



## La crítica de Walter Benjamín a Kant.

Walter Benjamin's critique of Kant.

DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n81.5a22

Jesús López Salas

Departamento de Filosofía / Universidad de Guadalajara. (MÉXICO)

CE: [jlsalasqt@gmail.com](mailto:jlsalasqt@gmail.com) / ID ORCID: 0000-0002-9697-7531

Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Recibido: 25/09/2021

Revisado: 10/10/2021

Aprobado: 16/11/2021

### RESUMEN

Se explora elementos epistemológicos que ayudaran a la comprensión del pensamiento de Benjamín, quien propone la reformulación de la noción de experiencia, que basada en la esfera religiosa, pondrá la base del conocimiento verdadero. Se evalúa el intento de superación la filosofía moderna empleando creencias religiosas de la tradición judía.

**Palabras clave:** Experiencia. Conocimiento. Idea. Mito. Religión.

### ABSTRACT

Epistemological elements are explored that will help to understand Benjamin's thought, who proposes the reformulation of the notion of experience, which, based on the religious sphere, will lay the foundation for true knowledge. The attempt to overcome modern philosophy using religious beliefs of the Jewish tradition is evaluated.

**Keywords:** Experience. Knowledge. Idea. Myth. Religion.



En las páginas que siguen el lector encontrará un análisis de un texto de Walter Benjamín titulado: *Sobre el programa de la filosofía venidera*<sup>1</sup>, si bien es cierto que no se publicó por su autor, si se entregó a su amigo Gershom Scholem para su lectura y quien decidió publicarlo posteriormente (Cfr: Scholem, 2014, p. 79). Este texto se escribió en un ambiente de discusiones diversas, muchas de ellas estuvieron centradas en el pensamiento de Kant y el neokantismo (Cfr: Scholem, 2014, p. 31).

La comprensión del pensamiento de Walter Benjamín no es fácil, su obra está compuesta por fragmentos en su mayoría, otro grupo está compuesto por textos que no fueron publicados y sólo un reducido número pudieron ver la luz en vida de su autor; a ello debemos agregar que la lógica de cada texto intencionalmente tiene una arquitectura singular, si bien se pueden ubicar como ensayos, los puntos que sirven para su conformación provienen de una tradición de pensamiento que tiene demasiados contrastes con la occidental. Pese a todo lo dicho, hay ciertos ejes que nos permitirán articular un cierto nivel de sistematicidad en el pensador berlinés, uno de ellos proviene de su relación con Kant y el neokantismo. La obra de Kant le sirve de trasfondo, si bien no es la base de su pensamiento, dado que ahí precisa los problemas y le sirve de contraste para pulir el sentido y significado de su vocabulario, sin embargo, no es el soporte ontológico ni epistemológico de su pensamiento.

El año de la redacción fue en 1917, Benjamín tienen 25 años, en él se consigna el problema que nuestro pensador considera el más fundamental de la filosofía, que consiste en construir una visión del conocimiento siguiendo el ejemplo de Kant y Platón; se pretende dotar a la nueva perspectiva de unidad sistemática y justificación, de tal forma que se abra la posibilidad para que la filosofía produzca certeza:

No desterraron la exigencia de profundidad fuera de la filosofía, sino que le hicieron justicia de un modo especial al identificarla con la exigencia de justificación. Cuando más imprevisible y audaz se nos anuncie el despliegue de la filosofía venidera, tanto más

---

<sup>1</sup> Se han consultado tres traducciones al español que tiene por título: *Sobre el programa de la filosofía venidera* (Benjamín, 2007), *Sobre el programa de la filosofía venidera* (Benjamín, 1998) y *Sobre el programa de la filosofía futura* (Benjamín, 1986).



profundamente deberá producir certeza, certeza cuyo criterio es la unidad sistemática o la verdad (Benjamín, 1998, p. 75).

Es importante subrayar que la idea de verdad es equivalente a unidad sistemática. El problema es que Kant no proporcionó la realidad, base de la sistematicidad, en su lugar no tomó “una realidad de rango inferior, si no la más inferior de todas” (p. 75). La unidad y sistematicidad se alcanzará cuando el conocimiento recupere y se apropie de la realidad.

Según Benjamín, Kant solo aclaró uno de los dos aspectos del problema de la teoría del conocimiento, que históricamente ha consistido en tratar de conciliar la vigencia intemporal del conocimiento con la certeza de la experiencia temporal, que en sentido estricto será su único objeto; es decir, centró su fuerza en dotar de universalidad al conocimiento dejando la experiencia sin el debido cuidado. Siguiendo al maestro de Adorno, los filósofos, entre ellos Kant, fueron inconscientes de la estructura global de la singularidad temporal de la experiencia. La lejanía que le otorgan a la experiencia de los objetos se debe al intento de Kant por extraer su principio de las ciencias; por ello el neokantismo, a pesar del valor que le otorgo, no fue más allá del viejo concepto de experiencia. Los objetos no se recuperan adecuadamente en la experiencia que Kant tomó como base.

La noción de experiencia de Kant está enmarcada en la visión del mundo de la Ilustración y, por ello, comparte sus límites, pero Benjamín reconoce que el esfuerzo por dotar de este soporte al conocimiento abre el horizonte a la nueva filosofía.

Al quedar en los causes de la Ilustración provocó que la experiencia de Kant quedara reducida a un rango cero, a un mínimo de significado: “Fue además una de las experiencias o concepciones de mundo de más bajo rango” (Benjamín, 1998, p. 76). No tuvo la Ilustración potencias espirituales que otorgaran un gran contenido a la experiencia. Sin embargo, Kant puso la certeza o verdad en la dimensión correcta, al dotar de sistematicidad al conocimiento fundado en la experiencia. El rango cero de la experiencia condujo a Kant a dar un peso ínfimo a la metafísica. La modernidad tiene por germen la ceguera histórica y religiosa que caracteriza la Ilustración. En esta



idea Benjamín deja entrever el nuevo campo que exige para la experiencia que será el soporte de la nueva filosofía: la experiencia religiosa y, con ello, fortalecer la metafísica.

En este sentido, Benjamín sienta las bases de la filosofía por venir en el marco kantiano, dotar al conocimiento de la experiencia que le garantice la verdad. Ello permitirá retomar la metafísica, que la filosofía había rechazado basada en una experiencia que no la necesitaba. La filosofía por venir es una metafísica futura, que alcanzará su certeza al tener por soporte y justificación la experiencia verdadera: “[...] la propuesta de constitución de un concepto de experiencia más elevado con fundamentación teórico-epistemológica, dentro del marco del pensamiento kantiano” (Benjamín, 1988, p. 77). Benjamín valora que Kant no negó la posibilidad de la metafísica y que haya puesto las bases de dicha posibilidad, su problema fue que no le proporcionó la base adecuada. Esta nueva experiencia permitirá la conformación correcta del conocimiento, esta tarea es lo que realizará la filosofía por venir.

Experiencia, metafísica y conocimiento deben formar una unidad en la filosofía por venir. De ahí se podrá obtener un nuevo concepto de experiencia y una nueva noción del mundo, haciendo posible superar las débiles enseñanzas que tienen por guía al conocimiento carente de certeza y de profundidad metafísica.

Para el amigo de Scholem la enseñanza que se finca en el falso conocimiento es un germen de enfermedad que impiden la libertad y profundidad, imposibilitando el lugar lógico de la investigación metafísica. Kant no pudo superar la pobre noción de experiencia en que basó su filosofía, partió de una idea de metafísica rudimentaria, no superó la visión del conocimiento como la relación que se establece entre sujeto y objeto, quedando atrapado en la conciencia de la experiencia empíricamente humana. Para Benjamín la filosofía kantiana tuvo como acierto separar la naturaleza-objeto de la cosa como origen de las impresiones, pero no logró separar la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva, tarea que debe asumir la filosofía. La dualidad de noúmeno-fenómeno que establece Kant le parece a Benjamín un acierto, dado que se reconoce que al sujeto el noúmeno se le impone como necesario, aunque no pueda probar su existencia. El fenómeno al ser un constructo del psiquismo humano, sistematizando la información que proporcionan los



sentidos empleando las categorías, ello es una forma de recuperar el contacto con el noúmeno, aun cuando solo se dé como representación. Selectivamente Kant eligió, en estas funciones del pensamiento, los esquemas mecánico-matemáticos de la física de Newton, dejando fuera contenido empírico que no puede recuperarse considerando exclusivamente la causalidad, las trayectorias espaciales o temporales numéricas de los fenómenos. Lo que se eliminó sesgadamente de la experiencia Benjamín lo quiere recuperar, pero ello se logrará volviendo al noúmeno con otra visión de las categorías kantianas.

Las objeciones que Benjamín pondrá al yo kantiano del conocimiento están ligado a los fenómenos. El suponer que hay representaciones o fenómenos es porque se ha puesto como realidad o base al sujeto o la subjetividad del sujeto. Hay un sujeto que recibe las impresiones a través de los sentidos y, con base en ello, forma las representaciones. Esta perspectiva para Benjamín ha sido la constante desde tiempos remotos, el hombre primitivo que practica la religión naturalista o animista, al igual que el sujeto de Kant, el pensamiento mítico concibe las representaciones como reales, incluso atribuyéndose, en tanto que sujeto, identidad con plantas o animales, adjudicándose sus nombres (tótem).

En el mismo sentido, Benjamín considera que el pensamiento enajenado de un loco o enfermo que identifica un objeto como su cuerpo o que cree que sus sensaciones no son de su cuerpo sino de otros cuerpos, estos casos obedecen a la misma lógica; análogamente considera el caso de videntes que dicen poseer la visión de otros humanos; el fetichismo de la mercancía que es propio del mundo capitalista está en esta tesitura (Habermas, 1984, p. 322). Esta cosmovisión, que para Benjamín es un problema, la denomina mítica y considera que Kant comparte con sus contemporáneos ilustrados y modernos, a lo que debemos incluir las concepciones del presente benjaminiano. Para el amigo de Scholem esta visión mítica de la percepción y recepción es infecunda en términos religiosos, el sujeto cognoscente equivale a la conciencia demente. La representación o fenómeno es producto de suponer un sujeto, habrá que construir una teoría del conocimiento sin suponer un sujeto cognoscente.



Estos dos tipos de conciencia, la que esclarecerá la filosofía y la mítica, no son dos niveles de conciencia, donde uno sea secuencia del otro o niveles distintos con diferencias de grado; la diferencia es esencial. A cada tipo corresponde una conciencia empírica basado en diferentes experiencias. En la conciencia mítica cobrará valor las fantasías y las alucinaciones; en la conciencia de la filosofía: la verdad. Al tener naturalezas distintas es imposible trazar una relación entre ambas conciencias, pero si es posible objetivamente comprender la naturaleza del pensamiento mítico y su diferencia, partiendo del conocimiento verdadero.

La filosofía por venir debe recuperar la experiencia auténtica, que tenga su base en la conciencia trascendental teórico-cognitiva, para poder emplearla libre de las ataduras de la noción mítica de sujeto. Benjamín duda en el uso de la palabra “conciencia” debido a que se puede confundir con la que experimenta subjetivamente cada individuo y que contrasta con la trascendental que se encuentra en esclarecimiento, principalmente por la fenomenología. La estructura del conocimiento hace posible aclarar la estructura de la experiencia:

Esta experiencia también abarca la religión, que en tanto verdadera, establece que ni Dios ni el hombre son objeto o sujeto de la experiencia, sino que ésta está basada en el conocimiento puro cuya esencia es que sólo la filosofía puede y debe pensar a Dios. Encontrar la esfera de neutralidad total del conocimiento respecto a los conceptos de objeto y sujeto, será el cometido de la futura teoría del conocimiento (Benjamín, 1998, p. 80).

La filosofía debe permitir la experiencia de Dios a quien lo piensa, no como objeto pensado ni como sujeto pensante respectivamente, sólo en la pura experiencia de Dios. La nueva concepción de la experiencia debe recuperar el pensar para convertirse en conocimiento y desprenderse de los conceptos de sujeto y objeto del conocimiento; enfatiza Benjamín “[...] de manera que este concepto ya no señale para nada la relación entre dos entes metafísicos” (p. 80). Parece contradictorio el negar a Dios ser objeto de experiencia del sujeto, que lo debe recuperar en el pensamiento, pero Benjamín está confrontando dos formas de experiencia, la subjetiva y la verdadera, aquella pertenece al pensar mítico, esta al pensar verdadero. Esta ruptura con la



tradicional definición del conocimiento como la relación entre un sujeto y un objeto quedará superada si logramos recuperar la real experiencia de Dios. Dios no puede ser objeto del conocimiento porque su naturaleza trasciende la capacidad humana de conocer, esto no impide que el hombre no experimente a Dios. El hombre frente a Dios pierde su condición de sujeto cognoscente. En qué sentido Dios se convierte en objeto del conocimiento, en el momento que el hombre no ha experimentado a Dios y al pensarlo acude al modelo del falso conocimiento haciendo una representación de él. Lo único que se debe conservar del sistema kantiano es la relación que estableció entre conocimiento y experiencia, ello permite:

[...] su poder universal de ligar inmediatamente toda la experiencia con el concepto de Dios a través de la Ideas. Por lo tanto, la tarea de la filosofía venidera es concebible como hallazgo o creación de un concepto de conocimiento que se remita simultáneamente a un concepto de experiencia exclusivamente derivado de la conciencia trascendental, y que permita no sólo una experiencia lógica sino también una religiosa. Ello no infiere el conocimiento de Dios, pero si posibilita la experiencia y enseñanza de Dios (Benjamín, 1988, pp. 80-81).

Hay que esperar al prólogo de su obra: *Origen del trauerspiel alemán* (Benjamín, 2006) para esclarecer el uso de las ideas de Platón, sin embargo, aquí nos permite visualizar su papel en la filosofía. La experiencia se recupera en ideas no en conceptos, las ideas platónicas se acercarán a la función que Benjamín les atribuye a los nombres. La conciencia trascendental recupera en las ideas la experiencia, cuyo orden lógico garantizará la sistematicidad y unidad del conocimiento, pero debe ser la experiencia que el hombre tiene de Dios. Benjamín no niega la metafísica al pensamiento ilustrado o moderno, pero considera que es de otra naturaleza que la proyectada en la filosofía por venir.

Benjamín celebra que el neokantismo haya eliminado la diferencia entre intuición y entendimiento, porque ello permite cambiar el concepto de experiencia y facilita dejar atrás esa visión rudimentaria que la empobrecía. En ese mismo sentido aprecia que en principio el sistema de Kant (no el Kant histórico) haga posible pensar la experiencia no ligada exclusivamente a la



experiencia científica y que sea posible tomar otros ámbitos científicos, no exclusivamente la física-matemática de Newton. Esta idea ha sido explorada por el neokantismo al buscar otros ámbitos de experiencia, sin resultados óptimos; ejemplo de ello fue el concepto de libertad que lo desarrolló ligado a la visión mecánica. El nuevo concepto de experiencia permitirá comprender la moralidad y, con ello, cambiar la idea de ética y libertad.

Benjamín visualiza un problema que enfrentará la filosofía por venir, que parece eliminar la diferencia entre naturaleza y libertad; la investigación dialéctica tendrá que dar resultados sin que caiga en una mezcla de libertad y experiencia, en ello Benjamín considera que hay que seguir el sistema tripartita de Kant, pero dándole otro significado, hay que descubrir las relaciones metafísicas profundas y no caer en la dialéctica formalista de los postkantianos, que no consideran la tesis como una relación categórica, ni la antítesis como relación hipotética y ni la síntesis como relación disyuntiva; conservando estas categorías y sus funciones habrá que pensar en algo que no está en el sistema de Kant:

Pero más allá del concepto de síntesis, también el de una concreta no-síntesis de dos conceptos dados en otro concepto será muy importante desde el punto de vista sistemático, dado que, aparte de la síntesis, es posible otra relación entre tesis y antítesis. Sin embargo, esto apenas podrá conducir a una cuaternidad de categorías de la relación (Benjamín, 2007, p. 170).

Aquella vieja aporía que se presenta al pensar religioso, donde la libertad humana y la existencia de Dios se excluyen, no pueden coexistir ambos hechos, lo enfrenta Benjamín dándole un rol positivo al sugerir esta cuarta categoría de una concreta no-síntesis, conservando los contrarios sin la síntesis dialéctica. Un todo compuesto de opuestos o contrarios, cuya unidad es la condición de su aparición o existencia. A la mente humana la experiencia de Dios se le da como revelación, es un hecho, y ello no excluye la libertad, que acontece como un hecho en la vida humana. El pensamiento religioso resuelve la aporía ubicando los dos hechos más allá de la comprensión humana, diciendo que su coexistencia es un misterio, pero Benjamín lo potencializa como un todo





concreto y determinado dado al pensamiento. Hay que preguntarnos si Benjamín renuncia a la dialéctica (Arendt, 2017, p. 173). Cada hecho o acontecimiento es recuperado por una idea “platónica” y conforma una unidad o síntesis sin el proceso dialéctico del devenir, se conserva cada uno sin ceder su transformación frente al otro, constituyendo una unidad. Para Benjamín se deberá reelaborar la teoría de las categorías en una teoría general de los órdenes, pero siguiendo la estética trascendental del sistema de kantiano, cuidando de no reducirlos artificialmente a alguna base mecánica.

Se extraña en el texto de Benjamín lo que es un tema recurrente en los estudiosos de Kant, dada la importancia del papel de la libertad en su pensamiento. En el filósofo de Königsberg, particularmente en la *Crítica de la razón pura* (Kant, 2006, p. 407) la libertad es concebida como antinomia, debido que solo se piensa como concepto, no sucede lo mismo en la *Crítica de la razón práctica* (Kant; 2011), la *Metafísica de las costumbres* (Kant, 1989) o en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant, 2016a) que está ubicada como un acontecimiento fáctico, ello le permite a Kant que se le muestre como noúmeno o cosa en sí. Estos dos enfoques generan dos posibilidades para la metafísica, en el primer caso queda negada como posibilidad de ciencia, aunque permanece abierta como condición de la imposibilidad del conocer; en el segundo enfoque, se realiza la metafísica como conocimiento positivo, en cuanto puede pensar los acontecimientos que son producto de la voluntad humana y que se materializan, la libertad se realiza concretamente, como hecho y no simplemente como representación dada a la subjetividad; alcanzando el objetivo que se había negado de conocer el noúmeno o cosa en sí. Esta afirmación de la metafísica es porque el conocimiento se desplaza de las representaciones a la facticidad del sujeto. La libertad, desgraciadamente, no es desarrollada en el potencial que guarda en el pensamiento de Kant por Benjamín, solo queda esbozada y enunciada.

Otra tarea relevante es recuperar para la nueva concepción del conocimiento los problemas de lo falso y el error, que están estrechamente vinculados con la verdad o lo verdadero; ello sin cometer los errores del pensar mítico, para evitar esto habría que ubicarlos en la teoría de los órdenes e incorporar un faltante grave para el pensamiento kantiano: la identidad.



[...] este concepto no se encuentra en la tabla de categorías se diría que es el concepto supremo de los de la lógica trascendental, tal vez sea adecuado para fundamentar de manera autónoma a la esfera del conocimiento más allá de la terminología del sujeto-objeto (Benjamín, 2007, p. 171).

Como se dijo, Benjamín considera que la intención del neokantismo de fusionar la estética trascendental con la lógica trascendental vislumbra el camino correcto, poder pensar un todo ordenado de opuestos sin síntesis, ello de manera concreta; esta dialéctica de lo concreto que conserva en una unidad de oposición, sin que se dé el salto al devenir de la síntesis, sería la identidad del concepto con su objeto, alcanzaría un pensar concreto, no habría separación entre contenido y nombre, entre cosa y nombre. Se identifican dos entidades que al pensamiento mítico se le presentan como diferentes en su estricta unidad concreta y, con ello, según Benjamín, se podrá superar la oposición sujeto-objeto. En la mente no habrá representación, estará el nombre pensado del objeto, si este nombre es el dado por Dios, en el pensamiento del hombre estará, como en Adán antes del pecado, el contenido espiritual del objeto nombrado, no su fenómeno o imagen como construcción subjetiva, estará un equivalente al noúmeno kantiano.

La dialéctica trascendental en el pensamiento de Kant muestra la unidad de la experiencia, pero no alcanzó la continuidad y unidad que requiere el concepto profundizado, se quedó en la concepción vulgar y científica, pero habría de alcanzar la metafísica. El contenido de los conceptos que conforman los juicios en la razón especulativa o dialéctica no es tomado de las intuiciones, que solo podrían proporcionar contenido finito, sea puro o empírico, y que es condición de su verdad, sino que a falta de esto se les proporciona un contenido que está más allá de cualquier comprobación intuitiva. La idea de infinito no se puede comprobar de manera intuitiva, sea por la vía empírica o pura, no hay un contenido que le corresponda, pero la razón partiendo de lo que sí está a su alcance, sea una línea que puede prolongar sumando otro segmento o una serie numérica a la que se puede adicionar otro número, sea que se realice esta operación físicamente o que solo sea una operación del pensamiento, al poder incrementar una nueva unidad a las existentes de



manera empírica, la razón especulativa considerará que se puede prolongar indefinidamente esta acción, yendo más allá de las operaciones empíricas o del pensamiento, que siempre serán finitas, hasta alcanzar lo infinito. Este límite de la capacidad de la razón impide que muchas de las creencias necesarias para los saberes humanos no puedan comprobarse como conocimientos y se queden en simples especulaciones, lo que Kant estableció como antinomias de la razón. Para Benjamín es la prueba más fehaciente de la existencia de palabras que nombran sin nombrar nada, para superar este problema habrá que recuperar la tradición hebrea del lenguaje para que la metafísica sea un conocimiento positivo.

El lenguaje será el punto de toque del pensamiento de Benjamín, cuya perspectiva está determinado en el marco del pensamiento judío, específicamente en su concepción místico-cabalística (Habermas, 1984, p. 318). Hay una diferencia entre la concepción occidental y la judía respecto del funcionamiento de los nombres. En la cultura occidental los nombres se establecen de manera convencional, mientras que en la tradición judía establece la identidad del nombre y la cosa nombrada (Muñiz-Huberman, 2012, pp. 60-61), es decir no hay ninguna diferencia entre el objeto y su nombre. Esto Benjamín lo toma de un hecho que él supone histórico, la creación del mundo por Dios al nombrar las cosas, así cada objeto o cosa es su nombre que recibió, la sustancia que compone al ente es su propio nombre. No hay nombres genéricos o comunes, solo nombres propios y cada cosa está constituida por uno. El mundo está compuesto por entes concretos, Benjamín no lo puede pensar de otra forma. Esta identidad entre nombre y ente se rompió cuando Adán introdujo nombres que no le fueron dados por Dios; al querer imitar la tarea de Dios, Adán cometió el pecado que ha marcado el devenir de los seres humanos. Desde ese momento nombre y cosa son diferentes y su relación arbitraria. Cada nombre dado por Dios es espíritu que constituye la sustancia del ente que nombra, el primer acto de violencia lo comete Adán al usar balbuceos para nombrar las cosas, eso entristece al objeto que no es nombrado. Si bien es cierto que Benjamín al final del texto conduce al lector a la importancia del lenguaje para su pensamiento:

La gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica solo puede obtenerse desde



luego al oponerse el conocimiento en relación con el lenguaje..., [porque], todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje y no en las fórmulas o ni en los números (Benjamín, 2007, p. 172).

Esta tesis la desarrolla Benjamín en *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* escrito en 1916 (Benjamín, 2007), unos meses antes que nuestro texto *Sobre el programa de la filosofía venidera*.

Los seres humanos nunca estamos fuera del mundo, de manera continua tenemos contacto sensible con los objetos y los hechos que acontecen en nuestro entorno y circunstancia; desde la perspectiva occidental, al cobrar conciencia de nuestro ser, sabemos que lo más cercano que podemos estar de un objeto es experimentar una vivencia sensible de él, pero nunca se nos muestra como nombre a través de esa vía, su nombre es algo que traemos de fuera, ajeno a su vivencia sensible. El nombre o los nombres que damos al objeto proviene del acuerdo o convención establecida en un momento histórico y nada impide que pueda cambiar de referente, esta función de denominar no está en la esencia del nombre, sino en el uso que les dan los usuarios a las palabras. Desde luego que un humano experimenta el lenguaje, sus reglas de uso o estructuras y operaciones; los fonemas del lenguaje será lo más cercano a la experiencia sensible a través del oído. No es suficiente la vivencia sensible para conformar la experiencia, la experiencia es recuperar conceptualmente la vivencia sensible o intelectual, elevar lo vivido al saber, al conocimiento. Un hombre de experiencia es sabio porque ha recuperado en reflexiones sus vivencias y es capaz de apoyarse en los conocimientos que construyó con ellas para asegurarse que sucedan acontecimientos deseados en su vida. Si bien es cierto que Benjamín recupera esta idea, va más allá de ella, y considera que la experiencia es más que la estrictamente individual, sino que está anclada a una tradición, que puede perderse o recuperarse. Benjamín desea recuperar la tradición hebraica del lenguaje para el pensamiento filosófico, sobre todo la identidad entre nombre y ente, lo que le permitirá fundar el conocimiento en su único soporte la experiencia de los nombres u objetos.



Un concepto de conocimiento adquirido en la reflexión sobre la esencia lingüística del conocimiento debe crear sin duda un concepto correspondiente de experiencia que incluirá ámbitos que Kant no consiguió integrar en el sistema, siendo el supremo de esos ámbitos el que respecta a la religión (p. 172).

La fusión de la estética y la lógica trascendentales del sistema de Kant consistiría en unión del concepto con la intuición, hacer un concepto sensible o, dicho de otra forma, hacer del objeto un concepto, sería la primera tarea que Benjamín pretende alcanzar en la filosofía por venir. A aquella frase de Kant de la *Crítica de la razón pura* y que es requisito de todo conocimiento: “Conceptos sin intuiciones son vacíos e intuiciones sin conceptos son ciegas”, Benjamín la quiere llevar más lejos al considerar que nombre y objeto son una y la misma cosa, la nueva teoría del conocimiento no necesitará esa división, por ello sería innecesaria. El objeto-nombre se recupera, según Benjamín, en la experiencia; al ser nombre, similar a la idea de Platón, se eleva al concepto el objeto. El concepto al ser el objeto-nombre es concreto, singular y único.

Si bien es cierto que Benjamín en la penúltima sentencia de su escrito llama a la filosofía por venir: teología general, y considera que habrá una parte de ella que al abordar elementos filosóficos históricos será teología particular, no analiza la obra de Kant: *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Kant, 2016) donde el pensador de Königsberg aborda la posibilidad de la teología y de Dios. Lo logrado en la ética kantiana del ejercicio crítico de la razón práctica es considerado como base y fundamento para esclarecer el problema de toda religión. Para Kant el ser humano no necesita ninguna entidad o fuerza externa a su voluntad para actuar moralmente, solo requiere que su voluntad se dicte reglas de conducta, con las que persigue sus propios fines; fines que también son producto de esa voluntad, es decir, no hay fines externos que la determinen, ello es para el pensador prusiano prueba de la libertad humana como noúmeno. En el caso de que existiera un fin externo a la voluntad humana, que se le impusiera y lo determinará, por ese hecho, se le negaría la posibilidad de moralidad y voluntad, y de toda libertad. Siguiendo a Kant, el ser humano no necesita de Dios para actuar moralmente, incluso, más allá de Kant, diremos que sería su impedimento. Sin



embargo, cada ser humano le da fines a su voluntad, que ella se ha impuesto. Los fines que la voluntad persigue son procurar el bien, si fuera posible que un ser humano dictara las reglas de la creación y marcha del mundo, seguro pensaría en el mejor de los mundos posibles; un mundo donde imperara el bien sin ningún obstáculo para su realización; en la idea de Dios se sintetiza y es depositaria de ese deseo último, pero ello prueba la existencia de los fines que la voluntad en total libertad que se ha impuesto a sí, no la existencia de Dios. En sentido contrario, el mal solo puede existir cuando obstruye o hace posible la realización del bien, un ser humano procura en sus actos el bien, sea para otro o para sí, con ello, colateralmente puede causar daño; en el caso de que se pudiera realizar el mal puro, sin la persecución de ningún bien, que para Kant sería que el sujeto se autoimponga máximas de conducta con ese propósito, es decir, el ser humano se ha dictado reglas a su voluntad, en absoluta libertad, cuya única meta sea hacer el mal; sería una voluntad que se ha impuesto la tarea de la realización del mayor daño sin ningún otro fin, lo que resulta imposible, porque el mal siempre resulta como consecuencia colateral frente al fin de algún bien perseguido. El mal radical requiere de una voluntad que se dicte reglas cuyo único fin es realizar el mal. Siguiendo a Kant en ese escrito, pretende esclarecer la idea del bien y el mal, que cobran sentido en la libertad humana, pero no más allá de ella. De tal forma que su sustancialización como entidades, objetos, cosas, Dios o el diablo, o cualquier otro ser, del mal o el bien, siempre en la subjetividad, no es prueba de que algo así exista. No podemos especular sobre lo que Benjamín pensaría sobre esto, pero seguramente su escrito hubiera tenido otra composición.

Benjamín escribió un apéndice a *Sobre el programa de la filosofía venidera* (Benjamín, 2007: 173) con el propósito de aclarar la relación de la filosofía y la religión. La teoría del conocimiento y la metafísica serán las dos partes que constituyen el cuerpo de la filosofía, respectivamente la parte crítica y dogmática. Para Benjamín no hay una frontera nítida entre crítica y dogmática:

[...] se declara inexistente dicho límite, y la reformulación de la “experiencia” -reformulada como “metafísica”- significa que en la parte metafísica o dogmática de la filosofía, a la que pasa la parte epistemológica que consideramos superior (a saber, la parte crítica), está incluida ya virtualmente la “experiencia” misma como tal (Benjamín, 2007, p. 173).



La experiencia será el soporte del continuo entre crítica y dogmática, lo que representa un continuo entre ciencia y filosofía. Entre muchos otros ámbitos, ética y estética, a Benjamín interesa el caso de la religión:

[...] lo que se plantea es la pregunta por la relación del conocimiento en cuanto tal con el conocimiento de la religión. Más también la pregunta por la existencia de la religión, del arte, etc., puede desempeñar una función filosófica, aunque sólo a través de la pregunta por lo que es el conocimiento filosófico de dicha existencia (Benjamín, 2007, p. 174).

Hay continuidad de los conocimientos de los diferentes ámbitos, porque parten de la base común que es la experiencia, incluso es posible el preguntar por la existencia de esos ámbitos, pero:

Hay que dejar bien claro que la filosofía nunca puede llegar con sus preguntas hasta la unidad existencial, sino sólo a esas nuevas unidades de ley cuya integral es la "existencia" (p. 174).

La filosofía hace posible conceptos de clases especiales de conocimientos y experiencias, esta fortaleza representa a su vez su debilidad metafísica:

[...] el concepto primordial de conocimiento no se abre paso en tal contexto hasta una totalidad concreta de la experiencia ni hasta un concepto de existencia. Pero hay en todo caso una unidad de experiencia que no puede entenderse como suma de experiencias, a la cual refiere, de modo *inmediato*, el concepto de conocimiento como teoría en su continuo desplegarse. El objeto y el conocimiento de dicha teoría, de tal totalidad concreta de la experiencia, es la religión, que en principio se encuentra solamente dada a la filosofía como teoría (p. 174).

La experiencia que el conocimiento solo se puede recuperar conceptualmente no es la experiencia en tanto acción fáctica, dada como acontecimiento concreto, tal como se da la experiencia religiosa.



No se debe confundir, aun cuando la experiencia de la religión hace posible la teoría de la religión, una con otra. Sin embargo:

Que un conocimiento sea metafísico significará *stricto sensu* que mediante el concepto primordial de conocimiento se refiere a la totalidad concreta de la experiencia, o, lo que es decir, a la *existencia* (Benjamín, 2007, p. 175).

En estricto sentido la filosofía no puede abandonar el acontecimiento concreto de la experiencia de la religión porque es base y fundamento de todo conocimiento, será la claridad conceptual y unidad que garantiza la verdad.

El proceso del conocimiento es recuperar la experiencia concreta de la vida religiosa en conceptos hasta lograr la metafísica, para ello estos deben alcanzar la idea en su unidad, que constituirá un cumulo de ideas, donde cada una conservará su singularidad iluminando la existencia de la idea vecina; todo ello sin perder la concreción. Solo así se podría tener conocimiento verdadero. Una vez alcanzado esto se podría llevar a otros ámbitos, tales como la ética o la estética.

Al ser un texto de los catalogados como premarxistas en el desarrollo intelectual de Benjamín, permitirá pensar que existe una serie de cambios, ajustes o modificaciones a las ideas contenidas en él, pero curiosamente su concepción del conocimiento no presenta alteraciones, sino que se conserva, esto concuerda con la perspectiva de Scholem y que Habermas valora como acertada (Habermas, 1984, p. 322). Esto no es exclusivo de este escrito, sino que es común a varios de los producidos en este periodo, tal es el caso de su concepción del lenguaje que puso en papel en 1916 (Benjamín, 2007) o el uso que hace de las ideas platónicas que concibe el 1916 pero que escribe hasta el 1925 (Benjamín, 2010) y que tejen hasta los últimos escritos los pensamientos de nuestro filósofo.

Recapitulando lo dicho. Si bien es cierto que Benjamín valora de manera positiva el pensamiento de Kant, los temas tratados como eje problemático en su propuesta no son recuperados con el rigor en que fueron analizados por el filósofo de Königsberg. Kant dedico muchas páginas para aclarar temas que Benjamín considera importantes y que no profundizó:





Primero, el problema de la libertad que Kant trato en diversos sentidos, pero Benjamín concentró de manera unilateral su atención en los *Prolegómenos* y la *Crítica de la razón pura* dejando fuera argumentos importantes. Segundo, el problema de la religión, en el mismo sentido que el de la libertad, Kant dedicó muchas páginas en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que Benjamín no consideró para el programa de su filosofía venidera.

En torno al papel de la teoría de las ideas de Platón, que apenas se mencionan, pero que jugaran un papel esencial en su exposición del conocimiento (Marzán, 2015, p. 78), habría que considerar que tendrán un uso similar al sistema kantiano, no serán la base ni ontológica ni epistemológica de la filosofía que pretende lograr Benjamín; si bien es cierto que la idea, en tanto realidad en sí y por sí, tiene un paralelo con la unidad que tiene la identidad del nombre con el objeto nombrado, se podría considerar los problemas que Platón formuló en el diálogo el *Parménides* a su propia teoría, y que de manera similar deberían plantear al pensamiento de Benjamín, considerando sus peculiaridades.

La concepción moderna del conocimiento enfrenta dos problemas centrales: primero, la consolidación de las ciencias centró la discusión en la justificación del conocimiento, la conformación de metodologías que garantizara la verdad, para ello acudieron al diseño de experimentos para verificar a través de la observación la regularidad de los fenómenos y, con ello, establecer leyes. Estas constantes de la naturaleza se recuperan en el lenguaje, en las funciones matemáticas que se plasman en un lenguaje abstracto, pero que tienen por punto de toque la observación de la naturaleza. La experiencia fue depurada de la subjetividad del observador para conservar el contenido invariante de ella, aquello que todos los observadores podrían captar del fenómeno sin la perturbación de su individualidad. Segundo, la explicación de la construcción del conocimiento partiendo de psiquismo humano, que se agudizó al tener logros incuestionables como la matemática y la física, pero fracasos en el caso de la metafísica y la teología, cuyos problemas eran valorados como los más importantes para los seres humanos, ello provoco que se analizara los elementos positivos y negativos de la subjetividad. Uno de los pensadores que mejor planteo estos problemas fue Kant en la *Crítica de la razón pura*, donde parte de los logros alcanzados en el primer



problema para establecer con claridad el segundo problema, el resultado fue establecer límites a la razón y afirmar que la metafísica y disciplinas similares buscan un conocimiento que rebasa la capacidad humana de conocer.

La asociación que Benjamín hace de toda filosofía occidental, y sobre todo del pensamiento moderno e ilustrado, con el pensamiento mítico, igual que con los enfermos mentales y videntes, parte según él, que tienen en común la representación de imágenes; los hechos, acontecimientos y cosas, en tanto objetos del conocimiento son fenómenos. Esta asociación estará presente en la filosofía de Benjamín. Los seres humanos experimentan momentos en que no pueden establecer diferencia entre los elementos subjetivos y los objetivos de su conciencia, esto no es propio del pensamiento mítico, ni del enajenado o del místico-vidente; sea por procesos naturales o estímulos externos la mente humana experimenta estos procesos. En la filosofía, y sobre todo en la moderna e ilustrada, no se toman este tipo de procesos acríticamente, sino se le somete a examen para poder determinar su naturaleza. Benjamín rechaza al sujeto como ente cognoscente y piensa que es la fortaleza de la filosofía moderna e ilustrada, por ello, la superación de ello es la tarea más importante para la filosofía, sin embargo, el sujeto o la subjetividad más que ser un punto de anclaje es un núcleo problemático.

En tiempos de Benjamín la psicología asumía el examen de esos problemas y la antropología revelaba diferencias entre las creencias religiosas. La religión animista o natural, creadora de mitos, que subsiste en nuestros días y parece ser la más universal de las creencias, ha sido y es confrontada por religiones que sostienen ideas más abstractas de sus divinidades. El monoteísmo es un ejemplo de creencias que lucha en contra de sistemas politeístas o animistas. Pienso que Benjamín revive estas luchas, asociando entre los enemigos de la filosofía por venir o teología a la filosofía moderna e ilustrada, aun cuando ello no esté explícito en su texto.

Los experimentos de la ciencia, que se realizan en ambientes controlados (laboratorios), delimitados teóricamente, con observadores entrenados, con objetivos y metas establecidas, entre otros factores, si bien es cierto que hay actividad empírica, no aceptan cualquier tipo de experiencia que un sujeto pueda tener al participar en un experimento científico, hay un proceso, donde la



información se selecciona como relevante para cumplir con los objetivos y metas establecidos. Algo similar sucede con la experiencia cotidiana, el sujeto selecciona aquello que le es relevante de sus vivencias, y lo retiene y conserva en saberes que le serán útiles para un futuro. Benjamín considera que Kant tuvo la posibilidad de partir de una base de experiencia que brindara la fortaleza que requiere el conocimiento, pero no partió de ella, en su lugar tomó la que sirve de fundamento a la ciencia y al pensamiento moderno. La experiencia religiosa es el reclamo de Benjamín a Kant, si el sistema kantiano haya partido de ella hubiera dado la base adecuada al conocimiento. Si Benjamín haya consultado *La religión dentro de los límites de la mera razón* su análisis hubiera tomado otro derrotero.

Por una parte, la razón práctica parte de la libertad que, en sí, en tanto que realización fáctica de la voluntad, ya es una forma de experiencia. La libertad se dicta reglas de conducta que no requieren de ningún ser externo o fin, es decir, la existencia de Dios sería la negación de la libertad, sobre todo considerado como omnisciente, omnipotente y absolutamente poderoso. Lo más cercano que el sujeto está de la experiencia religiosa es cuando al darse fines, el sujeto procura el bien superior o concibe el mal radical. Hubiera sido de gran interés conocer el pensamiento de Benjamín sobre este punto, dado que el sujeto experimenta la autonomía de su voluntad.

La experiencia debe despojarse de la subjetividad, para ello Benjamín parte de la tradición hebraica de los nombres, poder acceder a la “identidad del nombre y la cosa nombrada”, y recuperarla hasta convertirla en idea, que al igual que una estrella, cuyo brillo es patente y manifiesto, será la verdad de la idea. Quizás la fenomenología que pretendía ir a las cosas mismas, despojándose de todos los prejuicios, nos brinde un ejemplo cercano a lo que Benjamín pretende, sin alcanzar la claridad de aquella visión. Pensar las cosas en su concreción y singularidad, pero sistematizándolas para formar cúmulos de ideas formado una unidad de opuestos o constelación, donde cada idea se conserva y es la negación de las ideas que cohabitan en el vecindario. Esta unidad de opuestos o constelación es dada como la idea simple y concreta. El conocimiento es el conjunto de ideas en su unidad. Por no tener otro nombre, diremos que esta “experiencia objetiva”, en cuanto pueda ser objetiva una experiencia anclada en una tradición religiosa, estará al alcance



de quienes comparten las mismas concepciones, con la certeza que nunca sabremos en que consiste esa vivencia subjetiva.

Las creencias, vivencias o experiencia religiosas han quedado relegadas, en el mundo contemporáneo, a la esfera de la subjetividad; su verdad o falsedad quedan al juicio de las deliberaciones individuales. El intento de Benjamín por establecer la experiencia religiosa como base del pensamiento filosófico y científico no aportar pruebas a varias premisas contenidas en su texto, que él supone como verdaderas; hay pasos de un pensamiento a otro que solo se enuncia, pero no se desarrollan; modificaciones metodológicas que sufre la dialéctica que la desvanecen y su intención de disolver el pensamiento moderno desde la subjetividad de una tradición religiosa, que Benjamín piensa como verdadera, a nuestro juicio, queda entre las diversas “críticas” ancladas en tradiciones superadas. El hecho de comprender un pensamiento no significa que sea verdadero.

## Referencias

- Arendt, H. (2017). *Los hombres en tiempos de oscuridad*; Barcelona; Editorial Gedisa; Traducción de Alberto L. Bixio.
- Benjamín, W. (1986). *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*; México D. F.; Editorial Planeta De Agostini; Traducción: Roberto J. Vernengo.
- Benjamín, W. (1998). *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*; Madrid; Editorial Taurus; Traducción: Roberto Batt.
- Benjamín, W. (2007). *Obras libro II, Volumen I*; Madrid; Editorial Abada; Traductor: Jorge Navarro Pérez.
- Benjamín, W. (2010). *Obras Libro I, Volumen I*; Madrid; Editorial Abada; Traducción: Alfredo Brotons Muñoz.
- Habermas, J. (1984). *Perfiles Filosófico-políticos*, Madrid; Editorial Taurus; Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón práctica*; México D. F.; Editorial FCE-UMAN-UAM; Traducción: Dulce María Granja Castro.



- Kant, I. (1989). *Metafísica de las costumbres*; Barcelona; Editorial Tecnos; Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho.
- Kant, I. (2006). *Critica de la razón pura*; México D. F.; Editorial Taurus; Traducción: Pedro Ribas.
- Kant, I. (2016). *La religión dentro de los límites de la mera razón*; Madrid; Alianza Editorial; Traducción: Felipe Martínez Morza.
- Kant, I. (2016a). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; Barcelona; Editorial Austral; Traducción: Manuel García Morente.
- Marzán, C. (2015). *Walter Benjamín. Es necesario recuperar la historia de los vencidos para redimir su sufrimiento y transformar el presente*; España; Editorial RBA.
- Muñiz-Huberman, A. (2012). *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica*; México D. F.; Editorial FCE.
- Scholem, G. (2014). *Walter Benjamín. Historia de una amistad*; Barcelona; Editorial Penguin Random House; Traducción: J. F. Yvars y Vicente Jarque.