


LÍMITES QUE DISCURREN COMO UMBRALES: WALTER BENJAMIN Y LA CRÍTICA DE LA RAZÓN MODERNA

María Rita Moreno¹

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA/CONICET)

 <https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

E-mail: xmariaritamoreno@gmail.com

RESUMEN:

El objetivo de este artículo consiste en examinar la incardinación de la noción crítica “límite de la razón” y la noción dialéctica “umbral” en el marco de la filosofía de Walter Benjamin. A tal fin, en primer lugar, se indaga la determinación benjaminiana de los límites racionales conforme a la correlación entre el debilitamiento de la experiencia mimética y la instrumentalización del lenguaje. Luego, a partir de un análisis de la dialéctica de los medios, se indica por qué la filosofía benjaminiana puede ser concebida como el intento por transformar dialécticamente los “límites de la razón” en “umbrales” abiertos a otra experiencia racional. De esta manera, se espera mostrar un aspecto del pensamiento de Walter Benjamin: la actualización de la crítica de la razón como uno de los fundamentos de su programa para una filosofía venidera.

PALABRAS CLAVE: Crítica; Razón; Límite; Umbral; Modernidad; Walter Benjamin.

LIMITS THAT RUN AS THRESHOLDS: WALTER BENJAMIN AND THE CRITIQUE OF MODERN REASON

ABSTRACT:

The goal of this article is to examine the incardination of the critical notion "limit of reason" and the dialectical notion "threshold" within the framework of Walter Benjamin's philosophy. To this end, in the first place, this article investigates Benjamin's determination of rational limits according to the correlation between the weakening of the mimetic experience and the instrumentalization of language. Then, based on an analysis of the dialectic of the media, it indicates why Benjamin's philosophy can be conceived as the attempt to dialectically transform the "limits of reason" into "thresholds" open to another rational experience. In this way, it is hoped to show one aspect of Walter Benjamin's thought: the updating of the critique of reason as one of the foundations of his program for a coming philosophy.

KEYWORDS: Critique; Reason; Limit; Threshold; Modernity; Walter Benjamin.

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCUYO), Mendoza, Argentina. Becaria Posdoctoral CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), Mendoza, Argentina.

1. Introducción

En *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*, Lewis Gordon introduce una distinción entre «razón» y «racionalidad». Según explica, “mientras que esta última se inclina por las preocupaciones instrumentales de control y previsibilidad, la primera establece la base para la evaluación y la autorreflexión” (2013, 197). Así entonces, “si bien gran parte de la filosofía europea ha sido un intento por situar la razón bajo el yugo de la racionalidad” (*Ibidem*, 197), existen expresiones de ese mismo pensamiento que se han empeñado en determinar los peligros de semejante proyecto. Entre ellos, podemos afirmar, resaltan los de la Teoría Crítica vinculada al Instituto de Investigación Social.

Numerosos estudios se han dedicado a articular la relevancia y originalidad de los aportes de Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Axel Honneth o Nancy Fraser —entre otros— tanto en torno a la crítica de la racionalidad moderna como en relación a las vías propuestas por ellos para diagramar una razón comunicativa, basada en el reconocimiento, feminista, etc. En tal tradición de pensamiento, la *Crítica de la razón instrumental* (1947) de Max Horkheimer representa un texto insoslayable: en este libro el filósofo se propone “investigar la noción de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial actual” (2007, 11) a causa de la constatación de una enorme desproporción entre “las actuales posibilidades de perfeccionamiento social” y la predominancia de un “sentimiento generalizado de angustia y desilusión” (*Ibidem*, 11). La lógica de esta contradicción es indagada y expuesta en *Dialéctica de la Ilustración* (1944). Allí, Horkheimer y Theodor W. Adorno analizan el devenir de la racionalidad a partir de una especial dialéctica entre razón y naturaleza —“el peligro absoluto” (2007, 45)—; ambos determinan que la configuración moderna de la razón supone, primero, la “progresiva separación entre lenguaje discursivo y lenguaje mimético”² (JARVIS, 1998, 26); segundo, y en relación inmediata con lo anterior, el fortalecimiento de su tendencia al dominio asentado en “la entronización del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío el carácter de abierta locura” (ADORNO Y HORKHEIMER, 2007, 67).

Este artículo examina la presencia de estas dos líneas analíticas en la crítica de la racionalidad ejecutada por Walter Benjamin, antecedente ineludible en los estudios críticos sobre la modernidad. En lugar de centrarnos en su crítica como “programa estético” (STEINER, 2014, 241), seleccionamos un conjunto de textos y rastreamos en ellos una crítica directa de la razón y su devenir moderno-instrumental. El objetivo es mostrar que en el pensamiento benjaminiano puede identificarse un acercamiento entre la noción crítica “límite de la razón” y la noción dialéctica “umbral”. A tal fin, se propone, por un lado, abordar el examen benjaminiano de la progresiva separación entre lenguaje discursivo y lenguaje mimético en relación con la noción de “límite de la razón”. Por otro lado, se trabaja sobre el esquema medios-fines en relación a la noción dialéctica “umbral”. Para llevar a cabo esta tarea, en primera instancia, se indaga la determinación de los límites racionales, el debilitamiento de la experiencia mimética y la violencia subjetiva supuesta en la instrumentalización del lenguaje. Luego, se analizan algunos aspectos de la crítica benjaminiana de la violencia y se exponen los fundamentos de un programa filosófico que procura hacer de los límites de la razón una posibilidad abierta. Finalmente, aludimos la transformación dialéctica del “límite” en “umbral” y argumentamos en qué sentido Benjamin actualiza la crítica de la razón. De esta manera, se espera presentar elementos de la filosofía de Walter Benjamin que la revelan no solo como una crítica a la racionalidad, sino también como el proyecto de una razón diferencial (siguiendo la aludida distinción de Gordon).

² Traducción de “the progressive separation of discursive from mimetic language”.

2. Crítica y límites de la razón

Para explicar la indagación de Walter Benjamin acerca de la progresiva separación entre lenguaje discursivo y lenguaje mimético es preciso reparar en el concepto de “límite” que opera en ella. Aunque el término no constituye una categoría central, sin embargo, la noción es recurrente en varios de sus textos debido a la importancia que ella tiene en el análisis de la modernidad: de hecho, en *Libro de los Pasajes* cita a Georg Simmel para enfatizar que el “ritmo de la vida moderna no solo expresa el anhelo por un rápido cambio en los contenidos cualitativos de la vida, sino también el poder del estímulo formal del límite [*die Stärke des formalen Reizes der Grenze*]” (BENJAMIN, 2005, 104 —B 7 a, 1—). En la filosofía benjaminiana, “límite” constituye la llave con la que descifrar el talante específico de las diversas “situaciones de modernidad”³ (JAMESON, 2004, 56).

Como puede anticiparse, “límite” remonta su ascendencia al pensamiento kantiano, caudal filosófico que Benjamin convoca expresamente en *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918). En concreto, allí afirma que toda filosofía venidera depende de que se concentre en lo que debe constituir su tarea central: “extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad y los presentimientos de gran futuro que sea capaz de crear, en relación al sistema kantiano” (BENJAMIN, 2001c, 75). ¿Por qué? Como ha mostrado Thomas Weber, el programa benjaminiano de una filosofía venidera está justificado en la “«purificación de la teoría del conocimiento» de Kant, tanto por el lado del concepto de experiencia como por el del concepto de conocimiento” (2014, 483). Sobre lo primero, Benjamin reconoce que “la experiencia de la Ilustración [...] es una de las experiencias o concepciones de mundo de más bajo rango” (2001c, 76); sobre lo segundo, en cambio, afirma que Kant “creó y desarrolló una genial búsqueda de certeza y justificación del conocimiento [que] permite la aparición de una nueva y más elevada forma futura de experiencia” (*Ibidem*, 77).

De acuerdo con Benjamin, el pensamiento kantiano constituye un valor irrecusable para la filosofía del porvenir porque se basa en “el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura, es también el más profundo” (*Ibidem*, 75). La modalidad específica de esa justificación la establece el propio Kant cuando define la *Crítica de la razón pura* como la crítica “de la facultad de la razón en general [destinada a] decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites [*Umfanges und der Grenzen*] de la misma” (2010, 9).

Es esta asociación paradigmática entre “límite de la razón” y praxis crítica la que está a la base de la invocación del pensamiento kantiano por parte de Benjamin: lo indispensable para una filosofía venidera consiste en efectuar una crítica de la razón de manera tal que, al determinar sus límites, sea capaz de conducir una autojustificación del conocimiento en relación a un concepto de experiencia más elevado.

Ahora bien, ¿por qué la indagación de los límites racionales emerge como una dimensión aún pertinente para la praxis crítica del siglo XX? Debe quedar claro que Benjamin no intenta reproducir la perspectiva kantiana en las inmediaciones de la filosofía contemporánea. Al contrario, él trastoca y transfigura la crítica (y el consiguiente concepto de “límite” que en ella opera) en función de las condiciones históricas específicas que la demandan: en el marco de una

³ En su ensayo sobre una ontología del presente, Fredric Jameson apela a este concepto para abordar la dialéctica moderna. Define “situación de modernidad” como “un término narrativo que intenta la cuadratura de este círculo en particular para mantener unidas dentro de sí sus características contradictorias de pertenencia e innovación” (2004, 56).

crisis de la razón⁴, “Benjamin sabe que el arsenal conceptual de la filosofía moderna ya no alcanza para comprender el alcance de su crisis” (FORSTER, 2014, 14).

En la filosofía benjaminiana se identifica esa crisis racional con un problemático vínculo entre conocimiento y experiencia: ambas esferas se han alejado la una de la otra a causa de la formalización en que se las ha replegado⁵. Es claro que a esa formalización ha contribuido el propio criticismo de cuño kantiano, de allí que la indagación benjaminiana de los límites de la razón insista en la transposición de la crítica conforme a una experiencia concebida como “la pluralidad unitaria y continua del conocimiento” (2001c, 84).

No obstante, para Benjamin “la grandeza de Kant reside en plantear [...] el problema [...] de la experiencia y del conocimiento con una radicalidad capaz de conseguir algunas certezas” (VILLACAÑAS Y GARCÍA, 1996, 44). A diferencia de Kant, Benjamin no considera el distanciamiento de conocimiento y experiencia como una relación estructural implicada en la constitución de un sujeto trascendental; al contrario, la sitúa como consecuencia de determinado devenir histórico-filosófico. En tal sentido, la diagramación benjaminiana del concepto crítico “límite” avanza conforme a una indagación histórica de los concretos límites racionales según “la doble perspectiva de tiempo representado y del que representa” (BOLLE, 2014, 536). Es decir, Benjamin aborda críticamente “la concepción del conocimiento como relación entre algunos sujetos y objetos, o algún sujeto y objeto [*Subjekt und Objekt*]” (BENJAMIN, 2001c, 78), pues, a pesar de todos los intentos de Kant, esta concepción “no termina de ser superada definitivamente” (*Ibidem*, 78).

Consecuentemente, en la filosofía benjaminiana, la tarea crítica enfocada en captar los límites de la racionalidad moderna requiere efectuar el examen de los modos históricos de vinculación cognoscitiva entre la esfera subjetiva y la objetiva, ya que:

si Kant y los neokantianos superaron la naturaleza-objeto de la cosa como origen de las impresiones, no sucede lo mismo con la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva, que aún hay que eliminar. Esta naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva, resulta de una analogía con lo empírico, y por ello tiene objetos delante de sí con que construirse. Todo esto no es más que un rudimento metafísico en la teoría del conocimiento; un pedazo de esa «experiencia» chata de esos siglos que se filtró en la teoría del conocimiento (*Ibidem*, 78).

Es decir, si una filosofía venidera exige comprender la dinámica del conocimiento específica de la modernidad tardía por la que la “razón” se ha configurado como “racionalidad” (para usar las categorías de Gordon), es preciso comprender sus límites. Según se desprende del programa benjaminiano de una filosofía del porvenir, tales límites racionales se tornan cognoscibles en la medida en que —como hizo antes Kant— se indaga la producción epistemológica de la distancia cismática entre la subjetividad y la objetividad, característica de la modernidad.

⁴ Al respecto, son elocuentes los diagnósticos implicados en las formulaciones “la decadencia de Occidente” (Oswald Spengler), “malestar en la cultura” (Sigmund Freud), “tragedia de la cultura” (Georg Simmel), entre otras expresiones que marcan el espíritu de la época.

⁵ A esto se refiere Max Horkheimer cuando señala que “el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante, o bien comenzó a combatirla como ilusión. [...] Al subjetivizarse, la razón también se formaliza” (2007, 18-19).

3. Mímesis, lenguaje, sujeto y objeto

En la amplitud de los textos benjaminianos el abordaje de las categorías “sujeto” y “objeto” no es explícito ni sistemático⁶. En *La enseñanza de lo semejante* (1933), por ejemplo, se puede rastrear un tratamiento negativo del binomio: en lugar de trabajar cada término en función de su separación, Benjamin explora la semejanza cuya fractura origina tal división. Es decir, la escisión sujeto-objeto es mirada desde su anverso en tanto que, si en la disposición de la racionalidad moderna ambos extremos se han separado, ello ha sido posible porque en algún momento debieron asemejarse. Podría afirmarse, en consecuencia, que una de las aristas originales de la crítica benjaminiana de la racionalidad anida en su determinación de los límites de la razón en el seno de la conexión entre semejanza y conocimiento.

Detenerse en tal enlace “tiene una importancia fundamental para el esclarecimiento de amplios sectores del conocimiento oculto” (2001a, 85) debido a que, en los dominios de lo semejante, se manifiesta la afinidad [*Ähnlichkeit*] entre lo conocido —objeto— y lo conocedor —sujeto— (*Ibidem*, 85). Empero, ¿cómo efectuar la investigación de semejante experiencia de conocimiento? Dado que “ninguna de las más altas funciones humanas está exenta del factor determinante jugado por la facultad mimética [*mimetisches Vermögen*]” (*Ibidem*, 85), Benjamin afirma que “esta facultad tiene una historia [*Geschichte*], tanto desde el punto de vista filogenético como ontogenético” (*Ibidem*, 85). De allí que, “tanto las fuerzas miméticas [*die mimetischen Kräfte*] como los objetos miméticos [*die mimetischen Objekte*] se transforman con el pasaje del tiempo” (*Ibidem*, 86).

Inicialmente, Benjamin señala que a nivel filogenético la facultad mimética ha sufrido transformaciones, pero, sin embargo, ella persiste de alguna manera —en la astrología, por ejemplo (*Ibidem*, 87)—. No obstante, “la idea de una transformación cualitativa no impide que del texto se siga también —aún contra las pretensiones del propio Benjamin— la idea de una disminución” (ABADI, 2013, 7) de esa facultad. De hecho, el examen histórico de ese mismo desplegarse permite advertir que la competencia mimética era mucho más extensa antaño. En efecto:

Quizás no sea demasiado osado entrever una dirección unitaria de la evolución histórica de dicha facultad mimética. Y a primera vista, esta dirección se resumiría en un progresivo decaimiento de la facultad mimética [*den Hinfalligkeit dieses mimetischen Vermögens*]. Pareciera que el mundo tomado en cuenta por el hombre moderno, depende mucho menos de aquellas correspondencias mágicas que el mundo antiguo o aun el primitivo (BENJAMIN, 2001a, 86).

Cabe preguntarse, entonces, si acaso el decaimiento mencionado por Benjamin se vincula con la crisis de la razón y si, por lo tanto, tal debilitamiento de la facultad mimética contribuye en la elucidación de los límites de la racionalidad moderna. En esa dirección, Benjamin sostiene que “poseemos [...] un canon que permite echar luz sobre la oscura morada de la semejanza extrasensorial. Y este canon es el lenguaje [*die Sprache*]” (*Ibidem*, 87). Es que, frente al “cuestionamiento de la degradación del lenguaje en el contexto de una crisis general de la experiencia [que] atraviesa toda la Modernidad” (Vedda 2016, 309), el filósofo establece que la

⁶ Este aspecto le cabe, por supuesto, a la obra entera del filósofo y no exclusivamente a este asunto. Sin embargo, para una explicitación de ciertas claves sobre la objetividad en Benjamin puede consultarse: MORENO, María Rita. Entre el atraso y el aplazamiento: aproximaciones a un régimen epistemológico de las postergaciones. En: DE OTO, Alejandro (comp.). *Ejercicios sobre lo postergado: escritos poscoloniales*. Mendoza: Qellqasqa, 2020. pp. 137 – 158. Disponible en: <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/view/ISBN%20978-987-4026-39-2/47/113-1>

crítica de la razón requerida en el programa de una filosofía verdadera debe apelar al “concepto resultante de la reflexión sobre la entidad lingüística del conocimiento [*das sprachliche Wesen der Erkenntnis*]” (BENJAMIN, 2001c, 84). En consecuencia, la esfera del lenguaje en su relación directa con la experiencia mimética del conocimiento constituye el enclave capaz de definir con precisión los límites racionales.

Inquirir las causas debido a las cuales sujeto y objeto ya no logran comunicarse encuentra en el lenguaje su exposición paradigmática porque “el lenguaje [*die Sprache*] se erige en la más elevada aplicación de la facultad mimética [*die höchste Verwendung des mimetischen Vermögens*]” (BENJAMIN, 2001a, 89). Consecuentemente, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) representa un texto crucial. Allí Benjamin manifiesta que “cada comunicación de contenidos espirituales es lenguaje” [*jede Mitteilung geistiger Inhalte ist Sprache*] (2001b, 59); *i. e.*, no solo los sujetos, sino también los objetos gozan de carácter lingüístico: “el ser del lenguaje no solo se extiende sobre todos los ámbitos de expresión espiritual del hombre, de alguna manera siempre inmanente en el lenguaje, sino que se extiende sobre todo [*auf schlechthin alles*]” (*Ibidem*, 59). Así entonces, tanto los seres subjetivados como las cosas de la naturaleza comunican y se comunican en su condición de entidad espiritual.

Ahora bien, “¿Comunica acaso el hombre su naturaleza espiritual *por medio* de los nombres [*durch die Namen*] que da a las cosas? ¿O lo hace *en* ellas [*in ihnen*]?” (*Ibidem*, 62). La formulación de estas preguntas indica una disyunción cardinal a partir de la cual discernir el abordaje benjaminiano en torno a la diferencia entre razón y racionalidad con la que iniciamos este artículo: se trata de la distinción, en lo que respecta al conocimiento, entre la experiencia mimética (la relativa a la semejanza entre sujeto y objeto) y la instrumental, que es de otro orden. Para explicarlo, es necesario repasar minuciosamente ciertas ideas nucleares en el texto sobre el lenguaje.

Ante todo, precisemos la respuesta benjaminiana a esas preguntas capitales: según Benjamin, todo depende de que se comprenda que las diversas entidades espirituales, subjetivas y objetivas, “se comunica[n] *en* el lenguaje [*in der Sprache*] y no *por medio* del lenguaje [*durch die Sprache*]” (2001b, 60). Por eso, insiste, “hay que establecer una profunda distinción [...] ante la cual, la opinión esencialmente falsa respecto al lenguaje [*falsche Meinung von der Sprache*] quedará al descubierto” (*Ibidem*, 62): Benjamin no se representa el «lenguaje» como algo que es *per se* un mero medio, un instrumento susceptible de ser dispuesto a un fin externo (la comunicación o el conocimiento) y abandonado una vez alcanzado tal fin. Aún más, la “opinión falsa” es, precisamente, aquella que instrumentaliza el carácter lingüístico de cada ser.

La disyunción “*por medio de*”/“*en*” se concreta en el señalamiento de dos experiencias de lenguaje diferentes: la última de orden mimético; la primera, de carácter instrumental y, por eso mismo, falsa. Esta experiencia falsa se diagrama conforme a lo que Benjamin refiere como “enfoque burgués del lenguaje [*die bürgerliche Auffassung der Sprache*]” (*Ibidem*, 62), según el cual “la palabra es el medio [*Mittel*] de la comunicación, su objeto [*Gegenstand*] es la cosa, su destinatario, el hombre” (*Ibidem*: 62). Este esquema resulta instrumental en la medida en que esgrime el lenguaje como un simple medio deudor del fin de la comunicación entre sujetos: dado que organiza la objetividad en tres universos claramente delimitados y diferentes entre sí (el del hombre, el del lenguaje, y el de las cosas y la naturaleza), zanja una inconmensurabilidad tripartita y, con ella, un alejamiento insuperable entre sujetos y objetos. El enfoque burgués parte de una escisión de las esferas subjetiva y objetiva, ruptura que pretende salvar merced a la función instrumental del lenguaje.

La caracterización benjaminiana del enfoque burgués es de suma importancia en relación a la crítica de la razón ya que, al enfatizar la absoluta diferencia entre sujeto y objeto, define el

límite racional: la tiranía subjetivista, núcleo de la instrumentalización. La prelación de la subjetividad quiebra “la unidad entre vida y conocimiento” (Vedda 2012, 9), promueve una especie de “ateísmo en el plano del discurso reflexivo [...] que consiste en una sustitución radical de la fuente del saber humano” (ECHEVERRÍA, 2010, 15), pues, en lugar de fundarse en la objetividad que pretende conocer, el sujeto “usurpa entonces el lugar de lo absolutamente independiente, que él no es: en la pretensión de su independencia se anuncia el tirano” (ADORNO, 2009, 148).

De allí que Benjamin determine una relación insoslayable entre instrumentalización y subjetividad. Según explica, la instrumentalización del lenguaje supone la existencia de una subjetividad que “por medio de palabras señala las cosas” (2001b, 62); es decir, implica cierta “violencia subjetivista [...] justificada a partir de una teoría del conocimiento antropomórfica” (VEDDA, 2012, 10). La violencia de la racionalidad subjetivista concreta en el ámbito lingüístico el desencantamiento del mundo a través de una equivalencia entre hablar y juzgar matemáticamente —abstractamente— la naturaleza. De tal modo, el sujeto reduce el circuito de la comunicación a su propia subjetividad, omitiendo el hecho crucial indicado al inicio de este apartado, que “no existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como inanimada, que no tenga, de alguna forma, participación en el lenguaje” (BENJAMIN, 2001b, 59).

Así, la tiranía subjetivista anida en el silenciamiento del ser lingüístico de cada cosa, un acto con “hondas consecuencias sobre la naturaleza y sobre la relación entre ésta y el hombre” (VEDDA, 2016, 314). “La naturaleza se entristece por su mudez [*weil sie stumm ist, trauert die Natur*]” (BENJAMIN, 2001b, 73), ella sufre porque no se comunica: mientras que el sujeto juzga el mundo con un lenguaje instrumentalizado, el *Trauer* —el duelo, la tristeza, el sufrimiento— configura la objetividad de las cosas; los objetos, cuya naturaleza también es lingüística, se halla condenada al duelo de su inexpresividad.

Ya que “es la intrusión de una subjetividad arbitraria, caracterizada como el mal, lo que vuelve a la naturaleza antes objetiva en triste y muda” (VEDDA, 2012, 9), la objetividad permanece desconocida en tanto que innombrada en el lenguaje instrumental. Esto liga directamente con la crítica benjaminiana de la razón: la instrumentalización del lenguaje implica la mutilación de la experiencia del conocimiento porque el sujeto incurre en la “superdeterminación” [*überbenannt/ Überbenennung*] (BENJAMIN, 2001b, 73) de la naturaleza; en lugar de escuchar su lenguaje, lo niega y, en este “abandono de las cosas” (*Ibidem*, 72), las condena al duelo causado por su enmudecimiento.

La tiranía subjetiva instrumentaliza el lenguaje cuando somete la objetividad a la determinación tripartita propia del enfoque burgués; la razón comienza a marchitarse cuando niega sistemáticamente la objetividad y con ello, profundiza el ensanchamiento recurrente entre sujeto y objeto, límite fundamental de la racionalidad moderna. De esto se deriva, entonces, que la instrumentalización excluye la mimesis subjetivo-objetiva: mientras haya afirmación del sujeto y su lenguaje, habrá negación del carácter lingüístico de todas las cosas en lugar de afinidad comunicativa de las diversas entidades lingüísticas. Por eso, violencia de la racionalidad subjetivista y mimesis comunicativa de los entes lingüísticos constituyen dos experiencias inversas.

En síntesis: para Benjamin, la crisis de la razón demanda un programa para la filosofía del porvenir fundamentada en un ejercicio crítico; éste debe insistir en los límites racionales, los cuales quedan patentes en el distanciamiento de conocimiento y experiencia; tal distanciamiento responde a una escisión entre las esferas de la subjetividad y objetividad; dicha escisión surge como una manifestación de la lógica instrumental, cristalizada canónicamente en el enfoque burgués del lenguaje.

4. Instrumentalización y violencia

El análisis benjaminiano del lenguaje —la exposición de su devenir mero instrumento al servicio del sujeto— muestra un aspecto de la limitación racional, la “supra-determinación” subjetivista negadora del ser lingüístico de cada cosa. En esa dirección, explica al mismo tiempo que la diferencia radical entre sujeto y objeto supone otra escisión limitante de la razón: conforme instrumentaliza el lenguaje convirtiéndolo “en medio, en mero signo” (VEDDA, 2016, 313), el sujeto dispone el mundo según el esquema de medios y fines. Como indica años más tarde Max Horkheimer, la “razón subjetiva [...] tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden” (2007, 15).

Esta condición revela el aspecto central de la crítica a la racionalidad moderna de Benjamin: ella produce y reproduce violencia contra los entes lingüísticos animados e inanimados. De allí que para determinar los límites de la razón moderna sea preciso avanzar en la vía dialéctica de la lucha sobre la que estos se instauran: ¿cuál es la violencia específica de la racionalidad que produce la tristeza objetiva?

Benjamin aborda expresamente el tema de la violencia y el de la instrumentalidad en *Para una crítica de la violencia* (1921). Con el objetivo de tratar “la pregunta por la legitimidad de ciertos medios [*Mittel*] que constituyen la violencia [*Gewalt*]⁷” (BENJAMIN, 2009, 36), señala que “la tarea de una crítica de la violencia podría definirse como la exposición de sus relaciones con el derecho y la justicia” (*Ibidem*, 33), pues en tales relaciones la violencia cristaliza como medio más o menos problemático. En virtud de ello, examina el derecho positivo, ya que su criterio de evaluación de la violencia se adecua a lo que Benjamin propone como una de las tesis principales de este texto: “la violencia puede ser indagada solo como medio [*Mittel*] y no como fin [*Zweck*]⁷” (*Ibidem*, 33).

En ese contexto, se indica que la máxima general que parece regir toda legislación positiva se enuncia del siguiente modo: “todo fin natural [*Naturzwecke*] de un individuo debe coincidir con fines de derecho [*Rechtszwecke*], cuando ambos sean perseguidos mediante una violencia de mayor o menor magnitud” (*Ibidem*, 38). Así pues, el derecho positivo considera legítima la violencia propiciada por un sujeto siempre y cuando ella coincida con los medios sancionados legalmente; el sistema jurídico exige que los fines naturales conquistables “por medio de” la violencia subjetiva coincidan con los fines de derecho.

De esta manera, la violencia constituye un medio legal cuando está al servicio de un fin individual subsumido en el conjunto de los fines de derecho. Benjamin llama la atención sobre la matriz política tácita en este desdoblamiento de medios y fines: la violencia es considerada peligrosa y nociva no tanto “por los fines que ella pueda lograr, sino por su mera existencia fuera del derecho” (*Ibidem*, 38). Es decir, la violencia se castiga jurídicamente no porque ella sea “mala” en sí misma, sino porque “la violencia a disposición de individuos es un peligro capaz de socavar el ordenamiento jurídico [*Rechtsordnung*]⁷” (*Ibidem*, 38). El derecho castiga exclusivamente las violencias efectuadas por sujetos porque lo que teme en ellas no es tanto los fines a los que pueda servir, sino más precisamente el hecho mismo de poder perseguir fines (GRÜNER, 2007, 36).

La investigación según la perspectiva de los medios-fines explicita que la injusticia de la violencia “se define por una relación de fuerzas, y no en función de la justicia” (BERDET, 2017,

⁷ *Gewalt* significa “violencia”, pero también “autoridad”, “fuerza pública”, “poder legítimo”. Como se verá en las siguientes páginas, en su crítica de la violencia Benjamin conjuga las complejas desinencias de las que es susceptible el término.

63). En consecuencia, la crítica benjaminiana de la violencia expresa la sustancia política sobre la que se asienta el esquema instrumental de medios y fines: él castiga los medios que se sustraen a fines externa y previamente establecidos. ¿Por qué? Porque en tanto que son capaces de socavar ordenamientos manifiestan un caudal transformador. Benjamin insiste en la indagación de la condición medial de la violencia porque ella revela la potencia subversiva de los medios, su capacidad para introducir una diferencia y alterar ordenamientos.

Empero, esto pareciera contradecir lo indicado en torno a la instrumentalización durante el análisis del lenguaje: cuando se determina la operatividad del esquema medios-fines en el ámbito de la violencia, se establece que ésta en cuanto medio, puede introducir una novedad; en cambio, cuando se analiza el mismo esquema en el ámbito del lenguaje, se concluye que éste, en cuanto simple medio, limita la experiencia del conocimiento⁸. No se trata de una contradicción en el seno del pensamiento benjaminiano, sino de una afluencia entre la crítica de la racionalidad moderna y el vector dialéctico que empuja hacia una filosofía del porvenir.

La distinción hecha por Benjamin entre dos tipos de violencia aclara la aparente discordancia. Él manifiesta que, en relación a los medios, puede constatarse una violencia mítica [*mythische Gewalt*] y una violencia de otro tipo, la divina [*göttliche Gewalt*]:

si la violencia mítica funda el derecho [*rechtsetzen*], la violencia divina lo destruye [*rechtsvernichten*]. Si la primera establece límites [*setzt jene Grenzen*], la segunda lo destruye de forma ilimitada [*vernichtet diese grenzenlos*]. Si la violencia mítica culpa y expía al mismo tiempo, la divina sólo absuelve. Si una amenaza, la otra golpea. Si aquella es sangrienta, la segunda es letal sin derramar sangre (BENJAMIN, 2009, 57-58).

Como se advierte, la violencia mítica establece límites y castiga a quienes los vulnera. En cambio, la violencia divina se refiere al medio capaz de destruir cualquier límite. ¿De qué manera incide esto en la crítica benjaminiana de la razón? Avancemos en la determinación de la distinta caracterización de los medios en relación al lenguaje y la violencia. Según dirime Benjamin, “la violencia mítica se opone a la divina, conformando una perfecta oposición” (*Ibidem*, 57).

La violencia divina es “una violencia pura [*reine Gewalt*]⁹ sobre toda vida en función de los vivos” (*Ibidem*, 59), es la violencia que, en cuanto medio, tiene capacidad fundadora de nuevos órdenes de lo real, impensados dentro de los ciclos repetitivos de la historia e imprevistos para una razón instrumentalizada; por eso, abre el acceso a nuevas eras históricas. La violencia divina “abole, tanto toda pretensión sobre los medios [...] como, también, toda pretensión sobre los fines [...]” (BERDET, 2017, 67).

La violencia mítica, en cambio, “es violencia sangrienta en función de sí misma” (BENJAMIN, 2009, 59) y, “en nombre del poder, instauro un fin necesaria y profundamente ligado a ella” (*Ibidem*, 55); es decir, bajo la figura de lo nuevo reitera la lógica instrumental porque remite la potencia del medio al fin previamente estipulado. Por lo tanto, su fin es la perpetuación, la conservación del ciclo mítico por el cual las cosas aparecen condenadas a mostrarse como objeto-medio u objeto-fin.

⁸ Incluso, *Para una crítica de la violencia* contiene su propia alusión al lenguaje en tanto medio. En su crítica de la violencia en el marco del derecho, Benjamin apunta que la violencia del derecho invadió “la verdadera esfera del «entendimiento»: el lenguaje” (2009, 48) y señala el vínculo entre esa intrusión y el talante punitivo del engaño.

⁹ Esta alusión a la “violencia pura” como una manifestación de los “medios puros” constituye un punto de inflexión muy relevante en ciertas expresiones de la filosofía política contemporánea, tanto por el diálogo tácito con el pensamiento de Carl Schmitt como por la elaboración específicamente benjaminiana. Jaques Derrida y Giorgio Agamben se cuentan entre quienes desarrollan este aspecto de la filosofía benjaminiana. Para una profundización de este tema puede consultarse, por ejemplo: VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. La trampa de la soberanía: entre la potencia y la excepción. *Res Publica. Revista De Historia De Las Ideas Políticas*, 28, pp. 211-233. Recuperado a partir de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/47883>

La crítica benjaminiana de la violencia establece un criterio de evaluación afincado en los medios y no en los efectos o fines. Tal perspectiva revela la composición dialéctica de la violencia y, con ella, la variabilidad dialéctica de los medios: “toda violencia es, en tanto medio, bien fundadora [*rechtsetzend*], bien conservadora de derecho [*rechtserhaltend*]” (*Ibidem*, 46). Benjamin establece que no existe un único tipo de violencia, sino que, en cuanto medio, la violencia tiene por lo menos dos sentidos [*eine Doppelheit in der Funktion der Gewalt* (1991, 186)], el mítico-conservador de la instrumentalidad y el divino-fundador de otra experiencia.

Si tamizamos cada uno de ellos con el esquema instrumental de medios y fines, se advierte que ambos tipos de violencia se contradicen en su relación con los fines: mientras que la violencia mítica reproduce los fines instaurados y, en consecuencia, no altera el esquema de la fundación de derecho (aquella que castiga el poder de los medios); la violencia divina subvierte todo el diagrama. Ella “se define por la ausencia de toda fundación de derecho” (BENJAMIN, 2009, 59) en la medida en que, en lugar de remitir su poder a fines, se suspende en la potencia de su propia condición medial y abre así la posibilidad de fundar nuevos fines, ajenos a cualquier lógica precedente.

“El ir y venir dialéctico en la estructura de la violencia como fundadora y conservadora de derecho” (*Ibidem*, 61) aclara la aparente contradicción suscitada a raíz de las especulaciones sobre el carácter medial del lenguaje: el enfoque burgués del lenguaje se modula según la violencia de la tiranía subjetiva y ésta (la violencia ejercida sobre el mundo de la naturaleza) se consolida en cuanto mítica, cercenando el salto a su potencia divina. Así entonces, aquella racionalidad gestada como un instrumento queda encerrada en la lógica que la hace posible, y logra afianzarse solo en la medida en que la reproduce.

La instrumentalidad —o sea, el progresivo decaimiento de las fuerzas miméticas en el ámbito del conocimiento— ha limitado la razón al mutilar la potencia contenida en el carácter lingüístico de todas las cosas. “El discurso mítico es la manifestación que el uso o habla social hace de una normación o configuración mítica que es inherente al código concreto del comportamiento práctico y a la lengua como código concreto del comportamiento lingüístico” (ECHEVERRÍA, 1986, 203); o sea, el uso burgués del lenguaje cristaliza la “super-determinación” subjetiva, la cual restringe la experiencia del conocimiento al restringir la inmediatez lingüística de las cosas. Esto significa, por lo tanto, que a causa de su praxis instrumentalizadora el sujeto no ha conseguido advenir un individuo pleno ni ha conseguido objetivar absolutamente. La violencia impresa en el enfrentamiento sujeto-objeto se desarrolla como mecanismo coactivo en ambos momentos: el sujeto se afianza mediante la violencia de su racionalidad, pero ésta, en lugar de conducir a la fundación de mundos mejores, se torna mítica porque se encierra sobre sí misma y se aleja de la experiencia inmediata de la objetividad. Este es el límite de la racionalidad moderna que el programa de una filosofía venidera reclama determinar y transmutar.

5. Inversión dialéctica de los límites

El duelo objetivo surgido de la tiranía subjetiva especifica dos elementos de la filosofía de Walter Benjamin. En primer lugar, y como hemos explicado previamente, esa tristeza clarifica el concepto crítico “límite de la razón”: la disposición tripartita de la objetividad, en la que el lenguaje opera como un simple medio comunicativo, cristaliza los límites de la razón en tanto que la evidencia instrumentalizada. Pero, además, en segunda instancia, esa tristeza natural apunta la presencia de ese otro extremo negado sistemáticamente por la racionalidad subjetivista: a pesar de “la *reductio ad hominem* de todo el universo material” (VEDDA, 2012, 10), lo silenciado, aunque entristecido, no perece ni se extingue.

El duelo objetivo no es mera ausencia, sino más bien el índice de su resistencia: el carácter lingüístico de las cosas encuentra en el duelo la forma de expresión de su enmudecimiento. La tristeza profunda de la naturaleza indica que, aún enmudecida, ella está ahí de algún modo; que, a pesar de la tiranía subjetivista, ésta no puede desprenderse absolutamente de la objetividad si quiere constituirse en cuanto tal. Así entonces, la determinación de los límites racionales —tarea crítica de una filosofía venidera— incardina el requerimiento recíproco de los términos sobre los que ellos se funda —su vínculo de carácter dialéctico entre sujeto y objeto—: el duelo¹⁰ de la naturaleza se amplifica como combate dialéctico.

¿Cómo se libra la lucha contra la instrumentalización del lenguaje y la razón? ¿De qué modo se libera la potencia medial en su forma divina? Volvamos a la disyunción contenida en las preguntas “¿Comunica acaso el hombre su naturaleza espiritual *por medio* de los nombres que da a las cosas? ¿O lo hace *en* ellas?” (BENJAMIN, 2001b, 62). Hemos mostrado que ella señala una distinción entre el enfoque burgués del lenguaje y una perspectiva diferente que apunta una experiencia lingüística asentada en [*in*] el medio. Ésta, la sostenida por Benjamin, persiste en la inmediatez de la comunicación de las entidades lingüísticas; se suspende sobre la mediación misma y se opone, por lo tanto, a la instrumentalización (la cual disuelve los medios una vez conseguidos los fines).

Como explica Fredric Jameson, “se trata, de hecho, de invertir los límites, de transformar lo negativo en positivo y lo positivo en negativo” (2016, 227): en la diagramación de una filosofía venidera, Benjamin conjuga el gesto crítico —determinación de los límites racionales— con un abordaje dialéctico —conversión de esos mismos límites en su opuesto—. ¿Cómo? En *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* el filósofo explora una experiencia del lenguaje que se opone a la “opinión falsa” del enfoque burgués: según argumenta, ya que las entidades espirituales se comunican a sí mismas “en” un lenguaje, lo comunicado por el lenguaje es su sí mismo, esto es, “lo comunicable es inmediatamente el lenguaje mismo [*unmittelbar die Sprache selbst*]” (BENJAMIN, 2001b, 61).

Esta concepción benjaminiana del lenguaje capitaliza toda la potencia medial negada por la instrumentalización de la razón porque el lenguaje, en cuanto inmediatez, puede operar como medio divino. En otras palabras, la experiencia inmediata del lenguaje anula la instrumentalidad y suspende la tiranía de la racionalidad subjetivista en la medida en que “lo medial [*das Mediale*] refleja la inmediatez [*Unmittelbarkeit*] de toda comunicación espiritual” (*Ibidem*, 61). Esto quiere decir que, en tanto que es inmediatamente espiritualidad lingüística, cualquier elemento de la naturaleza viva o inanimada tiene la potencia de comunicarse a sí mismo sin la intervención del sujeto. En esto se juega el intento de Benjamin por aproximarse a la inversión dialéctica de los límites racionales: las cosas son capaces de comunicar su entidad “en” el lenguaje (en cuanto medio divino), y no “por medio de él (en cuanto medio mítico y útil en la consecución de un fin otro). Mientras que la comunicación “por medio del lenguaje” corresponde a la experiencia instrumentalizada del conocimiento, la comunicación “en el lenguaje” alude a una completa intimidad bajo la figura de la inmediatez: el medio se suspende sobre sí mismo, ya que “resulta imposible *limitarlo* o medirlo [*beschränkt oder gemessen*] desde afuera” (*Ibidem*, 61), implosiona el esquema instrumental.

Podría señalarse que esta inmediatez del medio es arbitraria, “mágica”. Pero, la desavenencia surgida de la afirmación de una intimidad lingüística entre las diferentes cosas del mundo es producto, precisamente, de su desacople respecto de la costumbre “instrumentalizante”.

¹⁰ En español “duelo” goza de ambas acepciones: es tanto “dolor, lástima, aflicción o sentimiento” como “combate o pelea entre dos, a consecuencia de un reto o desafío”. Cfr. <https://dle.rae.es/duelo?m=form>

La apariencia mágica de esa posibilidad del medio pone en evidencia los límites del enfoque burgués e instrumental más que la artificiosidad de la divinidad potencial del lenguaje.

Incluso, “la palabra magia nos refiere, en lo que respecta al lenguaje, a otra, a saber, la infinitud [*Unendlichkeit*]” (*Ibidem*, 61): dado que nada se comunica realmente “por medio” del lenguaje —esto es, dado que todo lo que es permanece desoído en la particularidad lingüística que le es propia—, el lenguaje se torna infinito en la medida que resulta imposible limitarlo con el instrumento racional; él sobreviene, más bien, la condición liminar misma —“el «medium» de la comunicación” (*Ibidem*, 61)— y, solo en tanto tal, la base de una nueva experiencia del conocimiento. Benjamin apunta una suspensión del medio sobre sí mismo como la vía para tornar infinito lo limitado: el lenguaje, en cuanto inmediatez, “alberga en su interior a su infinitud inconmensurable [*inkommensurable Unendlichkeit*]” (*Ibidem*, 61). En definitiva, la filosofía del porvenir transforma dialécticamente el límite racional del enfoque burgués al enfatizar que “el borde [*Grenze*] está marcado por su entidad lingüística y no por sus contenidos verbales” (*Ibidem*, 61).

Desde allí, Benjamin aclara que el concepto en cuanto nombre ya no sirve para explicar ni comunicar otra cosa, sino que en el nombre “el lenguaje se comunica absolutamente a sí mismo” (*Ibidem*, 63). Esta afirmación benjaminiana inquiriere las entrañas mismas del supuesto instrumental: la inmediatez del lenguaje en cuanto medio consiste en la expresión de sí mismo en los nombres. En su interpretación del *Génesis*, Benjamin explica la expresión de la potencia divina del lenguaje en cuanto medio divino. Según muestra, Dios crea al nombrar; en ese acto hay una triple identidad, la del hacer/crear/nombrar. Solo en Dios, quien en un mismo acto consuma la creación y el conocimiento de la esencialidad de la cosa, se da la relación absoluta e inmediata entre nombre y conocimiento; en Él el nombre es tanto la palabra hacedora como el conocimiento de la cosa. Ahora bien, Dios regaló su propio lenguaje al hombre porque al crearlo no lo nombró: de allí que él pueda conocer “en” el nombre. Como consecuencia, el hombre no posee el lenguaje (ni el conocimiento), pues no está dirigido a la conciencia subjetiva. Por el contrario, tal como revela el *Génesis*, el hombre conoce cuando accede al lenguaje como medio divino de la creación, *i. e.*, cuando accede al carácter lingüístico inmediato de cada cosa: en lugar de posicionarse como un sujeto enfrentado a un objeto, logra escuchar el carácter lingüístico de la naturaleza y, a partir de ello, “opera una *traducción* desde el lenguaje mudo de las cosas al lenguaje del nombre” (VEDDA, 2016, 312).

La persistencia e insistencia en la esfera medial del lenguaje cobra así su entero sentido dialéctico: en cuanto medio divino, el lenguaje sobreviene un umbral suspendido sobre sí mismo, capaz de abrir en su propia condición liminar la inmediatez lingüística. Así como el *flâneur* transforma los límites de la ciudad en el interior de su vivienda (BENJAMIN, 2005, 427 —M 3, 2—), así también los límites de la racionalidad transmutan cuando se detienen en sí mismos y transfiguran su sentido coactivo. El carácter umbralado del lenguaje modula ese movimiento como un movimiento doble, tensionado por los polos constituidos entre dos instancias de paso, desde una racionalidad instrumentalizada hacia una crítica de la razón que programa su porvenir diferencial:

al pasar por una entrada indicada de varias formas —sea mediante dos postes clavados en el suelo e inclinados el uno hacia el otro, sea por la hendidura en un tronco de árbol... por un aro hecho con una rama de abedul...— se trata siempre de escapar de un elemento... hostil, de librarse de alguna mancha, de separarse de la enfermedad o de los espíritus de los muertos, que no pueden pasar por el estrecho camino (Ferdinand Noack, *Triumph und Trumphbogen*, cit. por BENJAMIN, 2005, 419 —L 5, 1—).

Esta transición del medio mítico al divino, de la “racionalidad” a la “razón” (para repetir la distinción de Gordon) constituye un “rito de paso” [*Rites de passage*] (BENJAMIN, 1982, 617) fundamentado en una diferencia central: un simple límite no es lo mismo que un límite concebido como un umbral [*Die Schwelle ist ganz scharf von der Grenze zu scheiden*] (*Ibidem*, 618). Por eso, precisa Benjamin, “el umbral es una zona [*Schwelle ist eine Zone*] (...) el término ‘umbral’ [*»schwellen«*] implica cambio, transición” (2005, 495 —O 2 a, 1—). El análisis benjaminiano del lenguaje y la violencia ofrece los fundamentos teóricos para programar este pasaje de un medio mítico a uno divino, transición requerida por una filosofía del porvenir.

Benjamin explora una teoría del conocimiento revolucionaria capaz de apropiarse de la violencia divina al suspender la referencia (dependiente) de los medios al fin. El devenir moderno de la racionalidad es combatido con una razón crítica que se instala en el umbral de sus propios límites; o sea, con una teoría del conocimiento que hace del límite una zona fronteriza donde la instancia liminar es transitada como posibilidad abierta, antes que como fuerza coercitiva. ¿Cómo lo ejecuta? En el marco de la interpretación que aquí proponemos, puede decirse que lo hace merced a la dinámica contenida en la dialéctica de los medios —violencia divina y violencia mítica—: Benjamin monta el “límite” racional sobre una noción de carácter estrictamente dialéctica, “umbral”. El propio filósofo refiere este entrelazamiento cuando alude explícitamente la conjugación de ambas categorías: en el Legajo C de *Libro de los Pasajes* se lee “Como umbral discurre el límite [*Als Schwelle zieht die Grenze*] por las calles; una nueva sección comienza como un paso en falso, como si nos encontráramos en un escalón más abajo que antes nos pasó desapercibido” (2005, 115 —C 3, 3—).

6. Consideraciones finales

En el marco de una crisis de la razón, Walter Benjamin se aventura en la confección de un programa para la filosofía venidera. Ese programa retoma la convicción kantiana acerca de la necesaria justificación del conocimiento, por eso reivindica la praxis crítica que indaga los límites racionales. Sin embargo, Benjamin reversiona críticamente esa misma praxis al indagar los límites de la razón mediante la elucidación de su devenir instrumentalizado. El debilitamiento de la experiencia mimética del conocimiento es índice de ello: el agotamiento de la facultad mimética como experiencia del conocer supone una sintonía, una afinidad entre sujetos y objetos. La instrumentalización, en cambio, implica el sofocamiento de ciertos medios en función de la inhabilitación para la diagramación de nuevos órdenes. Mímesis e instrumentalidad, entonces, son dos regímenes de conocimiento opuestos, el decaimiento de uno repercute en el fortalecimiento del otro. Benjamin denuncia la instrumentalización de la razón porque ella representa lo que Lewis Gordon llama “racionalidad”. No obstante, toma elementos de ella y los conduce crítica y dialécticamente hacia el horizonte de una “razón” diferencial.

El examen benjaminiano del lenguaje y la violencia en cuanto medios revela que el duelo provocado en la naturaleza por el distanciamiento entre objetividad y subjetividad puede ser entendido no solo pasivamente, sino también activamente, esto es, como la expresión de algo que, pese a su silencio, perdura. En ese sentido, la tristeza de la naturaleza —resultado del silencio al que la conmina la razón instrumental— exige reparación y en ella interviene el carácter divino de la violencia.

Benjamin opera una singular suspensión: dado que la razón se ha instrumentalizado, y con ello, ha limitado la experiencia del conocimiento, tales límites pueden ser vueltos contra sí mismos, tornados una llave con la que librar una lucha contra la limitación racional. “Lucha” es,

precisamente, el carácter incrustado en el concepto “limen”: un límite concebido en la forma de un umbral.

El programa crítico de cuño benjaminiano no pretende simplemente reconocer límites de la razón moderna, sino intensificar el momento en que la objetividad resulta indisociable del duelo marcado por su silenciamiento. Benjamin reformula la tarea crítica: se trata de limitar en su más puro sentido de verbo infinitivo. Esto significa (como se indica en el texto sobre el lenguaje) que la crítica de la razón supone introducir una nueva dimensión del límite según la cual “lo limítrofe” opera como un rito de paso, una actividad infinita, que abre todas las posibilidades de la conjugación.

Esta es la capacidad oculta en la inmediatez como medio divino. El “límite-umbral” permite poner en juego la compleja política epistemológica que intenta Benjamin: por un lado, someter la historia de la razón al peso implacable de la crítica; por otro, conducir las posibilidades de la razón con el salto dialéctico hacia lo nuevo. La figura de este “límite-umbral” exprime la potencia divina de los medios cuando se precipita sobre sí y, de esa manera, hace estallar su carácter restrictivo. Una vez dinamitada su naturaleza prohibitiva, adviene realmente umbral, esto es, un portal hacia una otra cosa.

Esa otra cosa es precisamente otra porque no está previamente definida. La imposibilidad de pre-delimitación singulariza esta instancia medial-divina. Por eso es tan importante para el programa de una filosofía venidera, pues el “límite- umbral” propicia el rito de paso de una racionalidad instrumental a una razón crítica para la que la vinculación racional de sujetos y objetos adviene la experiencia prioritaria. El papel constructivo de la crítica se juega en la asunción de esta tarea creativa. El duelo de la naturaleza empuja hacia el terreno de una nueva teoría del conocimiento que, al habilitar la escucha del carácter lingüístico de todo ente, asuma el compromiso de darle voz a ese padecer. Las determinaciones de esta epistemología constituyen la base de múltiples desarrollos benjaminianos.

Referencias

- ABADI, Florencia. “Mímesis y rememoración en Walter Benjamin”. *Aporía Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* N° 6, pp. 4-16, 2013.
- ADORNO, Theodor y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2007.
- ADORNO, Theodor. “Sobre sujeto y objeto”. En: *Consignas*. Trad.: R. Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften, V/1*. Eds.: R. Tiedemann. Fráncfort de Meno: Suhrkamp, 1982.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften, II/1*. Eds.: R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Fráncfort de Meno: Suhrkamp. 1991.
- BENJAMIN, Walter. “La enseñanza de lo semejante”. En: *Iluminaciones IV*. Trad. R.J. Blatt Weinstein, pp. 85-89. Madrid: Taurus. 2001a.
- BENJAMIN, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. En: *Iluminaciones IV*. Trad.: R. J. Blatt Weinstein, pp. 59-74. Madrid: Taurus, 2001b.
- BENJAMIN, Walter. “Sobre el programa de la filosofía venidera”. En: *Iluminaciones IV*. Trad.: R. J. Blatt Weinstein, pp. 75-84. Madrid: Taurus. 2001c.
- BENJAMIN, Walter. *Libro de los Pasajes*. Trad.: L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid: Akal, 2005.
- BERDET, Marc. “La trilogía política”. En: *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Eds: P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez. Trad.: F. Rodríguez, pp. 51-78. Santiago de Chile: LOM, 2017.
- BOLLE, Willi. *Historia*. En: *Conceptos de Walter Benjamin*. Eds.: M. Opitz y E. Wizisla. Trad.: M. Vedda, pp.527-590. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.
- Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. Real Academia Española. Versión en línea: <https://dle.rae.es/>
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México D. F.: Ediciones Era, 1986.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México D. F.: Ediciones Era, 2010.
- FORSTER, Ricardo. *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- GORDON, Lewis. *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Trad.: M. A. Dekaldieva, D. Keen-Morales. Quito: Ediciones Abya-Yala. 2013.
- GRÜNER, Eduardo. *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trad. H. A. Murena y D. J. Vogelmann. La Plata: Terramar, 2007.
- JAMESON, Fredric. *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Trad. H. Pons. Barcelona: Gedisa, 2004.
- JAMESON, Fredric. *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*. Trad. C. Piña Aldao. Madrid: Akal, 2016.
- JARVIS, Simon. *Adorno. A Critical Introduction*. New York: Routledge, 1998.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad.: P. Ribas. Madrid: Gredos, 2010.
- STEINER, Uwe. “Crítica”. En: *Conceptos de Walter Benjamin*. Eds.: M. Opitz y E. Wizisla. Trad.: M. Ferrari, pp. 241-304. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.
- VEDDA, Miguel. “Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre El origen del Trauerspiel alemán”. En: W. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán*. Pp. 5-51. Buenos Aires: Gorla, 2012.

VEDDA, Miguel. “Crisis del lenguaje y ocaso de la experiencia en Walter Benjamin y Siegfried Kracauer”. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 6(6), pp. 308-321, 2016. Recuperado a partir de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/871>

VILLACAÑAS, José Luis y Román GARCÍA. “Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción”. *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 13, julio-diciembre, pp. 41-60, 1996. Recuperado a partir de: <https://revistas.um.es/daimon/issue/view/851>

WEBER, Thomas. “Experiencia”. En: *Conceptos de Walter Benjamin*. Eds.: Wizisla, E. y Opitz, M., Editores. Trad.: C. Pivetta, pp. 479-525. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: María Rita Moreno. Av. Ruiz Leal s/n Parque General San Martín. Mendoza, CP 5500 – Argentina. xmariaritamoreno@gmail.com