



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

CleFi

Centro de Investigaciones
en Filosofía

IdIHCS



IV Jornada Walter Benjamin: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano).

Centro de Investigaciones en Filosofía / Departamento de Filosofía

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

Octubre 2022

Título del trabajo:

Retóricas de lo no humano y resto simbólico

Eduardo García Elizondo*

Universidad Nacional de Rosario

Resumen

En este trabajo, nos detendremos particularmente en la resignificación benjaminiana del ámbito de lo simbólico concebido en su fundamento retórico, tal como es presentado en textos póstumos de juventud y en observaciones del escrito sobre Karl Kraus a propósito de la cita, la lectura, lo satírico y la alegoría interpretadas en cuanto formas retóricas en las que se delinea lo no humano (*Unmensch*) en su carácter incondicionado y en su inseparabilidad dialéctica y rodeo crítico con lo humano.

* Doctor en Humanidades y Artes con Mención Filosofía, Co-director del Centro de Estudios de Psicoanálisis, Retórica y Filosofía de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario y del Centro de Estudios de Filosofía y Psicoanálisis de la Facultad de Humanidades y Artes de la misma universidad, en la que también es docente de la cátedra *Teoría de la lectura* perteneciente a la Escuela de Filosofía.

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, en la *dispositio* del juicio de gusto en torno a lo sublime, Kant lleva hasta sus límites el imaginario categorial idealista del discurso de la estética y habilita puntos ciegos fundamentales sobre los que no cesará de retornar la filosofía del arte moderna y contemporánea. En el caso de los textos de Walter Benjamin, lector también de las primeras interpretaciones de dicha obra hechas por el romanticismo de Jena (2007a *Ob* I-1), las inconsistencias que aquellos puntos ciegos producen en el criticismo conducen hacia una reinención del fundamento de la crítica. Esta reinención se presenta articulada por la caída del primado subjetivo-idealista de las categorías estéticas y la reorientación de ellas hacia el momento retórico-expositivo en el que se inscriben en cuanto analizadores retóricos emplazables en el ámbito no matematizable e interferencial de las inconsistencias semióticas tanto del discurso filosófico y como de las obras de arte.

Entre otras variaciones, el pasaje trazado implica una transfiguración del estatuto de lo simbólico, vinculado con lo incondicionado y con lo pensable por la facultad de la razón (*Vernunft*), enmarcada en el ámbito de lo estético, concebido desde el marco idealista y sistemático-disciplinar del criticismo kantiano. Lo que en el discurso de la estética de lo sublime operaba como experiencia radical o representaciones negativas de la imaginación productora, no esquematizables por conceptos del entendimiento (*Verstand*), se reinscribe en la crítica retórica benjaminiana en cuanto resto simbólico o marca expositivo-objetual, reconocible en cada soporte semiótico-artístico de las obras y de su interpretación. Pues, en contraposición con *cómo* Kant demarca la articulación de lo simbólico concebido desde el imaginario categorial idealista, Benjamin parte de la *dispositio* semiótica de las formas artísticas y obras particulares, considerando, en transferencia con el romanticismo de Jena, lo incondicionado mediante un rodeo con el carácter eminentemente condicionado de cada articulación semiótica dada en la esfera de lo artístico.

Estas consideraciones preliminares nos parecen importantes para pensar cómo lo *no humano*, en cuanto esfera de lo incondicionado, resulta expuesto de modo dialéctico y de forma indirecta en los textos de Benjamin, en rodeos de articulaciones simbólicas radicales en las que el lenguaje se expone en su dimensión retórica constitutiva y en función de una economía simbólica del resto. Pues, en los escritos benjaminianos, las figuras de lo no humano no dejan nunca de estar presentes bajo una mediación simbólica que inscribe *lo no humano* como resto retórico legible *en lo humano* y en

cuanto perspectiva crítica (o, más precisamente, umbral o trasfondo disruptivo que interfiere y pone en tembladeral las perspectivas heredadas) que socava las formas metafísicas hipostasiadas de lo humano y permite trazar sus inconsistencias. Esta perspectiva crítica llega al punto clímax de interpelar incluso al ámbito mismo del lenguaje concebido por teorías que funcionan como residuos contemporáneos de la metafísica tradicional, puesta en cuestión y, en ciertos aspectos, transmitida también por el criticismo kantiano.

Las figuras de lo *no humano* no sólo exponen aquello que le resulta *incondicionado* en tanto *incognoscible* para la razón, sino, aún también los límites *impensables* de diversas esferas de lo humano que sólo pueden ser simbolizadas mediante formas retóricas irreductibles. De modo paradójico y equívoco, en diversas experiencias perceptuales en las que el lenguaje (presentado en los escritos póstumos de juventud y en los tempranos como terceridad con respecto al par binario sujeto-objeto, cultura-naturaleza y en los tardíos en cuanto facultad mimética, en todos los casos como una categoría límite), se expone escindido o no igual a sí mismo, lo imposible de pensar funciona como condición de posibilidad para *inscribir* lo incondicionado. Entre otros casos, recordemos las figuras de lo divino en tensión con lo profano, la violencia pura en cuanto resto irreductible frente a la violencia mítica, las desfiguraciones kafkianas, las figuras límites como las de habla o lengua pura, violencia pura, palabra pura, medios puros, entre otras, constatan una tensión dialéctica entre un excedente simbólico no humano que no podemos dejar de marcarlo en términos retóricos, bajo un excedente o resto simbólico no matematizable por las cristalizaciones filosóficas en que se tiende a hipostasiar el lenguaje, en cuanto transparentización unilateral del sentido, conceptualización aséptica o gramática muerta, carente de enunciación.

En una de las primeras máximas retóricas de „*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*“ [“Sobre el habla en cuanto tal y el habla de los seres humanos”],¹ Benjamin afirma lo siguiente: “*Cada declaración [Jede Äußerung]* de la

¹ Decidimos traducir *Sprache* por *habla* –en vinculación con el dominio de la *enunciación* y la instancia *en acto* de las diversas determinaciones semióticas– para evitar recaer en los términos *lenguaje* o *lengua*. Vinculable al uso que hacen las tradiciones filosóficas de raigambre analítica y en transferencia con la lógica, imperantes en el estado de cosas discursivo de nuestra actualidad filosófica, en el significante *lenguaje* se borra la incidencia crucial de los enfoques que habilita la crítica retórica en vinculación con los problemas aquí trabajados. Asimismo, en contraste con el uso del significante *lengua* por el cual puede ser traducido el término alemán *Sprache*, en el dominio epistémico de la lingüística tradicional la instancia del habla supone la imposibilidad de constituir una ciencia o una semiología general de las formas retóricas (discursivas y no verbales) analizadas por Benjamin. La apuesta por el significante

vida espiritual humana [pensada de modo inseparable con el dominio simbólico de la enunciación] puede concebirse como un *tipo de habla* [*eine Art der Sprache*]" (2010a *Ob II-1*, p. 144; *GS II/1*, p. 140).² Tanto la técnica, el arte, la justicia, o la religión, en la medida en que ponen en juego una instancia de “comunicación de contenidos espirituales relativos a los objetos respectivamente tratados”, exigen ser pensadas desde sus condiciones retóricas de enunciación. Benjamin sostiene que “cada comunicación de contenidos espirituales es lenguaje, y la comunicación por medio de la palabra es sólo un caso particular” (2010a *Ob II-1*, pp. 144-145). Además afirma que, *en cada caso*, cada articulación del lenguaje “no es tan sólo comunicación de lo comunicable, sino ya, al mismo tiempo, símbolo de lo no comunicable [*Sprache in jedem Falle nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren*]" (2010a *Ob II-1*, p. 161; *GS II-1*, p. 156).

El problema de lo no simbolizable en la simbolización o lo no comunicable de cada instancia enunciativa retorna en el ensayo sobre Kraus desde un emplazamiento alegórico-político, en el que se entrecruzan el giro retórico de la crítica benjaminiana y su materialismo antropológico. En un diálogo intertextual con *La cuestión judía* de Marx, Benjamin critica la reducción que hace el “humanismo idealista” de la libertad al situarla en la esfera abstracta y unilateral del derecho. Su crítica dispone de una doble vía. Por una parte, se conduce a poner en entredicho el fundamento de determinación de la libertad en una tópica idealista y, en consonancia con ello, reinscribe la tarea crítica mediante rodeos discursivos de uso de figuras y formas retóricas en las que la experiencia de la libertad (dimensión que pertenecería al dominio de lo humano) se presenta bajo formas no humanas que reactualizan el carácter incognoscible e incondicionado de la libertad pensada desde el plano objetual y material de la experiencia histórica.

Desde sus escritos póstumos de juventud a los tardíos dicha categoría funciona en los escritos de Benjamin como significante vacío que, junto con la idea de *Sprache* y el uso de la tradición teológica judía, incluso contribuye, por su incondicionalidad radical, a la posibilidad de reinventar el estatuto de experiencia más allá de su primado metafísico-gnoseológico idealista. Tanto en sus momentos discursivos en transferencia con las

habla es solidaria con la conjetura de que no existe en el *corpus* de escritos de Benjamin una teoría o una filosofía del lenguaje, en tanto sistema o forma de pensamiento cerrada o construida sobre la base de esquematismos lógicos o científicos.

² Los subrayados indican que la traducción fue levemente modificada.

figuras de la tradición judía como en sus máximas materialistas, la libertad se contrapone con el imaginario conceptual de la terminología jurídica heredada del liberalismo político y con el concepto humanista que en dicha tradición impera. Asimismo, la crítica al concepto humanista de libertad de la filosofía política moderna hecha en el ensayo sobre Karl Kraus, retoma las consideraciones marcadas en el ensayo sobre el surrealismo acerca del “concepto humanista de libertad” (2010e *Ob* II-1, p. 301): en calidad de “*chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (Benjamin, 1996, p. 64), cifra alegórica de una figura no humana que intercede en el ámbito profano de la historia como “una interrupción mesiánica del acontecer” (Benjamin, 1996, p. 64).

La contrapartida del llamado “humanismo real” padece la siguiente paradoja: si bien exige ser emplazado en lo que dentro de la tradición materialista se inscribe como *histórico*, su experiencia *actual* –no circunscribible a su *actualidad* histórica cosificada, sino, por el contrario, exponiéndose como resto alegórico de ella– apela a un real que en términos históricos no cesa de no inscribirse. El derecho representa una esfera de repetición mítica en la que la humanidad “en la lucha por la liberación” del eterno retorno del círculo de “la explotación y la necesidad” nunca resulta efectivamente liberada. El sujeto jurídico, como entidad metafísica del imaginario mitológico de la Modernidad filosófica, no deja de instituirse como un sujeto *idealista*, aislado como una quimera conceptual de las experiencias radicales que los constituyen como ser hablante e histórico. Benjamin sostiene que “no hay liberación idealista del mito, sino sólo liberación materialista” (2010f *Ob* II-1, p. 374). Y esta forma de liberación, en la que resulta habilitada la experiencia negativa de la redención, exige una interpretación retórico-dialéctica sobre el modo de articulación de lo histórico, que encontrará a la forma alegórica, a lo satírico y a la cita como marcas semióticas de dicho modo de articulación.

Benjamin lee en estas tres formas retóricas la iteración de un movimiento semiótico compartido. Lo citamos: “en el origen de la creatura no se halla la pureza, sino, al contrario, la purificación”. Y continúa dicha marcación discursiva señalando que “todo esto ha dejado muy tarde sus huellas en el real humanismo que es propio de Kraus” (2010f *Ob* II-1, p. 374). En primer término, nos parece importante considerar que lo que en la crítica retórica benjaminiana es caracterizado como *puro*, de modo paradójico es reconocible en un contexto de emplazamiento absolutamente impuro y heteróclito, tal

como lo es el ámbito del discurso, el habla, la escritura, entre otros dominios retóricos también vinculados con experiencias simbólicas incondicionadas que se inscriben en una economía retórica del resto.

En segundo término, advertimos en los pasajes citados que la *purificación* como procedimiento semiótico se contrapone a la *pureza* como precedencia ontológica o principio metafísico del relato creacional en tanto *mito* antropomórfico y antropocéntrico del nacimiento de la especie. Pues aquello que es puesto en posición de *origen* para una lectura *alegórica*, no está ligado a la figura teológica de la creación interpretada como *mito*, sino a una ficción historiográfica del mundo creatural en la que lo demoníaco de la culpa de lo vivo deviene apariencia estética. El mundo creatural así presentado no se presenta como la mera repetición de la violencia mítica. Él resulta citado –se constituye en el mismo momento en que es citado– como imagen protohistórica de un mundo *aún no redimido*, de modo similar a como la sátira en los gestos y en la voz de la escritura krausiana se apropia del discurso periodístico y de las imposturas de la inteligencia del mundo de la cultura, reinscriptas como marcas del pecado original de las sociedades contemporáneas, orientadas hacia un “punto utópico de fuga”, en el que es dislocada y trasladada “la situación burgués-capitalista a un estado en el que, hasta entonces, no se ha encontrado nunca” (2010f *Ob* II-1, pp. 372-373).³

Mediante la lectura *après coup* de restos simbólicos prehistóricos, el origen, lejos de ser evocado como el grado cero de la historia o como causa de una escatología, funciona por el contrario en cuanto semiosis de una destrucción. A partir de cada acto de enunciación o ante el habla (*Sprache*), “ambos reinos (destrucción y origen) quedan acreditados en la cita”. Esto es posible debido a que en la forma de la cita, “las palabras, sacadas del idílico contexto del sentido, se han convertido en lemas en el libro de la Creación” (2010f II-1, p. 372), es decir, en ruinas de símbolos alegorizados en un

³ En contraposición con el “punto utópico de fuga”, en el escrito póstumo “Capitalismo como religión”, que fuera escrito en 1921, Benjamin insiste en que la forma del valor de la mercancías son inseparables de las determinaciones retórico-semióticas en las que se nutre el imaginario de la sociedad de masas, que encuentra al culto como forma de iteración mítica. Pues “el capitalismo es una religión cultural pura, tal vez la más extrema que haya habido. Nada tiene en él en ningún caso significado inmediato, si no es en relación al culto” (2017 *Ob* VI, p. 128). Esta forma infernal del culto, en la que se sobreimpone la repetición cíclica de la determinación semiótica del mito, emplaza a las imágenes bajo “la duración permanente de ese culto”, “de un culto no absolutorio, sino, al contrario, culpabilizador”. En efecto, prosigue Benjamin, “una conciencia de culpa que no se sabe absolver recurre al culto, no para expiar en él la culpa, sino para hacerla universal” (2017 *Ob* VI, p. 128) e identificarla con la lógica abstracta del humanismo idealista que representa el derecho y con el estatuto del valor que dispone la forma mercancía en cuanto fetiche de la cultura.

movimiento de lectura. La semiosis de la lectura, concebida bajo la forma de la cita, descubre “una fuerza no de conservar, sino más bien de purificar, y de destruir y sacar de contexto; la única que infunde todavía la esperanza de que algunas cosas sobrevivan a este escaso espacio temporal, precisamente porque la han sacado de él” (2010f *Ob II-1*, p. 374). Si ese momento de pérdida de sentido y desidentificación del lugar habitual que las cosas ocupan en la fetichización simbólica de su interpretación mítica, ellas nunca podrían *dejar de ser o interrumpir* el espacio idealista-lógico que se desentiende de la espacialidad material-equívoca de la escritura crítica concebida en cuanto *praxis* retórico-estética.

La destrucción producida en la semiosis de la lectura expone la opacidad de la actualidad histórica y la evocación del mundo creatural bajo la mímica de una pasión estética que interrumpe el ideal armónico y la *intentio* proporcional de la mimesis tradicional. Emparentable con el arte mímico de la esgrima de la escritura baudelairiana, “Kraus imita a su objeto para insertar con ello la palanca de odio en las más finas juntas de su misma actitud” (2010f *Ob II-1*, p. 354). Al respecto, prosigue Benjamin:

De ese modo, este crítico pedante busca en las sílabas las larvas que han anidado en ellas; larvas de venalidad y charlatanería, como de infamia y de bondad, de puerilidad y de avaricia, de perfidia y glotonería. En efecto, el ataque a lo inauténtico, que es bastante más difícil que el ataque a lo malo, viene aquí a producirse de la manera más behaviorista. Las citas de *Die Fackel* son así más que pruebas, porque son el atrezo de los mímicos desenmascaramientos realizados por parte del que cita. Con ello, en este contexto queda claro que la crueldad del satírico va ligada del modo más estrecho a la humildad ambigua del intérprete, que, en el caso de una lectura pública, siempre se incrementa hasta el extremo. «Arrastrarse», así se denomina el nivel de la más baja adulación, y esto es por cierto aquello que hace Kraus: porque lo hace para aniquilar. ¿Se ha convertido aquí la cortesía cabalmente en la mímica del odio, y, a su vez, el odio en la mímica de la cortesía? Sea como fuere, ambos han llegado hasta el nivel de una consumación que se podría calificar de china. La “tortura” de la que Kraus habla a menudo, y en alusiones tan oscuras, posee aquí su sede. Las protestas de Kraus contra las cartas, los materiales y la documentación, no son nunca otra cosa que la reacción de defensa de ese hombre al que quieren mezclar e implicar en un mar de complicidades. Y, justamente, eso que lo implica, mucho más que la acción o la omisión, es el lenguaje de sus semejantes. Su irrefrenable pasión por imitarlos es expresión de y lucha contra esa bien concreta implicación, y también es la causa y consecuencia de esa consciencia de culpa siempre alerta donde el demonio tiene su elemento (2010f *Ob II-1*, pp. 354-355).

Lo no redimido en el ensayo sobre Kraus no puede dejar de exponerse mediante la función poética de lo satírico, concebido en cuanto rodeo en el que lo demoníaco al ser presentado como demoníaco deja de funcionar bajo la inercia de la interpretación mítica y es reinscripto haciendo explícita su densidad simbólica, tornándola monstruosa. En el

último apartado de “Karl Kraus”, intitulado „*Unmensch*” (*GS* II-1, p. 354), “No humano”, traducido por Jorge Navarro Pérez por “El monstruo” (2010f *Ob* II-1, p. 363), lo *no humano* –cercano a lo monstruoso o terrorífico de la escritura alegórica baudelairiana– apela a un *entre* temporal denso –diferenciado de la ligereza nietzscheana– en el que la experiencia de la redención aparece expuesta de modo indirecta bajo la forma de la destrucción o la iteración ominosa de lo humano vuelto contra sí mismo. Al aparecer como demoníaco y poder mirarse de frente mediante el rodeo de lo satírico kraustiano o tras la interpretación alegórica benjaminiana, lo demoníaco, en cuanto *no humano*, aparece como resto simbólico de un mundo en decadencia que sólo en términos retóricos puede dar cuenta de la experiencia negativa de la redención. Lo no humano, en su textura retórica, paradójicamente “se encuentra entre nosotros como mensajero del más real humanismo. Es el que derrota la frase hecha” (2010f *Ob* II-1, p. 376) y que en definitiva salva al lenguaje de sus trampas hermenéuticas, de su uso meramente comunicativo y de cualquier reservorio moral que lo vincule con un ideal de cientificidad o con una ilusión de verdad de tipo lógico o metafísico-tradicional⁴ –con una identificación simbiótica, puesta en cuestión ya en sus escritos de juventud, en la crítica al binarismo sujeto-objeto realizada en “Sobre el programa de la filosofía venidera” (2010 *Ob* II-1, pp. 165-166)–.⁵

⁴ Recordemos que en el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe en la figura de Mittler habla la perspectiva instrumental de una ciencia de la lengua y de una doctrina jurídica, ambas constituidas sobre la lógica instrumental del par medios / fines. En contraposición con esta concepción del lenguaje y del derecho, la figura de la mudez de Otilie resulta alegorizada por el discurso de la crítica benjaminiana, presentándola como un silencio dialectizado, correspondiente al de la naturaleza interpretada de forma alegórica mediante el momento retórico-estético de lo simbólico del habla de las obras de arte, concebidas en su instancia de acto y en su condición de apariencia estética fragmentada.

⁵ En *Sobre la metacrítica del conocimiento*, Adorno señalará motivos específicos de la teoría del conocimiento concebida como relación simbiótico-antropomórfica del par cognoscente / conocido. Citamos: “La abismal observación de Kant acerca de la heterogeneidad de los conceptos intelectuales puros y de las intuiciones sensibles, muestra la conciencia que de ello tenía, sin dejarse seducir por la tentación de la consistencia del propio sistema” (1986, p. 178). Y, en una nota al pie clave, retoma la distinción kantiana mencionada a través de una posible articulación con metafísicas precríticas: “La observación kantiana tiene su larga prehistoria en la filosofía antigua. Como consecuencia de una cita de Teofrasto en *De sensu*, ya Parménides enseñaba la semejanza entre el percibiente y lo percibido, mientras que Heráclito habría sostenido que sólo lo desemejante, lo opuesto, podría reconocer a lo similar. Platón siguió la tradición eleática. Aristóteles incluso remontó la *méthexis* platónica a una doctrina de la semejanza: la pitagórica, según la cual las cosas existen por imitación de los números (*Metaphysik* A, 987b). Entre las pruebas en pro de la inmortalidad del alma, en el *Fedón*, no falta el argumento de que a la semejanza del cuerpo con el mundo de las apariencias correspondería una semejanza del alma con el mundo de las ideas (79). Ello no está lejos de la conclusión respecto a la semejanza de sujeto y objeto como condición del conocimiento. Si la racionalidad es, en conjunto, la desmitologización de los comportamientos miméticos (cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 38 ss.), no puede sorprender que el motivo mimético se mantenga con vida en su reflexión sobre el conocimiento; acaso no sólo como rudimento arcaico, sino porque el propio conocimiento no puede ser

En contra del uso instrumental del lenguaje, en el que se erige en el intercambio público de los discursos en “instrumento del poder” (2010f *Ob* II-1, p. 351), la escritura de Kraus hace un uso retórico-estético de la figura teológica de la culpa original, a los fines de “tratar las situaciones sociales, sin nunca llegar a pasarlas por alto, como situaciones naturales o paradisiacas” (2010f *Ob* II-1, p. 346). De modo similar a *cómo* ocurre en “Destino y carácter”, en “Hacia la crítica de la violencia” y en los escritos de crítica de arte temprana podemos encontrar la diferenciación –no siempre explicitada–, principalmente dada en el trasfondo de una distinción retórico-política y ética entre el plano de lo jurídico y el de la ley mosaica, entre una naturaleza hundida en una culpa mítica (idéntica a sí misma) y una naturaleza emplazada bajo el rodeo de una culpa original (que debería ser redimible y pensable en una temporalidad histórica retórico-dialéctica). En el ensayo sobre Kraus, esta ambigüedad de la naturaleza es reformulada mediante una peculiar citación. En él la diferenciación de ambas naturalezas aparece trazada en la incompatibilidad entre la ilusión de objetividad de la prosa periodísticas – que, como el derecho, reduce el lenguaje a un uso instrumental y el estatuto de los hechos a una concatenación necesaria que progresa en el curso de una temporalidad inmanente– y la reinención satírica o la contraofensiva alegórica como artes de la cita en la que el mundo histórico-social aparece expuesto como restos prehistóricos de una realidad fragmentada, inscripta en el movimiento de una semiosis indiciaria.⁶

En “Hacia la crítica de la violencia”, la figura de la “violencia divina”, presenta la experiencia de la redención desde su fundamento retórico-estético alegórico que se diferencia de la sobredeterminación mítica en la que resulta representada la lógica inmanente de la violencia jurídica. Esta diferenciación retorna en el ensayo sobre Kraus, pensada también desde el aparecer retórico-estético del habla de las tradiciones y el valor beligerante de la escritura. Citamos:

se ha dicho que Kraus tuvo que “sojuzgar su judaísmo” para recorrer aquel “camino que va del judaísmo a la libertad”; afirmación que queda refutada al punto por el hecho de que también para él van juntos la justicia y el lenguaje. No hay duda al respecto: el venerar la imagen de la justicia divina justamente en tanto que lenguaje (en la lengua

concebido sin el agregado —cualquiera sea la forma en que esté sublimado— de *mímesis*: sin ésta, la ruptura entre sujeto y objeto sería absoluta, y el conocimiento resultaría imposible” (1986: 178-179). En otro pasaje continúan estas ideas, presentes también en *Dialéctica de la Ilustración*, remarcando lo siguiente: “El conocimiento jamás logra expulsar sin residuo su factor mimético, la asimilación del sujeto a la naturaleza que éste quiere dominar y que surgiera del propio conocimiento” (1986, p. 179).

⁶ En “Sobre algunos motivos en Baudelaire” y en “El narrador” Benjamin volverá a trabajar cómo se articula el discurso periodístico y la información en la forma retórica de dicho discurso particular, en confrontación con la obras de arte y las formas artísticas vinculadas con el arte de narrar.

alemana en cuanto tal) es el salto mortal, y bien judío, con el que Kraus intenta quebrantar el hechizo del demonio. Porque éste es el último oficio que practica este celota: emprender el proceso contra el orden jurídico completo. Y no con irritación pequeñoburguesa contra la esclavización del “individuo libre” por las “fórmulas muertas”. Mucho menos aún con la actitud de esos radicales que atacan irritados un artículo incluido en una ley, sin haber estudiado el sistema judicial ni un solo instante. Kraus acusa al derecho en su sustancia, pero no en sus efectos. Y la acusación es, en su caso, la traición del derecho a la justicia (2010f *Ob II-1*, p. 357).

Ese tránsito indirecto por el que Kraus *cita / lee* la tradición judía en el pleno auge de las transformaciones científico-técnicas y en el contexto de irrupción de una nueva constitución tipográfica y forma de escritura que se ensaya desde el discurso de la prensa como un lugar comunicacional sacralizado por las sociedades modernas en el uso de la razón pública y en la evocación de aquello que cumple en los lectores la espera de un anuncio (aun cuando los mensajes no dejen de nombrarse bajo un lenguaje comunicativo reificado, conforme a encomios y diatribas anticipadas por la moral de la esfera pública), aquel tránsito debe hacer estremecer en la escritura las formas preconcebidas del lenguaje en su mera instrumentalidad y darle lugar al carácter larvario de lo que tanto para la esfera social como para cada una de las tradiciones intelectuales le resulta imposible pensar.

El significar (*Bedeutens*), en su fundamento de determinación alegórico, es concebido como un acto de enunciación constituido sobre una economía simbólica del exceso y de la pérdida. En términos retórico-estéticos ese será para Benjamin el modo crítico por medio del cual el escritor, en cuanto alegorista, debería leer la dinámica endurecida de lo histórico y el imaginario conceptual que atraviesa el discurso filosófico gobernado por la jerga de la metafísica tradicional. En *Origen del Trauerspiel alemán*, mediante la operación retórica de la cita de un escrito propio e inédito, Benjamin describe cómo el acto de significar en cuanto alegórico se emplaza como acto de nombrar vinculado con la lectura y el duelo:

En todo duelo hay una propensión a quedarse sin habla [*Sprachlosigkeit*], lo cual supera infinitamente cualquier incapacidad para la comunicación o displacer ante ella. Así, lo triste se siente conocido de parte a parte por lo incognoscible. Ser nombrado [...] quizás siga siendo siempre un presentimiento del duelo. Pero cuánto más lo es no haber sido nombrado, sino tan solo leído, haber sido leído inciertamente por el alegorista y solo gracias a él haberse tornado altamente significativo [*hochbedeutend*] (2012, p. 270; *GS I-1*, p. 398).

En sentido estricto, sólo alegóricamente lo humano puede ser leído, mediante la inscripción retórico-estética de la experiencia negativa que se impone en la

interpretación profana de figuras *no humanas*, que presentan a lo humano más allá de su carácter solidificado. Con *leído* nos referimos a ser expuesto más allá de sí, desplazado de la inmanencia discursiva de procedencia idealista e instrumental y del humanismo moderno. Tanto en el caso de la figura límite de la libertad como en el de figuras procedentes de la literatura, lo imposible de nombrar resulta reescrito en los textos benjaminianos en cuanto resto alegórico de lo no redimido y de lo falto de expresión. Pues la marca de lo no nombrado irrumpe en lo leído, en aquello que verdaderamente conlleva el carácter de efecto, potencia o poder simbólico en el arte de la lectura. Lo *no nombrado*, en cuanto *leído*, es configurado de modo alegórico y por eso entonces se funda en el régimen de un materialismo retórico que ubica lo estético desentronizado de su fundamento de determinación idealista, en tanto apariencia desmembrada no reductible a la forma aséptica del concepto ni a las categorías positivizadas del lenguaje reificado por el ideal epistémico del discurso filosófico con aspiración de devenir sistema.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th. W. (1986). *Sobre la metacrítica del conocimiento*. Trad. L. Mames. Barcelona: Península.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften [GS]*. 7 vols. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1996). Sobre el concepto de historia. En *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia* (pp. 47-68). Trad. P. Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Universidad ARCIS y LOM Ediciones.
- Benjamin, W. (2007a). El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán. En *Obras*. Libro I, vol. 1 (pp. 7-122). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: ABADA.
- Benjamin, W. (2007b). ‘Las afinidades electivas’ de Goethe. En *Obras*. Libro I, vol. 1 (pp. 124-216). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: ABADA.
- Benjamin, W. (2008). Sobre algunos motivos en Baudelaire. En *Obra*. Libro I, vol.2 (pp. 205-259). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: ABADA.

- Benjamin, W. (2010a). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. En *Obras*. Libro II, vol. 1 (pp. 144-162). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: ABADA.
- Benjamin, W. (2010b). Sobre el programa de la filosofía venidera. En *Obras*. Libro II, vol. 1 (pp. 162-175). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: ABADA.
- Benjamin, W. (2010c). Destino y carácter. En *Obras*. Libro II, vol. 1 (pp. 175-182). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: ABADA.
- Benjamin, W. (2010d). Hacia la crítica de la violencia. En *Obras*. Libro II, vol. 1 (pp. 183-206). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: ABADA.
- Benjamin, W. (2010e). El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea. En *Obras*. Libro II, vol. 1 (pp. 301-317). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: ABADA.
- Benjamin, W. (2010f). Karl Kraus En *Obras*. Libro II, vol. 1 (pp. 341-376). R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: ABADA.
- Benjamin, W. (2010g). *El narrador*. Trad. P. Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. Trad. C. Pivetta. Buenos Aires: Gorla.
- Benjamin, W. (2017). Capitalismo como religión. En *Obras*. Libro VI (pp. 127-134). Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: ABADA.
- Kant, I. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. P. Oyarzún Robles. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Trad. M. Caimi. Buenos Aires: Colihue.