

URPHÄNOMEN Y SU TRANSPOSICIÓN: BENJAMIN Y EL IDEALISMO GOETHEANO (URPHÄNOMEN AND ITS TRANSPOTITION: BENJAMIN AND THE GOETHEAN IDEALISM)

TUPAC CRUZ
UNIVERSIDAD DE CHICAGO¹
tucruz@uchicago.edu

Resumen: Una lectura de la 'Erkenntnis-kritische Vorrede' a *Ursprung des deutschen Trauerspiels* busca determinar en qué sentido Benjamin efectúa, en la teoría de las ideas allí esbozada, lo que él mismo llamó después una 'transposición' del concepto goetheano de *Urphänomen*. El cotejo con algunos de los *naturwissenschaftliche Schriften* de Goethe sugiere que ambos autores aventuran una manera de pensar la relación entre los conceptos de verdad y totalidad a través de la confrontación y manipulación forzosa de las distinciones introducidas por la filosofía crítica de Kant. En este sentido sus esbozos lógicos y epistemológicos se dejan leer como marcadores de los momentos inaugural y concluyente del proyecto del idealismo alemán.

Palabras clave: Benjamin, W., Goethe, J. W., *Urphänomen*.

Abstract:² This reading of the 'Erkenntnis-kritische Vorrede' to the *Ursprung des deutschen Trauerspiels* attempts to determine the way in which Benjamin carries out, in the theory of ideas sketched in that text, what he later called a 'transposition' of Goethe's concept of the *Urphänomen*. A comparison with some of Goethe's *naturwissenschaftliche Schriften* suggests that both authors suggest a way of thinking the relation between the concepts of truth and totality, by means of a confrontation and forceful manipulation of distinctions introduced in Kant's critical philosophy. In this sense, their logical and epistemological sketches can be read as markers for the inaugural and closing moments of the project of German idealism.

Keywords: Benjamin, W., Goethe, J. W., *Urphänomen*.

Mi punto de partida será un pasaje incluido en las notas relativas a cuestiones de método en el *Passagenwerk* de Walter Benjamin:

Al estudiar la exposición que propone Simmel del concepto de verdad de Goethe, se me hizo muy claro que mi concepto de origen en el libro sobre el *Trauerspiel* es una transposición (*Übertragung*) rigurosa y convincente de este concepto fundamental goetheano del dominio de la naturaleza al de la historia. Origen -es el concepto de *Urphänomen* extraído del contexto pagano de la naturaleza e introducido en el contexto judaico de la historia. (577)

¹ Candidato a Doctor en el Divinity College de la Universidad de Chicago.

² An English version of this paper is available from the author upon request.

Aquí me propongo recoger materiales útiles para una posible elucidación de esta transposición. No me ocuparé de las condiciones bajo las cuales los conceptos de naturaleza en Goethe y de historia en Benjamin fueron elaborados, ni por su pleno despliegue. Mi interés, por el momento, consiste en detallar algunos aspectos de la noción goetheana de *Urphänomenon* a la luz de las modulaciones introducidas por Benjamin.

1.

Es en el “Prefacio Epistemo-crítico” a *Ursprung des deutschen Trauerspiels* donde Benjamin introduce el concepto de origen. Lo que nos propone en general este “Prefacio” es una definición idiosincrática del pensamiento filosófico: el pensamiento es contemplación (*Betrachtung/Kontemplation*) de ideas. En el contexto de esta definición, el concepto de origen pretende especificar el sentido en el que las ideas a contemplar son históricas. Benjamin imagina aquí una “ciencia del origen” que

[...] permite que la configuración de la idea brote a partir de los extremos aislados (*entlegenen Extremen*), de los aparentes excesos del desarrollo (*Entwicklung*), como aquella totalidad caracterizada por la posibilidad de una vecindad significativa (*sinnvollen Nebeneinanders*) entre tales contrarios (*Gegensätze*). (227)

Al calificar a los particulares, de cuya conjunción o vecindad la idea ha de valer como principio, como “extremos aislados” e incluso “contrarios”, Benjamin indica con claridad que la posible configuración de una totalidad de tales particulares no tiene como fundamento uno o varios rasgos que estos pudieran tener en común. Su vecindad es “significativa” justo en cuanto no se trata de miembros individuales de una misma clase: se sigue que el todo en cuestión no es un todo determinable lógicamente como clase de individuos en los que “se encuentra” o “confirma” una propiedad $P(x)$. La noción de origen es entonces pertinente en cuanto, en ausencia de una propiedad común, podemos todavía considerar a un grupo de particulares como constituyentes de un todo si les asignamos algo como una fuente (**Sprung*) común, o si los consideramos como “improntas” (*Ausprägungen*) de una idea. Un todo así constituido sería un todo histórico, es decir, determinado por comunidad de origen o fuente entre sus partes, y no un todo ‘lógico’ determinado por comunidad de propiedades.

Decir que estas improntas particulares forman un todo histórico, sin embargo, no equivale a decir que la fuente de las mismas sea algo

que las precede en el tiempo. Lo que está en cuestión es más bien algo, a saber, una *idea*, que se da en cierto modo a leer en una totalidad de impresiones, como la configuración en la que los elementos particulares exhiben su unidad. Ciertamente que lo primero que sugiere la imagen de una idea de la cual los particulares cuentan como improntas, es la manera como un sello o patrón se individúa de manera diferente en cada uno de ellos al ser impreso en una materia diferente. Pero Benjamin parece buscarle a esta imagen un segundo plano de sugestión, invitándonos a pensar en el patrón mismo como algo que acompaña los particulares y los fija en su relación unos con otros, como iniciales y símbolos emblemáticos entretejidos en un monograma. La idea es la figura que forman los particulares cuando se dejan ver como 'totalidad'. Es entonces en razón de su inclusión en la configuración, de su participación en el monograma, que cada elemento vale como 'original'.

Es según esta versión de la relación entre las improntas particulares y su 'fuente', como Benjamin puede definir el origen como el "devenir y pasar de lo surgente" (*Werden und Vergehen Entspringendes*), en contraste con "el devenir de lo que ha surgido" (*Werden des Entsprungenen*) (*Ursprung* 226), si entendemos que 'lo surgente' es la idea misma, de cuya configuración los extremos particulares son "el devenir y pasar". En cualquier caso, el punto es que la idea da cuenta de la manera como ciertas cosas se piensan unas junto a, cerca de, o unas con otras, no porque podamos efectivamente rastrear el origen de todas ellas hasta una misma idea-fuente, es decir, no porque podamos postular una idea como su precedente o fuente común, y contar la 'historia' de su derivación, sino en cuanto es ella misma lo que llega a ser, en cuanto todo constituido por estas formas particulares de diversidad extrema, imprimiéndose en y a través de ellas.

Es difícil elucidar en sus detalles el concepto de origen delineado en estos pasajes, pero es claro que lo que Benjamin persigue aquí, como a lo largo de todo el Prefacio, es una manera peculiar de definir lo universal (entendiendo por 'universal', en un sentido general, aquello en virtud de lo cual varios particulares se dejan pensar o nombrar). Para ello es importante distinguir, en primer lugar, de los conceptos lo que queremos llamar 'ideas', y diferenciar por ende la 'vecindad o conjunción significativa' entre particulares que las ideas hacen posible, de la relación entre particulares que establecemos en virtud de la posibilidad de subordinarlos bajo un mismo concepto, es decir, en términos vagamente kantianos, de pensarlos a través de una representación de lo que tienen en común (cf. *Jasche-Logik* §§ 1-16). Benjamin figura este contraste diciendo que las ideas no atraviesan, no 'cortan a través' de los particulares (**durchschnitten*) (como sí lo hacen los conceptos), sino que los 'penetran' o 'pervaden' (**durchdringen*). En las ideas, el pensamiento no apunta a los particulares guiándose por sus posibles

determinaciones comunes, sino que busca aquello que aísla a algunos de ellos en cuanto 'extremos' y 'originales'. Se trata entonces de una universalidad que no clasifica según el criterio de lo común o promedial de las determinaciones, y que vale para Benjamin como universalidad de orden superior a la conceptual:

[E]s cosa falsa entender las referencias más universales (*allgemeinste Verweisungen*) del lenguaje como conceptos, en vez de conocerlas como ideas. Es errado querer exponer lo universal como un promedio (*ein Durchschnittliches*). Lo universal es la idea. Y lo empírico será más profundamente penetrado (*um so tiefer durchdrungen*), en cuanto más exactamente se lo pueda ver como un extremo (*als ein Extremes eingesehen werden kann*). (*Ursprung* 215)

Benjamin concluye la sección dedicada al concepto de origen, indicando en qué modo esta distinción entre la subordinación según conceptos, y lo que ha tratado de definir como su 'habitación' o participación en la idea, debería afectar a su vez el sentido en el que entendemos la particularidad de lo particular. Al penetrar en la idea, el particular se ve en cierto modo destacado en su singularidad, pero no en la singularidad de aquello que queda como 'resto', si sustraemos las determinaciones que comparte con otros particulares (el mero *esto aquí* dado en una percepción carente de toda determinación). El particular es aquí propiamente *pensado según la idea*, accesible en su particularidad sólo en el curso de una actividad que queremos llamar 'pensar una idea', al mostrarse inscrito en ella, y por ende a través de su relación con aquellos otros particulares que pertenecen a la misma configuración. Con todo, este poder-ser-pensado no es una posibilidad que, por así decirlo, lo atraviesa sin tocarlo, sino una que efectivamente lo altera, lo particulariza de una manera singular. A diferencia de la generalidad del concepto, la totalidad de la idea vierte sobre el particular una luz que lo aísla y, según Benjamin, lo modifica.

No hay analogía entre la relación del particular con la idea y su relación con el concepto: en la segunda cae bajo (*fällt es unter*) el concepto y sigue siendo lo que era (*bleibt was es war*) –particularidad; en la primera se tiene dentro (*steht es in*) de la idea y deviene lo que no era (*wird was es nicht war*) –totalidad. (*Ursprung* 227)

Esta última afirmación evoca una vez más las implicaciones ligeramente paradójicas que ya hemos notado en la noción de 'impronta', pues resulta difícil decidir si el particular deviene aquí *él mismo* totalidad, o si deviene la totalidad *que es la idea* al entrar en su configuración. Una manera de entender lo que Benjamin

quiere aquí señalar es la siguiente: el particular, inscrito en la idea, no es, propiamente hablando, una instancia de la misma, sino que *cuenta*, en cuanto particular, *por* el todo de la idea, aunque sólo según el modo de acceso al particular que es posible en razón de su relación o vecindad con los otros extremos de la idea. En efecto, Benjamin habla de una “dialéctica que reside en el origen”, en la que “la singularidad de la ‘única vez’ y la repetición se condicionan mutuamente” (*Einmaligkeit und Wiederholung durcheinander sich bedingt*) (*Ursprung* 226). Cada particular inscrito en la idea cuenta como una ocurrencia singular *de* ella, pero se deja a la vez pensar como una repetición, no en cuanto instancia recurrente de una determinación presente ya en algún otro particular, sino como repetición también *de* la idea. Esto quiere decir que, en términos cognitivos, la idea es aquello a partir de lo cual un particular puede aparecernos como *genuino*. “Lo genuino (*Echte*) –ese sello del origen (*Ursprungssiegel*) en el fenómeno– es objeto de descubrimiento (*Entdeckung*), un descubrimiento que conecta, de una manera única, con el reconocer” (*Wiederkennen*). (*Ursprung* 227) Su singularidad hace del particular algo que descubrimos, marcado con el poder de sorpresa del original (algo de lo que no teníamos noticia, algo de lo que nos falta el concepto), pero este descubrimiento cuenta a la vez como un reconocimiento. Hay como un fondo contra el cual su originalidad se deja identificar como una entre varias ocasiones genuinas de la idea. Así, se deja pensar también como una repetición, no en cuanto copia de otro original, sino como otro original de o según una misma idea.

En el Prefacio, Benjamin exige explícitamente que entendamos su caracterización de una manera que podemos llamar ‘ideal’ o ideacional de pensar particulares, como la descripción de un proceso de pensamiento, pero hay que notar que lo que propone no es un análisis de un acto o episodio singular de pensamiento. Las ideas no son principios o reglas, formales o de otro orden, para la ejecución o interpretación formal de episodios ‘silvestres’ de pensamiento. Son más bien el objeto y la directiva, aquello que cierto tipo de proceso o práctica de pensamiento *sigue*, aquello a lo que su secuencia *obedece* cuando va pasando y se ejerce en el examen de varios particulares. Quien ‘piensa’ una idea va siguiendo una serie de confrontaciones con particulares, en un trayecto de pensamiento conducido, en su modo de relacionar estos particulares, por la ‘dialéctica’ de descubrimiento y reconocimiento.

Teniendo en cuenta que las ideas no fijan una determinación bajo la cual los particulares caen por subordinación, podemos preguntarnos cómo es que estos particulares cuentan como únicos y concretos, cómo es que se inscriben en lo universal ‘en pleno derecho’ (no sólo como confirmaciones, ejemplos o instanciaciones de algo

previamente determinado en el pensamiento), sin quedar por ello reducidos a la condición de un 'mero' particular indeterminado. Cada particular es una manifestación única de la idea, cuenta como una impronta singular –como una 'vez', un evento o advenimiento de la idea– y es sin embargo reconocible y accesible en su singularidad sólo con respecto a ella y según su relación con otros participantes de la misma, de modo que es con la idea con la que estamos tratando cuando nos ocupamos del particular, es ella la que nos ocupa en él, y no la mera concreción indeterminada de un 'esto aquí'.

2.

En esta dialéctica del origen podemos detectar un primer punto de transposición, en el pensamiento de Benjamin, de las características de lo que Goethe llamaba *Urpflänomen*. En el curso de su viaje a Italia, cuando forjaba su primera aproximación a la noción de *Urpflanze* (*Urpflänomen* de la vida vegetal), Goethe había esbozado principios similares a los que rigen lo que Benjamin llama la 'dialéctica' de lo originario. En dos cartas diferentes dirigidas a Herder (17 de Abril y 17 de Mayo de 1787), Goethe especifica dos aspectos diferentes de la relación entre los particulares y el tipo de universal que ha de ser esta *Urpflanze*, esta figura originaria de la vegetalidad que se le daba a pensar justo ahora que se hacía por primera vez, en el clima mediterráneo, a una idea de la variedad posible de formas vegetales.

En la primera de estas cartas, Goethe razona a favor de la *Urpflanze* en estos términos: En tanto soy capaz de reconocer una forma (*Gebilde*), en la gama infinita de variedades posibles en todo tipo de condiciones ambientales como una *forma de planta*, debo tener alguna comprensión del modelo según el cual todas ellas han sido formadas (*Woran würde ich sonst erkennen, dass dieses oder jenes Gebilde eine Pflanze sei, wenn sie nicht alle nach einem Muster gebildet wären?*) (*Italienische Reise* 266).

Goethe se propone entonces encontrar la *Urpflanze*, es decir, elucidar con cierta precisión esta habilidad implícita en nuestra comprensión ordinaria de las formas naturales. Se trata de dar cuenta de nuestra capacidad de *reconocer* ciertas formas como agrupadas o vecinas, como pertenecientes a una misma familia de formas, incluso en ausencia de lo que contaría, en la determinación de un concepto, como un conjunto suficiente de rasgos característicos que pudiéramos emplear como criterios (p. ej.: es una planta si tiene raíz, tallo, hojas, etc.). Si la *Urpflanze* es un modelo, debe ser tal que las formas más diversas (los más diversos estados de desarrollo de diversos tipos de planta en las más diversas condiciones) se dejen reconocer a partir de ella como formas de lo mismo.

En su segunda carta, Goethe nota que una aprehensión de la *Urpflanze* en cuanto modelo debería permitirnos además *inventar* formas nuevas según el modelo, de donde se sigue que la aprehensión de las formas naturales a la que tiene acceso quien capta (o al menos quien elucida con precisión la comprensión ordinaria de) la *Urpflanze*, no está estrictamente limitada por un interés en las formas actuales con las que podríamos toparnos en la naturaleza, con las formas en cuanto efectivamente existentes en el contexto de la naturaleza (*Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heisst, die, wenn auch nicht existieren, doch existieren könnten*) (*Italienische Reise* 324). La aprehensión del modelo implica la capacidad de reconocer, pero también la de inventar, de modo que la comprensión de la *Urpflanze* implica una cierta comprensión de lo posible (que no se limita a una comprensión de lo lógicamente posible, e. d., de lo no-contradictorio). El reino de lo que reconocemos es la naturaleza, y el reino de lo que inventamos es el arte, y es una misma capacidad la que rige nuestras operaciones en ambos reinos.

Cierto que las dos posibilidades que discute Goethe (reconocer e inventar) adhieren a la noción de modelo en cuanto tal: un modelo puede ser algo que se deja usar como guía en la creación de otras cosas, o bien algo que nos permite reconocer otras cosas como de él derivadas. Lo que distingue a la *Urpflanze* en cuanto modelo (y es quizás por ello que, según Goethe, necesitamos una 'llave' para usarla) es que tanto la derivación como el reconocimiento deben ser capaces de una variabilidad extrema. Quien capta la *Urpflanze* no es como un artista que se planta ante su modelo, ni como un policía que carga con la foto de un sospechoso. En el caso de las facultades o capacidades que Goethe está tratando de elucidar, está en juego la posibilidad crucial de que se produzcan sorpresas, a propósito de lo que Goethe llamaría de pronto 'anormalidades' (correspondientes entonces a lo que Benjamin llamaría *Einmaligkeiten*), formaciones que pueden ser completamente singulares, impredecibles e irrepetibles, y aun así reconocibles o derivables a la luz del modelo. En efecto, no tendría sentido pensar la *Urpflanze* como un tipo específico de modelo, como modelo de una forma de vida, si ésta no aplicara como principio de comprensión de 'productos de la naturaleza' marcados por su irregularidad. Según la misma lógica, el modelo cubre, además de las variaciones y anormalidades de la naturaleza, nuestras propias invenciones, que pertenecen al mismo campo de posibilidades que el modelo elucida, incluidas las 'impredecibles'.

En escritos posteriores Goethe trata de dar una forma más precisa a su comprensión del *Urphänomen* a la luz de su lectura de algunos escritos de Kant. Se trata ante todo de captar con precisión el peculiar comportamiento 'lógico' del tipo de universal que el

Urphänomen prometía ser. En este sentido podemos marcar un contraste, rudimentariamente kantiano, entre las posibilidades que están en juego cuando se ‘capta (o se está en posesión de) una idea’, y cuando se ‘capta un concepto’, aunque sea para indicar que en el primer caso disponemos de una cognición que no funciona simplemente como regla para la síntesis de lo dado sensiblemente en la experiencia, es decir, que la idea es una cognición con la cual el pensamiento excede en su aprehensión el campo de la experiencia posible. Sería quizás más exacto decir que, cuando tenemos una idea, no nos preocupa sólo establecer *si* un objeto dado en la experiencia le corresponde o no, si cae bajo ella como instancia o no, sino que nos preocupa lo que es posible; posible en el sentido de ‘pensable’ (y aquí habrá maneras diferentes de especificar lo que se entiende por ‘pensable’ –por ejemplo, como parece hacerlo Kant, como lo que regula u orienta nuestra investigación de la naturaleza, sin cumplir una función constitutiva).

Goethe indica su interés por esta dirección general de pensamiento, al referirse a uno de los *Urphänomene*, el *Urtier*, como un “concepto” o una “idea” del animal (*das heisst denn doch zuletzt: den Begriff, die Idee des Tiers*) (*Naturwissenschaftliche Schriften* 63). El que Goethe se permita usar ‘concepto’ e ‘idea’ como sinónimos, sugiere que estaba en principio interesado en codificar sus estudios, sea cual sea la imprecisión del caso, en términos relativos a aquello que, en el modo kantiano de pensar, habría que llamar la espontaneidad de nuestra cognición del mundo, es decir, en nuestra capacidad de operar bajo ciertos principios que preceden y condicionan a la experiencia, y que pueden incluso permitirnos ‘exigir’ ciertas cosas de la naturaleza, o postular a su respecto ciertos principios, incluso cuando (o justo *porque*) sabemos que la experiencia no puede darnos una prueba definitiva de su valencia.

Goethe parece comprometerse con una versión relativamente robusta de esta orientación, por ejemplo, cuando habla de un *Grundwahre*, de una verdad fundamental “cuyo despliegue se indica no tanto en la especulación como en la práctica”, y que constituye “la piedra de toque de lo que concibe el espíritu” (*des vom Geist Empfangenen*), “de lo que el sentido interno tiene por verdadero” (*des von dem innern Sinn für wahr Gehaltenen*). Quien actúa según esta verdad, “exige” (*verlangt*) al mundo “no sólo que concuerde con las propias representaciones” (*dass sie mit seinen Vorstellungen übereinkommen solle*), “sino que se pliegue a ellas, atienda a ellas, las realice” (*Naturwissenschaftliche Schriften* 44). Con todo, no está claro que, al hablar en estos términos, Goethe estuviese pensando, como parece hacerlo Kant, en una capacidad cuya función y legitimación permitirían aislarla, como una especie de espontaneidad ‘pura’, del tipo de capacidades que en términos kantianos habrían sido

asignadas a la esfera complementaria de la receptividad. Más bien, lo que Goethe estaba tratando de elucidar era una intrincación de características propias a ambos tipos de capacidad. La capacidad de captar o percibir *Urphänomene* compone en efecto momentos de receptividad y espontaneidad: por un lado, regula cierta manera de tratar con los fenómenos dados en la experiencia sensible (reconociendo), y, por otro, cierta manera de proceder más allá de lo legítimo en la experiencia de la naturaleza (inventando). Podemos por ende imaginar esta capacidad ‘compleja’ como una con respecto a la cual cada particular entraría a ser objeto de un tipo de consideración que podemos llamar, en el sentido de Benjamin, ‘dialéctica’: un ejercicio cognitivo que tiene plenamente en cuenta su singularidad concreta, sin dejar de constituir una relación entre éste y otros particulares.

3.

La comprensión goetheana de estas dos capacidades implícitas en la aprehensión de ideas o *Urphänomene* –la capacidad de reconocerlos en los fenómenos naturales y la capacidad de aplicarlos en la formación de un orden extra-natural– se alimenta de dos paradigmas diferentes de actividad cognitiva, los paradigmas de la ‘investigación’ (*Forschung*) y del ‘arte’ (*Kunst*), para los cuales Goethe buscaba un principio común de ejercicio. Benjamin, por su parte, elabora su comprensión de estas posibilidades distintas remitiéndose explícitamente a estos paradigmas, y al hacerlo le añade una torsión adicional a su distinción entre ideas y conceptos. Lo que él llama contemplación filosófica ocupa, en sus palabras, “la elevada posición media entre el investigador y el artista” (*die erhobne Mitte zwischen dem Forscher und dem Künstler*). Benjamin tiene en mente caracterizaciones relativamente precisas de lo que cada una de estas actividades paradigmáticas contribuye a la contemplación. El filósofo comparte con el investigador un interés por la “extinción (*Verlöschen*) de lo meramente empírico” (*blosse Empirie*), y con el artista “la tarea de la exposición” (*Darstellung*). Los conceptos, aunque diferentes de las ideas, contribuyen a la contemplación en tanto se los entienda y aplique como aquello que opera la “extinción” de lo “meramente empírico” en los fenómenos, operación que debemos entender ante todo como una disolución de relaciones ‘meramente empíricas’ entre fenómenos. “El investigador dispone el mundo para su dispersión (*Zerstreuung*) en el reino de las ideas, al partirlo, desde adentro, en conceptos” (*indem er sie von innen im Begriffe aufteilt*) (*Ursprung* 212). Podemos preguntar, entonces, si esta inscripción del trabajo conceptual en la actividad de contemplación de las ideas ilumina la

diferencia entre la orientación de Goethe y su trasposición en manos de Benjamin.

La tarea de los conceptos consiste más precisamente en disolver la “cruda continuación empírica” (*rohe empirische Bestände*) (*Ursprung* 213), que caracteriza a los fenómenos. Lo que interesa a Benjamin ante todo en este punto es distinguir el tipo de unidad entre fenómenos que las ideas hacen posible, de cualquier tipo de unidad empíricamente determinable. En tanto nuestra observación directa de los fenómenos nos permite determinar de entrada ciertas formas empíricas y relativamente coherentes de unidad, debemos introducir conceptos, si hemos de acceder a un tipo diferente de unidad. Está en juego, para Benjamin, la posibilidad de un tipo de unidad que no arriesga terminar por ser ‘meramente aparente’, como lo son en principio las formas empíricas de unidad. Es decir, está en juego una unidad en principio *verdadera* entre fenómenos. Los conceptos son entonces aquello que aísla en los fenómenos lo que es capaz de participar en un tipo diferente de unidad: a través de ellos, los fenómenos se “extraen a sí mismos” (*entäussern sie sich*) de su falsa unidad (*falsche Einheit*), para participar, partidos, en la [unidad] genuina de la verdad” (*um aufgeteilt an der echten der Wahrheit teilzuhaben*) (*Ursprung* 213)

De esta operación de aislación resulta lo que Benjamin llama los ‘elementos’ de los fenómenos. La subordinación de particulares bajo conceptos es importante, sólo en la medida en que prepara el campo para su unificación en ideas, desarticulando la unidad ilusoria que los fenómenos ofrecen de entrada como suya propia. “Los fenómenos caen bajo conceptos en virtud de su partición. Son ellos [los conceptos] los que cumplen la disolución (*Lösung*) de las cosas en elementos” (*Ursprung* 213). Esto no quiere decir que las ideas funcionen para Benjamin como generalizaciones de segundo orden, como clases de conceptos. Benjamin no le atribuye mayor sentido a la posibilidad de constituir un campo autónomo de conceptos, unificados en forma de sistema, sobre la base del cual podrían fundarse las ideas. De hecho, para Benjamin no parece haber ningún ‘nivel’, ‘grado’ o ‘campo’ distinto al de los fenómenos mismos. Sin embargo, debemos distinguir la posibilidad de aislar conceptualmente los elementos de los fenómenos, de la posibilidad de captar idealmente su ‘unidad verdadera’, y entender la primera en cuanto inscrita en la segunda³.

³ La potente lectura del Prefacio, a la luz de textos anteriores y posteriores, propuesta por Stéphane Mosès, me parece inexacta en este punto, justo en cuanto desatiende la importancia que tiene para Benjamin en estos pasajes la caracterización de un tipo de unidad o totalidad que marca a las ideas como ‘verdaderas’: “*Les phénomènes sont les données de base de la réalité empirique; pour être compris, ils doivent être décomposés en*

Es la verdad, entonces, lo que según Benjamin se capta en la contemplación de una idea, y su aprehensión tiene la forma de una “exposición contemplativa” (*kontemplative Darstellung*) (*Ursprung* 209). Los conceptos son como funciones que desprenden, al interior del campo de fenómenos, aquellos elementos-extremos a través de los cuales la contemplación expositiva ha de cursar. Esta operación de partición aísla y dispersa los elementos haciendo de ellos los marcadores del camino cuya ejecución equivale a la exposición de la idea:

El asunto de los conceptos es la colección (*Einsammlung*) de los fenómenos, y la puesta en partes (*Zerteilung*) que cumple con ella, por fuerza del entendimiento diferenciante (*kraft des unterscheidenden Verstandes*), es tanto más significativa, por cuanto en uno y el mismo gesto (*Vollzug*) cumple dos cosas: la salvación (*Rettung*) de los fenómenos y la exposición de las ideas. (*Ursprung* 215)

El papel de los conceptos es, en consecuencia, de mediación (**Vermittlung*), la cual debe permitirnos acceder a los fenómenos en cuanto unidos en ideas, y acceder a la vez a las ideas como aquello que los unifica. El término contemplación, con el que Benjamin alude a algo como el esquema de un trayecto marcado por etapas discontinuas, un “siempre renovado posarse” (*stets erneuten Einsetzens*) y un “ritmo intermitente” (*intermittierende Rhythmik*) (*Ursprung* 208), pretende retratar justo esta capacidad de ‘salvar’ fenómenos al considerar una serie de ellos como expositora de la unidad de una idea. La contemplación de una idea es una manera de considerar una serie de fenómenos, extremos resultantes de una aislación por conceptos, como configurando los pasos de un único ‘acto’ o camino de contemplación.

Puesto que la salvación de fenómenos se cumple por medio de ideas (*vermittels der Ideen*), la exposición de ideas se cumple en medio de lo empírico (*im Mittel der Empirie*). Y ello porque las ideas no se exponen en sí mismas (*an sich selbst*), sino sólo y exclusivamente en una correlación (*Zuordnung*) de los elementos-de-cosa en el concepto. Y esto lo hacen, en cuanto configuración (*Konfiguration*) de aquellos [elementos]. (*Ursprung* 214)

leurs éléments, et ceci grâce au travail analytique des concepts. Mais ces éléments dispersés se dissiperait en un chaos inintelligible, s'ils n'étaient pas regroupés en figures nouvelles; ce sont ces figures que Benjamin dénomme «idées»” (Mosès 156). A mi juicio no es un posible caos lo que se arriesga sin la intervención de las ideas, sino dos formas posibles de falsa unidad: la ‘cruda’ de los fenómenos y la sistemática de los conceptos.

Las ideas son entonces configuraciones de fenómenos en unidad, y en la contemplación de esta unidad configurante los fenómenos se dejan ver en su 'verdad', es decir, dan a ver la idea, la exponen.

Lo anterior sugiere que aquello de lo que los fenómenos se 'salvan' es de su propia unidad 'falsa' o 'ilusoria'. Y es en este punto, al introducir la dispersión conceptual como momento en la configuración de la unidad verdadera de las ideas, cuando Benjamin señala lo que podemos considerar como una ruptura con Goethe. Encontramos una indicación al respecto en un ensayo anterior dedicado a las *Wahlverwandtschaften*, donde Benjamin anota que la elaboración goetheana de los *Urphänomene* se vio entorpecida por una equivocidad (*Doppelsinn*) en su comprensión de la naturaleza. Esta equivocidad habría llevado a Goethe a pensar que la naturaleza acompasaba por igual "apariencias perceptibles" (*wahrnehmbaren Erscheinungen*) y "arquetipos intuibles" (*anschaulichen Urbilder*) (*Goethes Wahlverwandtschaften* 147). Para Benjamin, Goethe no se atrevió a fijar una distinción entre los *Urphänomene* y las apariencias a través de las cuales se los aprehende, ni a distinguir en consecuencia el modo de acceso (perceptivo/intuitivo) propio a unos y otras, y ello le impidió entender a los *Urphänomene* como aquello que aprehende *la verdad* de aquellas apariencias. Por ello Goethe no fue capaz "de determinar conceptualmente la 'verdadera' naturaleza" (*er die «wahre» Natur nicht begrifflich bestimmte*) (*Goethes Wahlverwandtschaften* 147), lo que le hizo incurrir, según Benjamin, en una "contaminación de los reinos empírico y puro" (*Goethes Wahlverwandtschaften* 148). La confusión sería el resultado de la incapacidad, por parte de Goethe, de discernir el sentido propio de la *Anschauung* que había vislumbrado al elaborar la noción de *Urphänomen* (Goethe se remite en efecto a la discusión del *intellectus archetypus* en los §§ 76-7 de la *Kritik der Urteilskraft*: cf. Förster y Franks), y que debería haberle conducido a distinguir entre lo que se *percibe* en la investigación científica, cuyo campo de operación serían las apariencias, y lo que puede ser *intuido* sólo en el reino del arte (y por ende, podemos asumir, a determinar conceptualmente *al arte* como la 'verdadera' naturaleza.)

Sobre la base de esa doble significación del concepto de naturaleza, con demasiada frecuencia el *Urphänomen*, en cuanto arquetipo (*Urbild*), se confundía con la naturaleza en cuanto prototipo (*Vorbild*). Esta manera de pensar nunca habría llegado a predominar, si Goethe, disolviendo el equívoco conceptual (*in Auflösung der gedachten Äquivokation*) hubiese decidido que los *Urphänomene*, entendidos como ideales, se exponen ellos mismos adecuadamente a la intuición (*sich der Anschauung darstellen*) sólo en el reino del arte, mientras que la idea los sustituye en la ciencia, que es capaz de elucidar el objeto de la percepción, pero no de hacer de él una intuición. (*Goethes Wahlverwandtschaften* 148)

Sin entrar en los detalles de este pasaje, inscrito en un argumento más extenso que pretende demostrar las inclinaciones 'míticas' del pensamiento de Goethe, podemos tratar de entender las distinciones que Benjamin introduce en el Prefacio como una elaboración de este punto: la idea de una verdad de la naturaleza o de una naturaleza verdadera, apunta en principio en una dirección distinta de la interacción perceptiva, incluso bajo las condiciones de la investigación científica postuladas por Goethe, con las cosas tal y como aparecen. Debemos aprender a ver en los *Urphänomene* aquello que nos permite una aprehensión de la naturaleza verdadera, y ver esta verdad como expuesta en el reino del arte, que es 'puro' con respecto al reino de las apariencias, y en el cual es legítimo decir que la intuición tiene un objeto propio, distinto del de la percepción.

Podemos decir entonces que, para Benjamin, Goethe debería haber tratado sus dos cartas a Herder como vislumbres de dos posibilidades diferentes implicadas en el *Urphänomen*, de las cuales sólo una es pura (la invención), mientras que la otra es derivada o preparatoria (el reconocimiento). Si notamos que la distinción que Benjamin quiere trazar aquí separa a la intuición de la percepción, es decir, discrimina una forma pura y una empírica de la receptividad, podemos entender en dos sentidos la introducción de los conceptos en el Prefacio. Primero, los conceptos serían aquello que, por así decirlo, deshace los coágulos ilusorios de la percepción, que Goethe no supo distinguir de la unidad verdadera dada sólo en la intuición. Segundo, teniendo en cuenta su función de estricta mediación, los conceptos deben permitirnos entender la posibilidad de la primera de estas formas de receptividad, la de una *Anschauung* o receptividad pura.

Sin embargo, en el Prefacio Benjamin ya no considera la intuición, ni siquiera en la forma de un *intellectus archetypus*, como una caracterización correcta de nuestro acceso a las ideas, aunque no deja de describirlas enfáticamente como 'dadas'. Ahora observa, en cambio, que cualquier intuición retiene, en cuanto tal, una estructura intencional (o, podemos decir, semántica), y que la idea de un intencionar (*Meinen*) "que encontraría su determinación a través de lo empírico" (*durch die Empirie seine Bestimmung fände*) (*Ursprung* 216) es inadecuada a la hora de formular una concepción justa de la verdad. La verdad simplemente no se deja pensar, para Benjamin, como objeto del conocimiento -o, con más precisión, la verdad no 'adviene' cuando las cosas demuestran ser 'tal y como' las pensamos. "El objeto del conocimiento (*Erkenntnis*), en cuanto objeto determinado en la intención conceptual (*in der Begriffsintention bestimmter*), no es la verdad. La verdad es un ser no-intencional, formado de ideas (*ein aus Ideen gebildetes intentionsloses Seins*). El comportamiento (*Verhalten*) que le es acorde no es, por lo tanto,

la intención cognitiva (*ein Meinen im Erkennen*), sino el entrar y desvanecerse" (*ein Eingehen und Verschwinden*) (*Ursprung* 216).

En el ensayo sobre las *Wahlverwandtschaften*, Benjamin pensaba que el acceso a los *Urphänomena*, en cuanto verdad de la naturaleza, podía tener lugar en una intuición ejercida en el reino del arte, pero la noción de contemplación que quiere introducir ahora no debe permitir ningún tipo de confusión entre la manera como la verdad es dada a nuestra aprehensión, y la manera como los fenómenos se dejan entender a través del ejercicio de nuestras capacidades cognitivas (ahora en un sentido restringido de cognitivo en cuanto sinónimo de intencional). Así entendida, la contemplación parece perder todo parecido con el ejercicio de una capacidad o facultad, ante todo si notamos con cuidado que, para Benjamin, es en el camino mismo de la contemplación donde la idea se expone (*kontemplative Darstellung*), de donde se sigue que la contemplación misma 'es' la idea. Lo que parecía una actividad cognitiva 'entra' en su correlato 'y se desvanece', ella misma absorbida, captada o aprehendida por el camino de la idea.

Es claro, al menos, que la noción de idea que Benjamin está tratando aquí de construir, no depende de las posibilidades implícitas en la noción de espontaneidad, y es esto lo que las distingue de los conceptos: "Mientras que el concepto proviene de la espontaneidad del entendimiento, las ideas son dadas en la contemplación" (*Ursprung* 210). Hay que notar que esta distinción es posible, porque Benjamin opta por una caracterización precisa de la espontaneidad en términos, una vez más, de intencionalidad. Si Goethe, por su parte, encontró espacio de juego suficiente en el contexto de la espontaneidad, es justo porque no aventuró una caracterización precisa. Con todo, Benjamin deja aún rondar a las nociones de espontaneidad y receptividad, tanto al decir que las ideas son 'dadas', como al asignar a la espontaneidad de los conceptos una tarea en la contemplación de las mismas –como si la espontaneidad de los conceptos mediase entre la receptividad ilusoria de unidades empíricas y la receptividad superior de unidades ideales. Un aspecto clave de esta articulación idiosincrática que propone Benjamin de las 'fuentes' cognitivas kantianas, se deja ver cuando afirma que las ideas son por cierto dadas, pero no en una intuición, del orden que sea, sino en el lenguaje. Lo que está en juego ahora es entonces una distinción *en* el lenguaje, entre la intencionalidad de los conceptos y la no-intencionalidad de las ideas (cf. *Ursprung* 216, §6 infra).

4.

Podríamos asumir, a la luz de lo anterior, que la transposición de motivos goetheanos, de la que habla Benjamin en el *Passagenwerk*, es ante todo una transposición de la naturaleza al lenguaje. Pero tendría que inquietarnos todavía un poco el que haya dicho también que lo que se juega en las ideas es la verdad *de* los fenómenos, y que la exposición de las ideas no ocurre en un nivel distinto al de los fenómenos mismos, sino *im Mittel der Empirie*. La ‘verdad’ de los fenómenos no constituye un reino distinto: en un primer momento podemos suponer que la distinción que formulaba el ensayo sobre las *Wahlverwandtschaften* entre una intuición o receptividad pura, posible en el reino del arte, y una percepción posible en el reino natural, ha sufrido sólo una alteración ligera: es en el lenguaje donde Benjamin considera ahora posible una ‘intuición de orden superior’. Pero no podemos olvidar que lo que Benjamin busca en la ideas es la posibilidad de pensar la unidad de fenómenos ‘extremadamente particulares’, de acceder a su particularidad, es decir, al tipo de particularidad tradicionalmente considerada como el correlato de la percepción, pero ahora a partir de su relación con otros fenómenos. En otras palabras, decir que la idea debe ser una manera posible de *pensar* la particularidad. Es esto lo que Benjamin presenta como una ‘redención’ de tal particularidad, en contraste con el modo posible de acceso a ella cuando la consideramos, sea en su ‘mera’ concreción, sea en su conformidad a un concepto o regla (recordemos, en el ensayo sobre las *Wahlverwandtschaften*, la distinción entre ideal ‘científico’ –principio de percepción– y arquetipo artístico –principio de intuición).

Benjamin dice que los fenómenos no son ‘intencionados’ a través de las ideas, sino ‘penetrados’ por ellas, y nos invita a pensar la verdad como “la fuerza inicialmente acuñante (*erst prägende Gewalt*) de la esencia de lo empírico” (*Ursprung* 216). Esto implica, una vez más, que la verdad no adviene cuando la experiencia confirma nuestros pensamientos, que lo que está verdaderamente en juego en el pensar no es la posibilidad de una legitimación o validación (que sólo puede ser, según Kant, por principio contingente) de nuestra manera de representar, a través de uno o varios particulares fácticamente existentes. Aquí Benjamin pone a jugar una vez más la imagen de la impronta monogramática: la verdad es una configuración (*Konfiguration/Gestaltung*) de fenómenos, por ende un tipo de totalidad que no es accesible, ni inmediatamente en la experiencia, ni en la sistematización conceptual. Debemos pensar la relación entre ideas y particulares según el modelo de la relación entre constelaciones y estrellas: esta imagen tendría que mostrarnos cómo las ideas pueden ser ‘universales’ sin ser “ni

los conceptos ni las leyes" (*Ursprung* 214) de los particulares, sino una "figuración (*Gestaltung*) de la relación en la que lo singular-extremo (*das Einmalig-Extreme*) se encuentra con respecto a lo que es como él" (*mit seinesgleichen*) (*Ursprung* 215). El intento de pensar en una totalidad de este tipo como algo *dado* (**gegeben*) conecta visiblemente con el intento por considerar a los particulares como 'redimibles', es decir, como pensables en su particularidad sólo a la luz de su relación con otros. La idea sería que no se trata de pensar un particular según una representación a través de la cual pensamos también una multiplicidad indefinida de otros particulares (es decir, no en cuanto confirma una intención conceptual), sino de pensarlo como dado al pensamiento *en* relación con otros o *en cuanto* relacionado a otros en la idea.

Si lo que ingresa en la configuración de una idea son 'extremos singulares', el tipo de 'igualdad' que permite a Benjamin decir que en ella un particular entra en relación con lo que es 'igual a él' (*seinesgleichen*) debe ser tal, que no opere en ella como criterio de semejanza una característica determinada que los extremos compartirían. La *Gleichheit* en cuestión tendrá que ser una que no se establezca sobre la base de un concepto o regla determinados. Es por esto que, en términos cognitivos, la aprehensión de la relación, el 'saber' que los particulares son uno 'como' el otro, ocurre *en o como* la contemplación de la idea, y ante todo en la 'actividad' de seguirla en sus etapas discontinuas, en el pasaje de uno a otro extremo. En cierto sentido esta actividad debe también entenderse como una construcción de la constelación, de modo que, otra vez, la donación de la idea solicita el trabajo de la espontaneidad en el examen de los extremos, pues, de entrada, no son, ni semejanzas sensibles, ni determinaciones conceptuales las que dirigen el recorrido. La disolución conceptual hace disponibles estos 'extremos', al sacudir la suposición según la cual tal totalidad es accesible en la experiencia, suposición 'mitológica' o 'pagana', que habría llevado a Goethe a pensar que la aprehensión de los *Urphänomene* no nos abre el acceso a algo distinto a lo que captamos en la percepción ordinaria de las formas naturales. El reclamo de Benjamin contra Goethe sería entonces el siguiente: al ignorar las condiciones en las cuales una totalidad ideal verdadera puede ser pensada, Goethe dejó sin elaborar las implicaciones del concepto de *Urphänomen* en lo que hace a nuestra evaluación de los fenómenos en su apariencia. Goethe, en otras palabras, carecería de un concepto de verdad, en cuanto carece de un concepto de ilusión. Más exactamente, no supo distinguir entre semejanzas empíricas y lo que podemos llamar semejanzas 'ideales', si bien estableció un concepto sobre la base del cual esta distinción era, si no necesaria, al menos posible. Es por ello que Goethe arriesga siempre reducir

los *Urphänomene* a modelos percibibles, a universales tan naturales como aquello que pretenden acomparar.

Este reclamo no se tiene en pie, si lo que supone es que Goethe, confundido a propósito de la naturaleza de los *Urphänomene*, era sin más incapaz de distinguirlos de conceptos basados en semejanzas empíricas. Es poco probable que este fuera el punto de la objeción de Benjamin, teniendo en cuenta que utiliza como epígrafe para su disertación sobre el Romanticismo un pasaje en el que Goethe alude a su comprensión del *Urphänomen* como 'todo misterioso'. Aquí, otra vez, Goethe trata de adaptar a su manera de pensar términos introducidos en la filosofía crítica de Kant, esta vez la pareja análisis/síntesis. Goethe define el análisis como un "desarrollo a partir de un todo viviente, misterioso" (*Entwicklung aus einem lebendigen, geheimnisvollen Ganzen*), y la síntesis como un proceso en el que "relaciones que parecen completamente extrañas son aproximadas y coyuntadas en un uno" (*völlig fremdscheinende Verhältnisse einander angenähert und sie zusammen in Eins verknüpft wurden*) (*Naturwissenschaftliche Schriften* 27). Que el todo en cuestión es 'misterioso' quiere decir, para empezar, que debemos ser capaces de aprehenderlo sin tener una clara determinación definitiva de aquello que el todo comprende, es decir, de todo aquello que captamos al captar el todo. La aprehensión de los particulares contenidos en el todo es posible sólo en un movimiento que desenrolla o despliega el todo. La noción de 'despliegue' sugiere aquí un proceso en el cual, como en la contemplación bejaminiana, seguimos una serie de pasos, cada uno de los cuales hace visible algo nuevo y adviene en un momento oportuno, de modo que ninguno de ellos puede ser obviado o anticipado. Poco a poco, todo aquello implícito en nuestra aprehensión del todo es extraído, y se expone en su relación con los otros momentos del despliegue.

La síntesis, por otra parte, nos permitiría, según Goethe, considerar conjuntamente particulares que no tienen, a primera vista, una relación determinada entre sí, y esto nos permitiría aprehender un todo compuesto por momentos en apariencia o sensiblemente disimilares. Es probable que Goethe entienda que esta manera de 'aprender a ver como un todo' arraiga en lo que hemos llamado la capacidad inventiva: la composición, la síntesis o la conjunción se efectúan aquí no sobre la base de lo visible, sino que hace falta, por así decirlo, un riesgo de invención –habría siempre, en cierto modo, que aventurar el enlace. Goethe presenta además estos dos procesos como complementarios, el uno sigue al otro como inhalación (síntesis) y exhalación (análisis), de modo que no es difícil suponer que es siempre una síntesis previa de componentes aparentemente irrelatos lo que produce aquellos 'todos misteriosos' sobre los cuales posteriormente se ejerce el análisis.

La analogía con los momentos de la respiración no es aquí superficial: Goethe nos exige que entendamos análisis y síntesis como procesos a la vez vivientes y cognitivos. Análisis y síntesis denotan momentos en una vida cognitiva, es decir, en una educación o formación de las capacidades cognitivas. En el pasaje que Benjamin cita como *exergo*, incluido originalmente en una serie de notas tituladas “Análisis y Síntesis”, Goethe está explícitamente ocupado con la práctica científica de su época, que diagnostica diciendo que “se restringe meramente al análisis (*sich bloss auf die analyse verlegt*), y le tiene como quien dice miedo a la síntesis” (*sich vor der Synthese gleichsam fürchtet*). Un procedimiento de análisis sin fin, anota, corre el riesgo de no llevar a ninguna parte, pues sólo el análisis y la síntesis juntos, como “exhalación e inhalación, constituyen la vida de la ciencia” (*nur beide zusammen, wie Aus- und Einatmen, machen das Leben der Wissenschaft*). Más al caso, no es posible siquiera comprender y ejercer adecuadamente un análisis, si no se reconoce que “todo análisis presupone una síntesis” (*jede Analyse eine Synthese voraussetzt*) (*Naturwissenschaftliche Schriften* 51) Se sigue que, para Goethe, no hay, en sentido propio, un nivel básico de acceso, sea a una experiencia ‘cruda’ carente de toda síntesis previa, o a pensamientos ‘puros’ no analizables.

Esto parece claro cuando lo que está en cuestión es el análisis de un concepto, donde debemos siempre poder aplicar, sea un análisis en términos de género y diferencia específica, sea en términos de otros conceptos en cuanto *Merkmale*. Pero el interés de Goethe va más allá: lo que le preocupa es el tipo de interacción entre capacidades conceptuales y sensibles que nos permite, por un lado, ‘analizar’ *Urphänomene*, desplegando los todos implícitos por nuestra capacidad de reconocer ciertas cosas como ‘de la misma familia’; y, por otro, producir “deas’ sintéticas que nos permiten seguir ‘pensando’ estos *Urphänomene* más allá de las condiciones de la experiencia. Goethe quiere recordarle al investigador/analista que ha perdido de vista el sentido de su actividad, y que debe obrar “para finalmente alcanzar de nuevo la síntesis” (*um zuletzt wieder zur Synthese zu gelangen*), cosa que no es posible, añade, sin reconocer que se parte siempre de una síntesis previa como base de partida. “Si no hay una síntesis como fundamento del objeto con el que [el analista] está tratando ([*liegt aber bei der Gegenstand den er behandelt keine [Synthese] zum Grunde*), en vano se esfuerza por encontrar alguna”. El analista debe entonces tener por seguro, cuando arranca a trabajar, que “realmente está tratando con una síntesis misteriosa” (*ob er denn wirklich mit einer geheimnisvollen Synthese zu tun habe*), y no con un mero “agregado, unas cosas junto a otras, unas cosas con otras” (*eine Aggregation sei, ein Nebeneinander, ein Miteinander*) (*Naturwissenschaftliche Schriften* 52). El punto de partida debe ser ya

un todo en cierto modo *dado* (aunque de manera misteriosa, indefinido en sus implicaciones), que se trata de analizar con el propósito de alcanzar una nueva síntesis (es decir, podemos suponer: un todo más comprensivo –en sus propias investigaciones Goethe ensaya a veces, por ejemplo, ejercicios de síntesis, explícitamente poéticos, entre los *Urphänomene* básicos: *Urpflanze*, *Urtier* y *Urphänomen* del color [cf. p. ej. *Naturwissenschaftliche Schriften* 58]). El camino del investigador pasaría entonces, en cierto modo, de una síntesis en cierto sentido dada, a otra que parece más producida por la espontaneidad. Pero no debemos olvidar que lo que nos concierne en el primer caso es *ya* el producto combinado de capacidades diferentes (se trata, digamos, de una donación ya impregnada de o acuñada por la espontaneidad), de modo que en cada momento el investigador debe reconocer que tanto aquello de lo que parte como aquello a lo que aspira, el de dónde y el hacia dónde de su trabajo, pertenecen al orden del arte sintético.

5.

En el contexto de este tipo de proceso cognitivo, Goethe asigna una función importante a lo que llama a veces *Darstellung*, procedimiento que se deja comparar en cierto modo con el tipo de operación que caracteriza, en el esquema de Benjamin, a los conceptos. En efecto, si bien no distingue cuidadosamente, como Benjamin (o Kant), conceptos de ideas, Goethe sí aísla el comportamiento de lo que llama a veces una *Vorstellungsart*, una forma de representación. Una *Vorstellungsart* es un principio cognitivo que podemos llamar silvestre, al que adhieren dos posibilidades: o bien impera sobre nuestra manera de operar con universales y la hace descarrilar en la idiosincracia cognitiva, o bien se deja formar, se deja educar, incurriedo en el curso de una vida científica.

Goethe presupone de entrada que nuestro punto de partida en esta vida cognitiva está dominado por nuestra tendencia a “gozar más de la representación (*Vorstellung*) que de la cosa (*Sache*)”, y a organizar las cosas dándole rienda suelta a una *Vorstellungsart* determinada e idiosincrática, una capacidad del orden del tipo de talento que una persona dada puede tener a la hora de producir generalizaciones y explicaciones útiles (sea cual sea el alcance de la utilidad en cuestión: práctico o teórico). Una forma de representación es entonces un “intento por conducir varios objetos hasta una cierta relación aprehensible que, estrictamente hablando, no tienen entre sí” (*Naturwissenschaftliche Schriften* 15-16). Inevitablemente, según Goethe, quien se entrega a este tipo de ejercicio deberá reconocer que su talento silvestre no le permite una interacción sostenida con

la naturaleza en su complejidad fenomenal. En ese momento de nuestra educación, cuando parecemos haber perdido la confianza en nuestro principio idiosincrático de síntesis, tendremos que suspender todos aquellos intentos proto-espontáneos de generalización, y limitarnos a la “multiplicación de cada experimento singular” (*Vermanigfaltigung eines jedes einzelnen Versuches*), fijando nuestra atención en “aquello que limita inmediatamente con [una experiencia]” (*was unmittelbar an ihn grenzt*), lo que se sigue directamente de ella (*was zunächst aus ihm folgt*), y no ya en “lo que se relaciona a ella” (*was sich auf ihn bezieht*) (*Naturwissenschaftliche Schriften* 18), es decir, en lo que parece ‘ir con ella’ a la luz de nuestra capacidad de representarnos las cosas en conjunción.

A través de este procedimiento de multiplicación, obtenemos lo que Goethe llama “una experiencia que consiste de varias otras, una experiencia de tipo superior” (*von einer höhern Art*) (*Naturwissenschaftliche Schriften* 18), que el investigador debe “tratar de construir (*auszubilden*) a través de la más cuidadosa construcción (*sic: Ausbildung*) de experimentos individuales”, y que ha de ser “expresada en enunciados breves y aprehensibles, puestos uno al lado del otro” (*Naturwissenschaftliche Schriften* 19). Al proceder de este modo, estamos tratando de ver, a través de su mera *Darstellung* o exposición, el pasaje a relación de un grupo de fenómenos, no según el principio determinado de una manera posible de representarlos a todos en conjunción o asociación, sino según el despliegue o la exposición de sus propias relaciones, visibles, no en virtud del rasgo único trazado por una *Vorstellungsart*, sino a través de una mirada que abraza y recorre los múltiples puntos de contacto y las gradaciones que marcan el paso entre uno y otro. Podemos decir entonces que la tarea en este punto consiste, para Goethe, en desarrollar nuestra capacidad de formar ideas a través de un ejercicio en el que la capacidad de reconocer se ve sometida a la máxima tensión aprehensiva: es aquí donde debe aprender a captar semejanzas entre fenómenos que no comparten un único rasgo común, y reconocer entre ellos el ‘aire de familia’.

La *Darstellung* corresponde entonces, a grandes rasgos, a un ejercicio de análisis. Las instancias particulares son extraídas y desplegadas con el fin de explicitar el todo misterioso, y en el curso de este despliegue cada una de ellas solicita atención detenida, tal y como uno de los ‘extremos’ de Benjamin. Pero aquí la atención no se dispersa y rompe, como en la contemplación de la idea benjaminiana, en momentos discontinuos de inmersión en cada uno de los particulares diseminados que marcan la rítmica intermitente del camino contemplativo. La atención al fenómeno particular, en la etapa experimental-expositiva de Goethe, está dirigida tanto a este como al rango o serie creado por el transitar continuo de la mirada entre un

fenómeno y el siguiente. Con todo, los propósitos de Goethe no son aquí propiamente contrarios a los de Benjamin, pues lo que Goethe quiere evitar, al introducir esta inyunción de continuidad minuciosa, es que se imponga una decisión con respecto al todo sobre la base de una vislumbre arraigada en uno sólo de los fenómenos. Este es justo el tipo de movida a través de la cual una forma de representación instituye su idiosincracia, aprehendiendo un sólo fenómeno como la clave sintética de los demás. Se trata entonces de dilatar la decisión acerca de lo que hace del todo investigado de fenómenos un todo: a través de la continuidad en la observación, las capacidades ideacionales podrán acceder a una aprehensión del todo que se despliega él solo 'ante los ojos del investigador', manteniendo en tensión las 'capacidades reconocoscitivas'. Está en juego, en efecto, una *educación* de la espontaneidad a través de su inmersión no-idiosincrática en los fenómenos.

Este ejercicio debe enseñarnos entonces a operar, en la cognición, bajo una doble inyunción. Por una parte, la experiencia "debe tener la mayor influencia"; por otra, no podemos "privar (*absprechen*) a esas fuerzas mentales (*Seelenkräften*) en las que estas experiencias son captadas, juntadas y construídas (*ausgebildet*), de su fuerza superior independiente y, por así decirlo, creativa" (*gleichsam schöpferisch unabhängige Kraft*). Combinadas, estas inyunciones definen los principios según los cuales "nuestras potencias deben ser educadas (*auszubilden*) y empleadas" (*Naturwissenschaftliche Schriften* 12). La idea es que, con la construcción de experiencias de tipo superior, accedemos a un campo en el que nuestras potencias creativas independientes se dejan ejercer sin los riesgos en los que incurría su operación silvestre: "Cuando hemos conjuntado una serie de experiencias de tipo superior, el entendimiento, la imaginación y el *Witz* pueden ejercitarse con ella como mejor les parezca" (*Naturwissenschaftliche Schriften* 20). Puesto que la serie no ha sido establecida con la intención de demostrar una teoría determinada basada en una forma de representación (y es, podemos decir, justo por esto que cuenta para Goethe como *experiencia*), cada persona será "libre de conectar [los materiales que componen la serie] y dar forma a un todo a partir de ellos a su manera (*sie nach seiner Art zu verbinden und ein Ganzes daraus zu bilden*), de modo que la forma de representación humana en general (*der menschlichen Vorstellungsart überhaupt*) podrá encontrar mayor o menor comodidad y placer" (*Naturwissenschaftliche Schriften* 20).

Lo anterior nos permite suponer que lo que Goethe se proponía era entonces, ante todo, encontrar una manera de entender la espontaneidad como capaz o susceptible de este tipo de formación o educación. Pero esto no sería exacto, porque en esta educación viene al caso también, de modo más general e importante, la posibilidad de

lograr una síntesis *entre nuestras capacidades* mismas. En efecto, según Goethe, al aprender a captar, en el ejercicio de la *Darstellung*, los todos misteriosos que reconocemos como *Urphänomena*, aprendemos también a captar el tipo de todo misterioso que forman nuestras capacidades sensibles e intelectuales. En el curso de la educación, partimos de la tendencia “a someter los objetos a nuestro control” (*die Gegenstände sich zu unterwerfen*), y pasamos luego por aquella etapa de desconfianza en la que, reconociendo nuestra incapacidad de dar cuenta de la complejidad de la naturaleza en el ejercicio de una *Vorstellungsart*, nos atrapa el ‘miedo a la síntesis’. Entonces, tras dedicarnos a una especie de etapa terapéutica de análisis (ejercicio de *Darstellung*), alcanzaremos una situación de “influencia mutua” (*wechselseitigen Einfluss*), en la cual la complejidad de las relaciones en la naturaleza nos conduce a los observadores a descubrir una complejidad correspondiente en nuestras capacidades cognitivas. Tampoco es exacto considerar estas como etapas que se siguen unas a otras en línea, pues lo que Goethe espera que logremos es un sentido de la “posibilidad de una educación infinita” (*die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung*), en la cual la sensibilidad (*Empfänglichkeit*) y el juicio (*Urteil*) [el entendimiento] se muestran “destinados a formas siempre nuevas de recepción y contraefectuación” (*immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht*) (*Naturwissenschaftliche Schriften* 53).

Se sigue, según Goethe, que debemos abandonar todo esfuerzo por distinguir entre facultades superiores e inferiores: “En el espíritu humano... todo merece un derecho igual con respecto a un punto medio común (*alles fordert gleiche Rechte an einen gemeinsamen Mittelpunkt*) que manifiesta su existencia misteriosa (*sein geheimes Dasein*) justo a través de la relación (*Verhältnis*) armoniosa de todas las partes para con él”. Más aún, llegados a este punto podemos incluso comprender nuestro inicial impulso ‘silvestre’ por ejercer nuestra comprensión de la naturaleza en el modo de su subsunción (*unterwerfen*) a una *Vorstellungsart*, si notamos que tiene lugar justo porque emprendemos la tarea bajo la “predominancia de una de las facultades” (*Übergewicht irgend eines Vermögens*). Es por ello que permitimos que las “idiosincracias en la forma de representación” (*Einseitigkeiten der Vorstellungsart*) (*Naturwissenschaftliche Schriften* 42) decidan nuestra orientación, en una especie de subsunción subjetiva entre facultades.

6.

Donde Goethe postula una observación atenta de los fenómenos expuestos (**dargestellt*) inscrita en un proceso de educación (mas o menos ‘del sujeto’), la contemplación que propone Benjamin se parece más a un proceso de redención (más o menos ‘de las cosas’).

Benjamin intenta fijar y restringir la labor de los conceptos, no en cuanto ejercicios de una capacidad o talento a formar, sino como mediadores en un proceso de contemplación. La 'redención', una vez más, implica la tarea de aislar algo en los fenómenos a través de cierta abstracción o disolución de sus posibles relaciones significativas por fuera de la idea, no sólo de aquellas que puedan hallarse en la experiencia, sino también de aquellas disponibles en virtud del uso de conceptos como generalizaciones (quedarían abstraídas entonces, por ejemplo, las relaciones de implicación entre conceptos).

Cuando, en escritos posteriores, Benjamin elabora la noción de 'extremos', ensaya en cierto punto una descripción del modo de relación posible entre ellos como de "semejanza no sensible" (*unsinnliche Ähnlichkeit*). Para darnos una imagen de esta semejanza no sensible, Benjamin nos invita a figurarnos la relación entre los nombres para una misma cosa en diferentes idiomas como una constelación en torno a la cosa. La semejanza no sensible sería entonces aquello que "instituye las tensiones" (*die Verspannungen... stiftet*) (*mimetische Vermögen* 212) entre las formas escrita y pronunciada de cada nombre, y luego entre cada una de ellas y la cosa nombrada. La idea de una relación de semejanza no sensible no es, de por sí, extraña a Goethe, para quien "lo que es igual según la idea (*was der Idee nach gleich ist*), puede aparecer en la experiencia, sea como igual, sea como semejante, sea de hecho como completamente desigual y disimilar -justo en ello consiste la vida móvil de la naturaleza" (*darin besteht eigentlich das bewegliche Leben der Natur*) (*Naturwissenschaftliche Schriften* 57). Pero en este punto, en el que ambos parecen querer pensar lo mismo, podemos situar una vez más la línea de diferencia que aventura Benjamin. El punto de difracción está aquí también en la manera como Goethe intenta situar sus hallazgos a la luz de un concepto ilimitado de naturaleza. Es a la luz de los conceptos de vida y de naturaleza como Goethe busca una justificación para la posibilidad de relaciones de este tipo entre particulares, mientras que Benjamin quiere entenderlas de manera precisa como relaciones de verdad, de orden extra-natural.

Lo que está en juego para Benjamin es, como hemos visto, la posibilidad de establecer una noción de verdad que no corra riesgo alguno de ser interpretada en términos de satisfacción de intenciones conceptuales. Que sea con respecto a la posibilidad de tal concepto de verdad como Benjamin cree necesario marcar una divergencia con respecto a Goethe, parece todavía más probable si notamos que Simmel, en aquella 'presentación del concepto goetheano de verdad' a la que Benjamin se refiere, postula como fundamento de este concepto mismo lo que llama un *Lebenskriterium* (cf. Simmel 37). Según Simmel, el "concepto ampliamente comprensivo (*weit umfangenden*) de verdad" de Goethe, absoluto al punto de incluir

“por igual lo verdadero y lo falso en el sentido de su oposición relativa” (Simmel 35), es un corolario de su concepto de naturaleza: “así como su concepto absoluto de naturaleza incluye su propio significado relativo (¡también lo no natural es naturaleza!) [...] así también se comporta lo verdadero” (Simmel 36). Así como todo es naturaleza (incluido el arte), así también – y por ello– todo es verdad: esta es la implicación a la que Benjamin se resiste.

Hemos dicho que la noción benjaminiana de contemplación está ligada a la caracterización de las ideas como dadas. Las ideas, según Benjamin, no vienen dadas en la experiencia, ni –finalmente– en el orden de la intuición intelectual ejercida sobre arquetipos artísticos, sino en el lenguaje. Es en el lenguaje donde las relaciones entre extremos, entendidas como relaciones de verdad, tienen su lugar. Puesto que estas relaciones no son intencionales, Benjamin tiene ahora que mostrarnos cómo es posible un ejercicio no semántico del lenguaje en el que las ideas pueden venir dadas. Introduce entonces una nueva distinción entre dos maneras de entender o captar (*Vernehmen*) una palabra. La comprensión que llama empírica captura el significado cognitivo (*erkennende Bedeutung*) (cf. *Ursprung* 216), mientras que el tipo de captación que quiere llamar ‘original’ (*Urvernehmen*) atiende a la manera como las palabras nombran, lo que nos exige entender el *nombrar*, evidentemente, como una operación que no pertenece al orden de la significación intencional. Lo que tiene en mente aquí Benjamin, no es una *Ursprache*, un lenguaje primitivo o adámico, en el sentido de una lista original dada de nombres, sino una manera originaria de *percibir* una palabra como no intencional, es decir, como idea, como posibilidad de una relación ‘verdadera’ entre fenómenos (comparar con Mosès 150-155). Entendemos ahora con un poco más de precisión el tipo de donación que Benjamin tiene en mente, si notamos que el modo originario de percibir una palabra tiene para él el aspecto de una capacidad posiblemente durmiente en el uso semántico ‘corriente’ del lenguaje: las ideas en cuanto nombres vienen dadas en el lenguaje de un modo tal, que podemos dejar pasar la oportunidad de aprehenderlas, de percibir las allí dadas. Tendremos que aplicar un cierto esfuerzo para *recordar* nuestra aprehensión originaria, para captar de nuevo lo que está ‘dado’ en el lenguaje.

Benjamin entiende ahora la donación, y la actividad correspondiente de *percepción* de lo dado, de modo tal que algo puede ser *dado* sin ser inmediatamente accesible: lo dado al percibir puede venir guardado o cifrado en el lenguaje. El ejercicio de contemplación que nos propone comienza entonces a parecerse más a una meditación en torno a una palabra en cuanto nombre. Las diferentes etapas de esta meditación serían como distintos esbozos reconstructivos o reconstitutivos del carácter nombrante originario de la palabra.

“Así como las ideas se dan sin intención en el nombrar, así deben renovarse en la contemplación filosófica” (*Wie die Ideen intentionslos im Benennen sich geben, so haben sie in philosophischen Kontemplation sich erneuern*) (*Ursprung* 217). No se sigue, sin embargo, que la contemplación filosófica se reduzca finalmente a un ejercicio ‘de lenguaje’⁴. Si es en el lenguaje que se nos dan las ideas, esto sólo quiere decir, estrictamente, que nuestros *Urphänomene*, nuestros todos misteriosos, no nos vienen dados a reconocer en la naturaleza, sino en palabras, usadas no como conceptos, sino como nombres. Pero el acceso a estos nombres debe permitirnos acceder a los fenómenos mismos en cuanto nombrados, configurados o *geprägt*. Esto es algo que, para Benjamin, no es posible sin más, ni en la experiencia, ni a través de la representación conceptual. Se trata de una relación de otro orden entre pensamiento y fenómeno.

Hay según esto otro sentido en el que podemos hablar de redención. Redención no sería sólo aquello que adviene a los fenómenos cuando se los piensa en la idea, sino también un posible advenimiento del lenguaje. El uso del lenguaje que se contenta con la intención conceptual deja pasar, en cierto modo, aquello *de* los fenómenos que sólo se da a ver con la potencia nombrante de las palabras. Se trata de algo *acerca* de los fenómenos mismos, que no está dado en la experiencia, sino en el lenguaje: nada menos que su verdad.

Bibliografía

- Benjamin, W. [GS] “*Ursprung des deutschen Trauerspiel*”, *Gesammelte Schriften* I-1, Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1991: 203-430.
- _____. “*Goethes Wahlverwandtschaften*”, GS: I-1: 123-203.
- _____. “*Über das mimetische Vermögen*”. GS: II-1: 210-13.
- _____. “*Das Passafnewerk*”, GS: V-1.
- Franks, P. “*Kant’s Dirty Laundry: Intellectual Intuition, Geometry, and German Idealist Responses to the Naturalistic Challenge in German Idealism*” (inédito).
- Förster, E. “*Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*”. En: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56, No. 3 (2002): 321-345.
- Goethe, J. [GW. HA] “*Italienische Reise*”, *Goethes Werke (GW)*. *Hamburger Ausgabe XI*, München: 1981.

⁴ Como lo sugiere en su conjunto la interpretación propuesta por Menninghaus: §II.1.1.

- _____. "*Naturwissenschaftliche Schriften*" GW. HA XIII, Hamburg: 1962.
- Menninghaus, W. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Mosès, S. *L'Ange de l'Histoire*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. (Édition revue et augmenté). Paris: Gallimard, 2006.
- Simmel, G. "Goethe", *Gesamtausgabe* 15, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989: 7-271.

Artículo recibido: 22 de septiembre de 2007; aceptado: 7 de octubre de 2007