsthal, Benjamin ya había insistido en lo siguiente:

Es de suma importancia para mí que usted destaque tan claramente la convicción que me guía en mis ensayos literarios y que, si entiendo bien, usted comparte. Esa convicción de que *cada verdad tiene su casa, su palacio ancestral en el habla*, que aquél está erigido a partir de los más antiguos *lógoi*, y que ante la verdad fundada de tal modo los exámenes de las ciencias particulares siguen siendo subalternos, en tanto que, convertidos en cierto modo en nómadas, se las arreglan aquí y allí en el ámbito del lenguaje, atrapados en esa *concepción del carácter de signo del lenguaje* que imprime la arbitrariedad irresponsable a su terminología. Frente a ello, la filosofía experimenta la eficacia benéfica de un orden por el cual sus exámenes tienden *en cada caso* a términos absolutamente definidos, cuya superficie incrustada en el concepto se desata bajo su contacto magnético y revela las *formas de la vida lingüística* oculta en ella [*die Formen des in ihr verschlossenen sprachlichen Lebens verrät*] (Benjamin, 1978 I, pp. 328-331 *apud* Tiedemann y Schweppenhäuser, 1996, pp. 112-113).¹⁵

El primado de la vida lingüística reorienta el discurso filosófico hacia las formas disruptivas que se inscriben y resultan interpretables por la crítica retórica a partir de las configuraciones de la transmisión y la hechura semiótica de discursos y/o obras. En cuanto *praxis* límite, la crítica retórica, al estar siempre implicada con el problema del habla en cuanto tal (*Sprache* como *lógos*, en cuanto discurso o lengua performada), no sustituye la instancia de acto del discurso o de la interpretación por el ideal teórico de la doctrina (*Lehre*) comprendida en tanto sistema. En esa dirección, la carta dirigida a Hoffmannsthal continúa, refiriéndose al vínculo entre la forma del concepto y las formas del habla (*Sprache*) en el discurso filosófico:

¹⁵ Los subrayados son nuestros.

Pero para el escritor esta relación representa la suerte de poseer en el lenguaje, que se despliega de este modo ante su mirada, la piedra de toque de su fuerza intelectual. [...] Allí [...] donde el examen resulta insuficiente para abrir realmente la rígida coraza del concepto, se verá obligada no a excavar sino a taladrar la profundidad lingüística e intelectual que está en la intención de tales investigaciones, para no recaer en la barbarie de la lengua estereotipada (Benjamin, 1978 I, pp. 328-331 *apud* Tiedemann y Schweppenhäuser, 1996, pp. 112-113).

En el dominio de la estética concebida en cuanto crítica de arte, Benjamin lleva a cabo una distinción que será fundamental en la producción de su *corpus* escriturario, rodeos y mediaciones críticas. Nos referimos a la disyunción entre una filosofía que disponga de una concepción exterior y meramente analítica del estatuto de los nudos conceptuales elaborados y otra que parta de un estatuto retórico de ellos. Mientras la concepción analítico-exterior de la *Deduktion*, conforme al ideal teórico de la *Wissenschaft*, mide y estereotipa la forma del concepto mediante una jerga cerrada sobre sí misma en la que los términos son definibles como entidades abstractas, aislables y codificables, carentes de escena enunciativa alguna y de una decisiva marcación performativa, el desvío retórico de la crítica benjaminiana lee en la trama conceptual movimientos sémicos y escansiones semióticas entendidas en tanto efectos de discursos (*lógoi*). Esto impide tanto definir los términos de manera unilateral, unívoca y aséptica (es decir, restringirlos a la condición de meros medios instrumentales de la conceptualización filosófica: los conceptos en tanto signos matematizables) como el intento de reducir las categorías conceptuales a un fundamento de determinación idealista subjetivo-trascendental. Asimismo, este desvío retórico es encauzado en función de la apropiación y radicalización que hace Benjamin de las críticas y lecturas tempranas de Hamann y del romanticismo de Jena respecto de la expulsión por parte de la crítica kantiana a la metafísica del problema de *die Sprache* como ámbito de análisis fundamental para la tarea crítica.

Referencias Bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1991.

ADORNO, Theodor. *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. Lengua e historia. En: *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, pp. 43-68.

ARENDT, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940). En: *Hombres en tiempo de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 139-191.

- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften* (Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, 1972-1989). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- BENJAMIN, Walter. *Briefe* (Hrsg. von Th. W. Adorno und G. Scholem, 1966). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- BENJAMIN, Walter. Sobre el concepto de historia. En: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile, Universidad ARCIS y LOM Ediciones, 1996a, pp. 47-68.
- BENJAMIN, Walter. Convoluto N. En: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS y LOM Ediciones, 1996b, pp. 117-178.
- BENJAMIN, Walter. El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán. En: *Obras libro I / vol. I*. Madrid: ABADA, 2007a, pp. 7-122.
- BENJAMIN, Walter. 'Las afinidades electivas' de Goethe. En: *Obras libro I / vol. I*. Madrid: ABADA, 2007b, pp. 124-216.
- BENJAMIN, Walter. Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. En: *Obras libro II / vol. I*. Madrid: ABADA, 2010a, pp. 144-162.
- BENJAMIN, Walter. Sobre el programa de la filosofía venidera. En: *Obras libro II / vol. I*, ABADA, 2010b, pp. 162-175.
- BENJAMIN, Walter. *Origen del Trauerspiel alemán*. Buenos Aires: Gorla, 2012.
- BOHRER, Karl Heinz. *La crítica al romanticismo. La sospecha de la filosofía contra la modernidad literaria*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- GARCÍA, Luis. Walter Benjamin: la curva marrana. En: SUCASAS, Alberto y TAUB, Emmanuel. *Pensamiento judío contemporáneo*. Buenos Aires: Lilmod-Prometeo, 2015, pp. 219-272.
- GARCÍA ELIZONDO, Eduardo. El criticismo como punto de partida para una filosofía contemporánea venidera. *Revista Filosofía UIS*, Colombia, 22(2), pp. 331-354, 2023. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/14002> .
- HAMANN, Johann Georg. *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* (1784). In: *Sämtliche Werke* III. Viena: Herder, 1951, pp. 281-289.
- HAMANN, Johann Georg. *Aesthetica in nuce*. Una rapsodia en prosa cabalística. En: CABOT, Mateu (Director). *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Barcelona: Alba Editorial, 1999, pp. 273-301.
- HAMANN, Johann Georg. La metacrítica del purismo de la razón pura. En: GARCÍA, Eloy (Director). *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, 2007, pp. 36-44.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Madrid: ABADA, 2011.
- JARQUE, Vicente. *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Cuenca: Universidad de Castilla - La Mancha, 1992.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2007.

- KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.
- LEWIS, Tyson E. *Walter Benjamin's Antifascist Education: From Riddles to Radio*. Albany: Suny Press, 2020.
- LINDNER, Burkhardt. Alegoría. En: OPITZ, Michael y WIZISLA, Erdmut (Comps.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014, pp. 17-82.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- MENKE, Bettine. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: LINDNER, Burkhardt (Hrsg.). *Benjamin Handbuch*. Weimar: Metzler, 2011, pp. 210-229.
- MENKE, Christoph. *Estética y negatividad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- MOSÈS, Stephan. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Barcelona: Cátedra, 1997.
- RABINOVICH, Silvana. Espeleologías: traducción y transmisión en Walter Benjamin. En: WEBELS, Edda, DE LA GARZA CAMINO, Teresa y MANCERA, Francisco (Coords.). *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Goethe-Institut México, 2007, pp. 61-74.
- RITVO, Juan Bautista. *La edad de la lectura y otros ensayos*. Rosario: Nube Negra, 2017.
- SCHOLEM, Gershom. El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala. *Acta Poética*, México D. F., 9 (1-2), pp. 21-61, 1989.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- STEINER, Uwe. Walter Benjamin: arte, religión y política en el abordaje crítico del romanticismo. En: WEBELS, Edda, DE LA GARZA CAMINO, Teresa y MANCERA, Francisco (Coords.). *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Goethe-Institut México, 2007, pp. 91-119.
- STEINER, Uwe. Crítica. En: OPITZ, Michael y WIZISLA, Erdmut (Comps.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014, pp. 241-304.
- TIEDEMANN, Rolf y SCHWEPPEHÄUSER, Hermann. Comentarios a 'Las afinidades electivas' de Goethe. En: BENJAMIN, Walter. *Dos ensayos sobre Goethe*. Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 103-136.
- WEBER, Thomas. Experiencia. En: OPITZ, Michael y WIZISLA, Erdmut (Comps.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2014, pp. 479-525.
- WEBER, Samuel. *Benjamin's -abilities*. London: Harvard University Press, 2008.
- WEIGEL, Sigrid. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

WOHLFARTH, Irving. Sobre algunos motivos judíos en Benjamin. En: COHEN, Esther (Ed.). *Cábala y deconstrucción*. Barcelona: Azul Editorial, 1999, pp. 103-137.

Eduardo García Elizondo

Doctor en Humanidades y Artes con Mención Filosofía, Licenciado y Profesor en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Se desempeña como co-director del Centro de Estudios de Psicoanálisis, Retórica y Filosofía de la Facultad de Psicología de la UNR y del Centro de Estudios de Filosofía y Psicoanálisis de la Facultad de Humanidades y Artes de la misma universidad, en la que también es docente de *Teoría de la lectura* en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes.

*Os textos deste artigo foram revisados por
terceiros e submetidos para validação do(s)
autor(es) antes da publicação*