


WALTER BENJAMIN PLATÓNICO: LA “FORMA DE LA EXPOSICIÓN” EN EL “PRÓLOGO EPISTEMOCRÍTICO” Y LA DIALÉCTICA PLATÓNICA

Raimundo Fernández Mouján¹

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Center Leo Apostel for Interdisciplinary Studies (Vrije Universiteit Brussel)

 <https://orcid.org/0000-0002-7074-8036>

E-mail: raifer86@gmail.com

RESUMEN:

Cuando Walter Benjamin desarrolla en el “Prólogo epistemocrítico” de *El origen del Trauerspiel* alemán la más extensa de las presentaciones de su teoría del conocimiento (así como la única publicada en vida), lo hace a partir de una explícita reinterpretación de la filosofía platónica, en particular de su “doctrina de las ideas”. Este artículo se propone investigar las afinidades entre el prólogo de Benjamin y la filosofía platónica, poniendo especial énfasis en las relaciones entre los desarrollos metodológicos de ambos autores, es decir entre la “forma de la exposición” de Benjamin y la dialéctica de Platón. A partir de explorar estas relaciones, se busca poner de relieve una visión de la filosofía que ambos autores comparten, y de la que se quiere señalar la originalidad, potencia y actualidad.

PALABRAS CLAVE: Benjamin; Dialéctica; Exposición; Ideas; Platón.

A PLATONIC WALTER BENJAMIN: THE “FORM OF EXPOSITION” IN THE “EPISTEMOCRITICAL PREFACE” AND PLATO’S DIALECTIC

ABSTRACT:

When Walter Benjamin develops, in the “Epistemocritical preface” for his *The origin of German Trauerspiel*, the most extensive presentation of his theory of knowledge (and the only one published in his lifetime), he does so through an explicit reinterpretation of the Platonic philosophy, in particular, of his “doctrine of ideas”. This article aims at investigating the affinities between Benjamin’s preface and the Platonic philosophy, with a special attention to the relations between the methodological developments of both authors, that is, between Benjamin’s “form of exposition” and Plato’s dialectic. By exploring these relations, this article tries to show a particular vision of philosophy that both authors share, and its originality, power and actuality.

KEYWORDS: Benjamin; Dialectic; Exposition; Ideas; Plato.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina.

¿Estás de acuerdo conmigo porque lo conoces, o es que el curso de la argumentación te lleva a asentir tan rápidamente? Platón (*Sofista*, 236d)²

1. Introducción

Aunque no sea algo que se lee a menudo, Platón es una fuente importante de la filosofía de Walter Benjamin. No hay muchas dudas al respecto: múltiples textos, notas y cartas dan cuenta de esa presencia de la filosofía platónica en la obra de Benjamin. A modo de ejemplo, podemos citar un currículum de 1928 (*GS VI*, p. 216³) en donde Benjamin señala que los dos autores de los que más se ocupó durante sus estudios, mediante repetidas lecturas, fueron Platón y Kant⁴, o la carta a Scholem (BENJAMIN, 1966, p. 150) donde escribe que solo en el espíritu de Platón y Kant (y, en el caso de Kant, mediante una revisión y transformación de su pensamiento) cree que la filosofía puede desarrollarse en dirección a la doctrina [*Lehre*] o, por lo menos, incorporarse en esta. Pero sin dudas es otro el ejemplo más relevante: cuando en el “Prólogo epistemocrítico” [*Erkenntniskritische Vorrede*] de *El origen del Trauerspiel alemán* Benjamin despliega la más extensa presentación de su teoría del conocimiento (y la única publicada en vida), lo hace a partir de una explícita reinterpretación de la filosofía platónica, en particular de su “doctrina de las ideas”, a la que, no sin intenciones polémicas, identifica con la filosofía. Benjamin justifica esta reivindicación de la teoría de las ideas platónica en la necesidad de recuperar el “supremo significado metafísico” que Platón dio al objeto de la filosofía –la verdad (es decir a las ideas)–, de recordar la diferencia irreductible que implica con todo “objeto del conocimiento”, de evitar toda confusión con una mera representación, con una “posesión en la conciencia”. Una recuperación que busca desarrollar ulteriormente hacia una “ciencia platónica” de las ideas con la que replantear y jerarquizar el sentido de la filosofía.

Pero la afinidad con Platón no se agota en esa reivindicación de la teoría de las ideas. Al profundizar en la lectura del prólogo puede verse que, en realidad, la mayor afinidad la encontramos entre los desarrollos metodológicos de ambos autores. Esta última cuestión, la que refiere a lo metódico, adquiere particular importancia, sobre todo en las primeras páginas del prólogo, y si bien el método que Benjamin propone para la filosofía –la “forma de la exposición” [*Darstellungsform*]– se desarrolla sin demasiadas referencias a Platón, aquí es donde en realidad podemos encontrar la mayor y más precisa afinidad que conecta a Benjamin y a Platón, y quizás sólo a ellos. Se trata de una afinidad –que aquí se busca investigar– entre esa “forma de la exposición” y la dialéctica de Platón. Buscando abrir una vía, un camino en el *lógos* que permita exponer las ideas, Platón va desarrollando una suerte de método, al que llama dialéctica, y que no tanto se define de una vez y para siempre, sino que se va constituyendo a lo largo de la obra platónica. Elevada por encima de cualquier otra ciencia, única capaz de remontarse hacia las ideas, posible solo a través del *lógos*, la dialéctica aparece al mismo tiempo, sin embargo, como un método, digamos, *problemático*. Es decir, un método, que, siendo el más potente, el único capaz de dar la verdad, no puede sin embargo aspirar a la seguridad y univocidad de otras metodologías científicas. Por encima de estas, la dialéctica debe concebirse bajo la comprensión de un rigor original para el que no hay resguardo definitivo en lo metodológicamente apodíctico, para el que esa seguridad es algo posterior, siempre menos fundamental, siempre pecando de convencional. Esta relación entre una capacidad única de dar la verdad y una, por así decir, cierta “inseguridad”

² Se utiliza la traducción de Néstor Cordero (CORDERO, 2015).

³ Los textos de Walter Benjamin tomados directamente del original alemán se citan de la edición de sus *Gesammelte Schriften* realizada por R. Tiedemann y H. S. Schweppenhäuser (BENJAMIN, 1972-1989), usando la abreviatura *GS* acompañada del número de tomo.

⁴ A los que agrega luego la escuela neokantiana de Marburgo, de la que hecho saca por lo menos en parte los términos bajo los que va a pensar la relación con Kant y Platón, aunque lo haga con un espíritu contrario al neokantiano.

metodológica que sin embargo es posible dominar por el ejercicio e incorporar como inteligencia, caracteriza igualmente a la forma de la exposición de Benjamin⁵. Este trabajo busca poner de relieve la “forma de la exposición” que Benjamin desarrolla en el “Prólogo epistemocrítico” como método particular de la filosofía, partiendo de las afinidades que, tanto en general como en relación a sus características específicas, la conectan con la dialéctica platónica. Se quiere así exponer, mediante los textos de estos dos autores, pero siguiendo sobre todo la guía del prólogo de Benjamin, una visión de la filosofía que une a Platón y a Benjamin entre todos los filósofos, y cuya originalidad, relevancia y actualidad se buscan destacar.

Para realizar tal objetivo, se parte de una primera caracterización de la “forma de la exposición”, que inmediatamente se pone en relación con la dialéctica platónica, para luego desarrollar punto por punto las características específicas del método propuesto por Benjamin, deteniéndonos en las afinidades con la propuesta de Platón.

2. La exposición como problema

La filosofía se basa en la capacidad de inteligir la verdad a partir de la realidad. Esto puede parafrasearse, según una perspectiva platónica, como la de Benjamin en el “Prólogo epistemocrítico”, para decir: se basa en la capacidad de inteligir las ideas a partir de los fenómenos. Lo importante, así, lo que uno busca exponer cuando escribe, lo que uno trata de encontrar cuando lee, son las ideas. Los desarrollos conceptuales que no sirvan para exponer ideas, aun los más sutiles y puntillosos, cumplen para Benjamin, en la filosofía, una función propedéutica, secundaria, o, a veces, incluso destructiva. Cuando en realidad la filosofía no se plantea la destrucción de los fenómenos en la abstracción sino el reconocimiento de su unidad esencial en la verdad (en las ideas). Pero, ¿qué son las ideas? No son abstracciones, tampoco posesiones en la conciencia. Nadie “tiene” una idea. Las ideas son seres que existen de antemano y que podríamos definir, parafraseando de nuevo a Benjamin, diciendo que son fuerzas que plasman y determinan, *primero*, la esencia y la mutua pertenencia de los fenómenos. En este punto Benjamin es un platónico fiel. Para Platón una idea es una esencia con una fuerza, un poder (*dynamis*) particular (es decir en cada caso el de una naturaleza –*physis*– en particular) a causa del cual, por ejemplo, si tomamos la idea de justicia, todas las cosas justas son realmente justas. Cuando Platón desarrolla la pregunta “¿Qué es X?” como una que solamente interroga por la esencia (la de la justicia de las cosas justas) y la causa (por la que las cosas justas son realmente justas), está determinando como objeto del saber algo cuyo modo de ser es diferente por naturaleza de los fenómenos (en cuanto esencial), y que *primero* los determina realmente (en cuanto causa –o, en términos de Benjamin, en cuanto *origen*–). Algo que no es constituido a posteriori *por* el pensamiento, *por* el sujeto a partir de la experiencia, que no resulta de generalización alguna, que no es una mera representación, que no es tampoco un elemento a priori de la conciencia, y que tampoco va a ser directamente percibido como un fenómeno. La idea no es ni un concepto ni un fenómeno, existe de antemano, y es aquello que el trabajo dialéctico de la filosofía se plantea exponer.

⁵ Entre los comentaristas solo Gagnebin señala, aunque al pasar, esta afinidad. En un artículo sobre el sentido de la *Darstellung* en el “Prólogo epistemocrítico”, escribe: “El desarrollo del conocimiento, dice Benjamin, se caracteriza por su objetivo: poseer (...) el objeto, aún cuanto este último sea reconocido como producido por la conciencia. Se trata siempre de saber cuál es el camino correcto, el método, que permite al sujeto apoderarse del objeto. El método, por lo tanto, está definido por el rigor de la trayectoria (Descartes) y/o por las condiciones trascendentales de aprehensión del sujeto del conocimiento (Kant). En este sentido, las cualidades del objeto no influyen sobre el camino de su adquisición sino que solamente delimitan su pertenencia o no al dominio de lo conocable. En el camino de Platón (e igualmente de la crítica hegeliana a Kant), Benjamin insiste en la legitimidad de otra práctica del pensar filosófico: un acompañar por el pensamiento y por la Vernunft la auto-exposición de la verdad” (GAGNEBIN, 2005, p. 189).

El prólogo comienza justamente con la descripción de ese proceder en busca de las ideas, del método original que corresponde a la filosofía, es decir con la descripción de la forma de la *exposición* filosófica. La exposición, dice Benjamin, es por naturaleza un *problema*. Un método que es un problema. Un problema que no puede ser eliminado pero sí ejercitado y que se le vuelve a plantear a cada investigación: “es propio de la escritura filosófica enfrentarse de nuevo, a cada viraje, con la cuestión de la exposición” (*O I, I*, p. 223⁶). Esta escritura, “en su forma acabada será doctrina ciertamente, pero conferirle este acabamiento no se halla en poder del mero pensar. La doctrina filosófica estriba justamente en la codificación histórica. Así, no se la puede conjurar *more geometrico*” (*Ibid.*). La “forma acabada” de la escritura filosófica, su punto de llegada, no puede poseerse, determinarse, desde el principio, y meramente desplegarse directo desde la razón; no puede esto realizarse sin pasar por la exposición, por la investigación conceptual de la experiencia, cada vez por la rigurosa absorción de la historia en las ideas, por el renovado problema de exponer las ideas en el lenguaje a partir de los fenómenos. La exposición acabada, que alcanza en algún sentido la doctrina, no puede ser tenida a priori y desenvuelta así puramente y desde el principio a partir del pensamiento, de una axiomática segura. No poseemos ya en la razón ni la verdad ni el conjunto de reglas que nos permita desplegarla con seguridad. No se puede producir o desplegar la doctrina desde el mero pensamiento, sin pasar por el renovado ejercicio de la exposición. Así, el problema de la exposición no puede eliminarse, como lo quiso buena parte de la modernidad, mediante la adhesión a un purificado método matemático universal que podríamos poseer desde el principio. La verdad puede exponerse, pero su exposición es siempre, inevitablemente, un problema. La potencia única de la exposición filosófica, su capacidad, ausente en otras disciplinas, de dar en cada caso las ideas, va de la mano con una cierta inseguridad metódica suya, con su carácter no estrictamente repetible, *esencialmente problemático*. Una inseguridad que es necesario dominar por el ejercicio y resolver en cada ocasión. La cuestión no es tanto encontrar la purificada y segura versión del método para desplegar la verdad, sino ejercitarlo e incorporar sus parámetros como una inteligencia. Lo que busca la filosofía, además, aquello que le da su sentido, no es llegar por fin a la certeza metodológica que la justifique científicamente, sino exponer las ideas, y esto no dejará de ser problemático. No es esa seguridad exterior la que aporta el valor de verdad, sino solo los momentos de la exposición en que se presenta lo esencial. No hay, en el ámbito de la filosofía, un “siempre que procedas ordenadamente según estas reglas estarás en la verdad”. Hay una capacidad dialéctica para exponer la verdad, y es necesario atenerse ella. Pero de esa capacidad no puede sacarse una fe que dice que puedo proceder en paralelo, por ejemplo deductivamente, y que así expongo la verdad, que voy a su ritmo aunque no la toque. La filosofía solo puede estar segura al actuar dialécticamente todo el tiempo, al “tocar” la verdad todas las veces que se pueda. Aunque la continuidad del estilo o la confirmación de las hipótesis sufran por eso. No se trata por tanto de operar intuitiva o racionalmente en paralelo a la realidad, con la confianza de que las proyecciones realizadas sobre la base de la metodología o de la intención sean confirmadas por la realidad. Se trata según Benjamin de exponer, por sí mismos, a determinados *elementos* desde los fenómenos. Y esos elementos esenciales sirven a la exposición de una idea. Todas las partes de tal trabajo son exposición de elementos, y ninguna metodología puede evitarnos esa obligación dialéctica. La exposición es un método para no descansar solo en la metodología. Para no ceder ciegamente el procedimiento a ella. El proceder filosófico no se confunde con la fijación de una forma de procedimiento lógica particular que es por sí misma confiable y que otorga validez por sí misma a sus resultados.

⁶ Las gran mayoría de las traducciones al español de los textos de Walter Benjamin utilizadas corresponden a la edición de sus obras de la editorial Abada (BENJAMIN, 2007-2017) y se citan utilizando la abreviatura *O* y el número de libro y volumen correspondientes.

“Lo mismo que las matemáticas prueban claramente que la eliminación del problema de la exposición, tal como la ofrece toda didáctica estrictamente adaptada al asunto, es la marca del auténtico conocimiento, de modo igualmente concluyente se expone su renuncia al ámbito de la verdad supuesto por los lenguajes” (*O I, I*, p. 223-224). Tanto como crítica, en sus textos tempranos sobre Kant, la relación que este establece con las ciencias matemáticas para determinar los parámetros de la experiencia y los criterios de certeza del conocimiento, Benjamin rechaza también los intentos, como el spinozista, de resolver el problema metódico inherente a la filosofía con un recurso a reglas para decir todo ordenada y completamente, inspiradas en una matemática universalizada como método. Es una aspiración que, tanto como el proyecto kantiano, por esa inspiración en lo ejemplar de la matemática, se mantiene ciega a lo específicamente lingüístico de la filosofía, que es justamente lo que la hace la única capaz de exponer la verdad, y lo que por lo tanto determina inevitablemente su método. Ambos proyectos toman como inspiración, aunque sea en parte, las formas con las que por fuera de la filosofía se obtienen conocimientos seguros, y no una reflexión sobre lo que solo en el medio lingüístico logra únicamente la filosofía. Se inspiran en mayor o menor medida en un proceder que dará sin dudas “auténtico conocimiento”, y eso sin el particular problema de la exposición, pero que, justamente por no realizarse en el lenguaje, no puede por su parte dar la verdad que es objeto de la filosofía. No se trata en el fondo de algo muy diferente de lo que dice Platón en el símil de la línea dividida: solo en el *lógos*, y con la dialéctica, es posible elevarse hacia la realidad misma de los principios, que la *dianoia* (que Platón ejemplifica con la matemática) se contenta con suponer, sin inteligirlos, para ocuparse de sacar con seguridad sus conclusiones específicas. La *dianoia*, lo sepa o no, necesita suponer los términos que la filosofía busca aprehender, necesita proceder sin –o después de– la dialéctica, ocupándose de su propia sistematicidad y de sus conclusiones, pero no de dar razón de los principios, lo cual solo sucede por el ejercicio en el *lógos* de la dialéctica.

Lo esencialmente lingüístico de la tarea la hace capaz de verdad y, al mismo tiempo, metódicamente problemática, discursiva. A los proyectos filosóficos, en cuanto su método no puede disolverse en una “organización didáctica” (*O I, I*, p. 224), les pertenece inevitablemente, dice Benjamin, un cierto “esoterismo” del que no se pueden deshacer, pero, al mismo tiempo, del que tampoco pueden “vanagloriarse”, que no pueden explotar de modo alusivo, para elevarse artificialmente, con una espiritualidad turbia, nunca justificada, ya que esto los condena a la abstracción y a una pretenciosa intrascendencia. Benjamin sitúa su teoría del conocimiento en contraste tanto con la ilusión matemático-sistemática moderna, como con la explotación enfática e irresponsable de tal cuota indisoluble de esoterismo que es inherente a la escritura filosófica. Lo “esotérico”, no estrictamente fijable, esencialmente problemático del proceder filosófico, no tiene que llevarnos a una renuncia orgullosa a la necesidad metódica y de justificación. No tiene que empujarnos por fuera del saber. No hay en Benjamin un rechazo al rigor de un método, sino un replanteamiento del sentido de tal rigor para el caso de la filosofía, un intento por recordar y jerarquizar lo propio a un método originalmente lingüístico, con el que puede exponerse la verdad, sin rebajarlo por un contraste con otros métodos que lograrían lo que aquel no puede. Es una dialéctica que determina un lugar híbrido, entre experimentación y prosaísmo, entre invención y discurso científico, para el estilo de la filosofía.

3. La dialéctica como problema

Aquel método problemático, pero único en su capacidad de dar las ideas, es también –y originalmente– el de Platón, su dialéctica, a la que con énfasis repetido busca jerarquizar y distinguir de sus confusiones más comunes. Es, como se dijo, en esta cuestión de método donde encontramos la afinidad más destacable de Benjamin con Platón. La *forma de la exposición* de

Benjamin y la *dialéctica* de Platón articulan una visión particular de la filosofía que aquí se busca poner de relieve, y que destaca solo en la obra de estos dos autores. Única capaz de dar la verdad (las ideas), posible solo en el lenguaje, dependiente de un ejercicio, irremplazable por una metodología segura estrictamente repetible, sobria, intermitente, repetitiva, incompatible con una comunicación de sus contenidos completamente desambiguada: una caracterización de la filosofía, de su método, que tanto en la forma de la exposición de Benjamin como en la dialéctica de Platón pretende hacerse su lugar como el proceder original e irremplazable de la filosofía. Es un intento por jerarquizar a la filosofía, en cuanto capaz realmente de dar una verdad metafísica, al mismo tiempo que se busca desligarla tanto de los parámetros prestados según los cuales solo una certeza únicamente metodológica podría elevar a la filosofía (solo su objeto lo puede), como de sus rivales aparentemente más atractivos retóricamente que sin embargo se contentan con mucho menos que la verdad. Buscan desprender tanto la cuestión del método como la del objeto de la filosofía de las confusiones por las que se la somete a reduccionismos que hacen imposible ver lo que tiene de original y que la hace fundamento. Adorno, como en tantas otras cosas también en esto un discípulo de Benjamin, dice que la dialéctica platónica es “el método del pensar que no es tan solo método, sino la tentativa de superar la mera arbitrariedad del método y la de hacer ingresar también en el concepto esto que no es concepto” (ADORNO, 2013, p. 35), es decir la verdad, las ideas. Superar la arbitrariedad del método con algo que más bien habría que llamar una *inteligencia metódica*; exponer aquello que no es concepto pero haciéndolo solo mediante el concepto, sin abandonar lo conceptual que la hace ciencia. En la dialéctica lo solamente metodológico –la “arbitrariedad del método”– aparece como insuficiente, es desbordado por una exigencia de justificación que no puede satisfacerse con tales convenciones, que no duda en sacrificar tales apoyos porque su fin es solo la precisa inteligibilidad de su objeto. Es por un exceso y no por una falta de rigor que la dialéctica debe superar lo que es solo una imagen de método hacia una inteligencia metódica. Sacrifica la seguridad de la apariencia por la exposición de la verdad. Así, la “inseguridad” metodológica es expresión de una fidelidad *solo* al reconocimiento y seguimiento de lo esencial en la argumentación, la cual no puede reemplazarse por la confianza en una determinada imagen de método.

El desarrollo de la dialéctica es para Platón la única posibilidad de salvar a la filosofía. Para una filosofía que en sus primeros tiempos había confiado más en la autoridad de sus afirmaciones que en su justificación, pero cuya legitimidad había sido puesta en duda por la sofística, era necesario desarrollar y justificar ahora, para volver a legitimarse, sus parámetros metódicos, así como dar cuenta del ejercicio para incorporarlos. Llevando la atención hacia el terreno lingüístico, en cuanto el medio de toda posible afirmación, así como poniendo la referencia última en la sensación y no en la verdad, la sofística había mostrado cómo la supuesta verdad de un discurso es indecible, indistinguible de efectos retóricos que igualmente convencen. Aceptando y en cierto modo abrazando el nuevo terreno impuesto por la sofística, Platón busca sin embargo mostrar que, lejos de implicar una superficialidad inevitable que refuta toda pretensión de saber, el *lógos*, y solo el *lógos*, es de hecho el medio de una posible exposición de la verdad. La demostración de esa posible exposición, el desarrollo de ese método particular en el *lógos* que logra dar la verdad, es la constitución y ejemplificación de la dialéctica como su camino. Una dialéctica que, conspirando repetidamente, metódicamente, contra la producción de efectos solo retóricos, e interrumpiendo siempre la continuidad de un vuelo solo lírico que arrebató, logra dar la profundidad de una experiencia que –aunque más sobria– convence, y que convence sin cegar. La constitución de la dialéctica es la demostración de la existencia de una forma particular de proceder en el lenguaje que es capaz de escapar a la condena sofística.

En cualquier caso, ese carácter suyo inevitablemente problemático, que comparte con la forma de exposición de la que Benjamin habla en el prólogo, es sin duda la razón por la que la

dialéctica platónica fue siempre objeto de incompreensión. No han sido pocos los intentos de reformularla para volverla más manejable, para adaptarla a lo que desde el principio se supuso que el método de un saber *tiene que ser*. Incluso ya en Aristóteles y en los neoplatónicos encontramos un rechazo sea a la falta de seguridad metodológica, sea a la naturaleza solo discursiva de la dialéctica, que por lo tanto debe ser rebajada a un procedimiento secundario, accesorio con respecto a una metodología más unívoca, a una elevación misteriosa o a una suerte de matemática ontologizada. Entre los preconceptos más modernos desde los cuales se busca reformular la dialéctica platónica, intentando hacerla manejable mientras se la vuelve impotente, está por supuesto el que pretende que la dialéctica debe poder reducirse a un esquema lógico formal bajo cuyas condiciones los diversos desarrollos deben probarse consistentes. En primer término, lo que ya de por sí parece problemático, anti-platónico, en este abordaje, es la tendencia a vaciar de contenido metafísico a las ideas, convirtiéndolas en meras clases, o en simples soportes de propiedades. Pero aun cuando se acepta en el contexto de estas lecturas —no sé sabe bien en qué sentido— guardar un “residuo metafísico” (DIXSAUT, 2001, p. 215), lo cierto es que resulta muy difícil poder mostrar en Platón la existencia de ese proceder lógico que se pretende proyectar sobre sus diálogos. Como lógico hay que decir que Platón es, por lo menos, bastante displicente. Como dice bien Monique Dixsaut⁷ (2001, pp. 9-10),

las interpretaciones analíticas comparten todas el postulado de una reescritura ‘apodíctica’ de los textos, toman a las ideas por clases (lo que engendra gran cantidad de problemas refinados), y se muestran felizmente sorprendidas cuando pueden descubrir un silogismo, pero la mayor parte del tiempo shockeadas por las imprecisiones y los errores groseros que creen descubrir.

Cómo no sorprenderse de los constantes, incansables e inconducentes esfuerzos por eliminar toda equivocidad aparente de Platón. Una equivocidad que no es solo un aspecto implícito en su proceder sino también a veces tema explícito en sus diálogos, que Platón asocia ineludiblemente al que es por otro lado el *único* medio de la filosofía, es decir el *lógos*. Platón mismo explica que esa desambiguación completa no es realizable.

Por otro lado, un preconcepto quizás un poco más difícil de sacarse de encima es el que dice que la dialéctica debe identificarse con un tipo de procedimiento único; que una de las tantas maneras dialécticas de proceder que encontramos en Platón debe identificarse sin más con la dialéctica en su totalidad. La dialéctica, así, podría reducirse por ejemplo al procedimiento de *división-reunión* que encontramos en algunos diálogos. Se parte en este caso de la suposición según la cual el método dialéctico no puede incluir en sí, como posibilidades o partes suyas a metodologías, procedimientos diferentes. Entre procedimientos “ascendentes”, divisiones, reuniones y recursos a analogías (el método “paradigmático”), etc., hay que elegir uno. No se concibe que puedan ser todos legítimos al interior de la dialéctica, que la dialéctica sea un método que, bajo ciertas condiciones, pueda subordinar a sí esos procedimientos. Sin embargo una de las mayores evidencias que se le presenta incluso a una lectura rápida y no especializada de los diálogos platónicos es que su proceder está marcado por una enorme variedad: “desde la viveza de la conversación corriente hasta la precisión de los análisis teóricos, pasando por el lirismo del relato mítico, todas las ‘modalidades literarias’ son puestas a contribución para revelar la complejidad y los variados niveles de la palabra densa de sentido” (CHÂTELET, 1995, pp. 12-13). Cada diálogo por lo general combina varios procedimientos; usa uno para corregir los resultados de otro, para volver sobre el mismo objeto pero de otro modo, buscando precisarlo en otro sentido, o para avanzar más allá de los límites con que se topó el procedimiento anterior. La

⁷ Respecto de lo inconveniente de esta logicización de Platón, también resultan interesantes los comentarios de Cornford (1935, p. 266), que por su parte Dixsaut retoma.

dialéctica es *constantemente* crítica de su propio proceder, no quiere ceder su rigor a una ilusión procedimental, y esto se manifiesta constantemente en lo intermitente y variado de su forma. Benjamin explica que “toda etapa en el proceso de la dialéctica ‘[...]’, aun siempre condicionada por las anteriores, introduce un cambio fundamentalmente nuevo, que exige un tratamiento fundamentalmente nuevo” (BENJAMIN, 2005, p. 477). El *Político* es ejemplar en este sentido: una inicial división, sobre la que se vuelve críticamente gracias a un relato mítico, para luego dar lugar a un procedimiento paradigmático con el fin de reformular aquello que en la invención mitológica fue exagerado. No importa tanto llegar hasta el final de una división sin interrumpir su continuidad, sino *solamente* llegar a inteligir lo investigado con la mayor precisión posible; y si para eso la división debe dejar paso a otro procedimiento en el medio mismo de un diálogo, así debe actuarse. Sócrates conspira a menudo y con insistencia contra las aspiraciones totalizantes de los propios procedimientos que usa: corta deliberadamente una inspiración propia en pleno vuelo para seguidamente criticarla, interrumpe y critica sus propias divisiones cuando en algún aspecto detecta que no se dividió según las “articulaciones naturales”, etc. Bajo el preconcepto de “elegir” una metodología se pierde de vista cómo en realidad la dialéctica es más que una metodología, y que puede de hecho adaptar y combinar metodologías diversas, siempre bajo una modificación que las subordina a la dialéctica, y siempre con la finalidad de la verdad. Como dice Dixsaut: “No solamente la dialéctica no se reduce a dividir y reunir, sino que el dialéctico puede –y debe– conjugar todos los medios en función de alcanzar su fin” (DIXSAUT, 2001, p. 245). Son los modos de un *lógos* cuyo fin es solamente la verdad y cuya objetividad no se gana con apariencias exteriores de seguridad. Lo que decide el éxito de una investigación dialéctica no es la corrección en la aplicación de reglas definidas a priori, o la coherencia estilística de un proceder único, sino solo el llegar a ser capaces de inteligir lo buscado en su esencia. Para eso debe comprenderse el rigor propio de la dialéctica, interno a su proceder, que es justamente función del *ejercicio* despertar bajo la forma de una inteligencia particular, de un reconocimiento (al que se somete lo procedimental), en quien filosofa.

Pero en realidad tanto uno como otro de aquellos dos preconceptos brevemente revisados pueden ser reconducidos a uno solo que opera como su fundamento y que hace evidente la razón de la incompreensión del método original de la filosofía: es la concepción según la cual la forma del conocimiento más importante, más fundamental (el de las ideas), tiene que ser al mismo tiempo la más “segura” en términos metodológicos. Un “rigor” abstracto alcanzado por medio del sacrificio del que es en realidad el difícil rigor inherente a la exposición de la verdad. Existe en esto una tendencia a concebir el valor del método dialéctico en relación a los parámetros de certeza de lo que consideramos como método científico en otros contextos. O, lo que es lo mismo, existe una resistencia a aceptar que el saber más importante pueda quizás no ser el más seguro en términos metodológicos, que para conocer la esencia quizás haya que ejercitarse en un método que, si bien desarrolla sus parámetros, no da esas garantías, que haya que lanzarse a un ejercicio de conocimiento que no otorga ese tipo particular de certeza. Y, por cierto, al leer los diálogos en busca de una comprensión de la dialéctica, lo que uno va encontrando se parece no tanto a una metodología reglamentada sino más bien a una acumulación de toda una serie de prevenciones, caracterizaciones negativas (*qué no es* la dialéctica), contrastes con la sofística, la poesía, la retórica, consejos, herramientas (entre las cuales pueden estar la división, el método paradigmático, pero también la invención de mitos), obstáculos a autoimponerse, maneras de salirse de la mera proyección subjetiva que implica a veces la inspiración, etc., que nos permitan sostenernos atentos en el camino de un *lógos* cuyo criterio sea solo exponer lo esencial. La dialéctica cambia según el diálogo, según el objeto que en cada caso se trata de inteligir. La dialéctica se dice de muchas maneras. Y cambia incluso según las épocas de la producción platónica. Como dice Monique Dixsaut, tiene sus metamorfosis. Lo que reúne esta diversidad no puede ser por lo tanto

un procedimiento metodológico particular que se elevaría por sobre los otros. Lo que reúne y justifica toda su variedad es, por el contrario, sobre todo una finalidad: llegar a exponer la verdad (según el objeto del que se trate en cada caso) sin confundirla con las apariencias con las que por lo común y más fácilmente se la confunde. Un objetivo que solo es posible alcanzar en el lenguaje, terreno sobre el cual la dialéctica va constituyendo los posibles caminos hacia lo esencial, en los que Platón quiere que nos ejercitemos. Algo más parecido a una técnica o un arte a incorporar por experiencia, a interiorizar como inteligencia y atención, que a una metodología científica:

Sócrates no formula quizás el género de regla que sus comentaristas quisieran que enuncie, [...] introduce sin duda un factor aleatorio incompatible con la idea que uno se hace del rigor de un método. Ese factor ‘personal’ no entra en juego solo cuando se trata de un discurso retórico; este vale igualmente cuando se trata de un procedimiento estrictamente dialéctico. [...] Para hacer dialéctica hace falta ser un verdadero dialéctico, es decir, como lo dice la *República* y lo repite el *Sofista*, un dialéctico filósofo. El dialéctico no solo decide el método a emplear sino que es también el único que puede aplicarlo adecuadamente, y su justo discernimiento no proviene de ningún método (como lo dirá Kant, hay reglas y hay la aplicación de reglas, pero no hay reglas de la aplicación de reglas). (DIXSAUT, 2001, pp. 120-121)

Así, tanto “como la ciencia del buen político no debe ser esclava de leyes codificadas de una vez por todas, la ciencia del dialéctico no debe someterse a reglas exterior y definitivamente prescritas” (DIXSAUT, 2001, p. 171). La dialéctica conjuga dos características que a veces nos parecen excluyentes pero que no lo son en absoluto: una capacidad única –ausente en otras ciencias– de dar la verdad misma (sin reemplazarla por representaciones creadas), íntimamente ligada a una, por así decir, “incerteza” metodológica, a un carácter *problemático*. Como lo implica la *Carta VII*, la filosofía es y siempre va a ser incapaz de *forzar y garantizar* un certero entendimiento, un tipo de acuerdo, de lo dicho en ella, como puede hacerlo por ejemplo la matemática. Pero, por otro lado, esta aparente “debilidad” suya tiene como contrapeso el hecho de que solamente ella logra en ocasiones suscitar la aprehensión de la verdad. La dialéctica platónica prácticamente se basa en este doble aspecto, nace del reconocimiento de aquella “debilidad” inseparable de esa potencia única. El modo en que se constituye la dialéctica en los diálogos, así como las alusiones a lo que esta puede y a lo que no puede, deben verse desde la conciencia de esas condiciones. La dialéctica “es el camino más bello no porque sea infalible, sino porque es el único camino que permite comprender aquello que cada ser es verdaderamente” (DIXSAUT, 2001, p. 298). Comentando la *Carta VII*, Gadamer escribe:

Un ejemplo ridículamente simple, el conocimiento del círculo, es decir, un objeto de la investigación matemática, ilustra el tema general según el cual los medios [...] en y con los cuales la comprensión y la comunicación de esta serán logrados, no son capaces de obligar a uno a entender. Los silogismos aristotélicos o un sistema deductivo, la geometría de Euclides por ejemplo, pueden construir pruebas que, en virtud de su contundencia lógica, obligan a cualquiera a reconocer la verdad, pero esto, de acuerdo a Platón, no puede ser alcanzado en el reino de la filosofía de las ideas. Y resulta importante para él poner claramente de relieve este hecho desde el principio para cualquier que quiera participar en la búsqueda e investigación comunal que lleva a las ideas. (GADAMER, 1980, p. 99)

Pero esta distinción –que hay que recordar constantemente– entre la dialéctica y aquel énfasis en una seguridad prestada no tiene por otro lado que hacernos caer del otro lado. Platón es igualmente insistente en otro peligro: la dialéctica debe diferenciarse de la continuidad de un discurso inspirado que no da razón de sus desarrollos, debe ser capaz de sustraerse a la tendencia natural a otorgar valor de verdad directamente a los que son solo los efectos anímicos de un

discurso que arrebatara. Esta es la dificultad, el equilibrio propio que tiene que mantener la dialéctica. Los recordatorios de la necesidad de mantenerse en ese equilibrio y los llamados de atención acerca de los peligros inherentes a la actividad dialéctica son elementos constantes de los diálogos platónicos: “en ningún otro filósofo la posibilidad para el pensamiento de perderse, de olvidarse, de identificarse a una figura particular o a un simulacro, en fin, de satisfacerse con lo que él no es, son tan constantemente y tan obstinadamente presentados” (DIXSAUT, 2001, p. 214). Platón quiere mostrar que es realmente posible distinguir la exposición de la verdad en el lenguaje de la producción de efectos que, si bien llevan intensidad e incluso convencen, no son exposición de la verdad. Frente a la sofística, quiere poder decir que sí existe una forma en que el *lógos* transmite lo que es. Para esto intentará desarrollar la dialéctica. No un proceder reglamentado, no una metodología independiente de sus objetos, no las condiciones de un formalismo lógico, sino diferentes ejercicios, cuidados y medios —el “método”— para que el investigador pueda, gracias al *lógos*, ir más allá de sí mismo hacia lo que constituye la esencia de lo real.

4. La necesidad del ejercicio

Es solo la filosofía la que expone la verdad, la que mediante la exposición da las ideas en el lenguaje. Esto quiere decir también que ella no es una mera articuladora que suma las partes de una verdad que ya estaría dada en los conocimientos diversos. Es por eso que Benjamin también rechaza la identificación de la filosofía con el “concepto decimonónico de sistema”, con la filosofía como sistema de los conocimientos: “en la medida en que es determinada por este [sistema], la filosofía corre el peligro de acomodarse a un sincretismo que intente atrapar la verdad en una tela de araña tendida entre distintos conocimientos, como si aquella viniera volando de afuera” (*O I, I*, p. 224). La verdad no es el cuadro total del hipotético rompecabezas de las ciencias. La filosofía no es la que nos introduce en verdades que no da ella misma, sino que es la única que logra exponer la verdad, que en los conocimientos no se presenta por sí misma. En filosofía el sistema solo tiene validez “donde en su esquema básico se halla inspirado por la constitución que es propia del mundo de las ideas” (*O I, I*, p. 229). Nunca cuando pretende “apropiarse de la verdad, la cual sigue siendo unidad sin grietas, mediante una integración enciclopédica de los conocimientos” (*Ibid.*). Frente al universalismo “aprendido” (*O I, I*, p. 224), construido, propio al sistema decimonónico de conocimientos, frente a tal universalismo abstracto, de segundo orden, la exposición contrapone un, por así decir, universalismo inherente: la exposición y el reconocimiento de un ser que es él mismo universal, el darse en la exposición de un universal real. Un universal que se distingue de la intención y que no es un mero concepto sino un ser, cuya presencia —cuyos momentos en la exposición— es lo que otorga *autoridad* a una filosofía. Son los momentos en que logra exponer, aunque sea en parte, una verdad que él mismo no construye los que le dan autoridad a un discurso filosófico. Solo tal autoridad —y no la adecuación a lo empírico de sus objetos o a los parámetros transcendentales del pensar subjetivo— es, según Benjamin, el criterio de lo que en filosofía hay que considerar su “objetividad”⁸.

Si la filosofía no quiere rebajarse a ser la que comunica los conocimientos ya adquiridos por otros medios sino que pretende afirmarse en su capacidad de dar las ideas en el lenguaje, tiene entonces que recuperar y *ejercitar* la que es su forma original de exposición. “Si la filosofía, no en cuanto introducción mediatizadora al conocimiento, sino en cuanto exposición de la verdad, quiere conservar la ley de su forma, tiene que conceder la correspondiente importancia al ejercicio mismo de esta forma, pero no a su anticipación en el sistema” (*O I, I*, p. 224, trad. modificada:

⁸ Véase al respecto el fragmento “Sobre ciencia individual y filosofía” (*O VI*, pp. 63-65).

GS I, 1, pp. 207-208). Se trata de ejercitar el método propio de la filosofía en el lenguaje, y no de convertirlo en un articulador de conocimientos que no da, o de reemplazarlo mediante una analogía con otros métodos extralingüísticos. No hay resolución metodológica definitiva de la exposición, pero sí la posibilidad de ejercitarse en ella, de incorporar sus parámetros, sus prevenciones, su reconocimiento, su inteligencia en la práctica, de adquirir, por así decir, su técnica. Es un motivo común también en Platón, quien se ocupa a menudo de enfatizar la necesidad del ejercicio, la *gymnasia*, en la adquisición de la capacidad dialéctica. Basta recordar las enseñanzas que, en el *Parménides*, el filósofo eléata le transmite a un Sócrates muy joven que, aún un dialéctico insuficiente, pretendía ya dar definiciones de los objetos fundamentales de la filosofía. Platón pone en escena un Sócrates que todavía no se obstaculiza lo suficiente, que no pone en cuestión mediante la dialéctica aquello que propone, que no da rodeos y pretende llegar a la meta, al objeto de la investigación, demasiado rápido, y pone en escena en *Parménides* a un maestro de dialéctica, quien le dice:

Es porque demasiado pronto, antes de ejercitarte, Sócrates, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las Formas. Esto es lo que pensé ya anteaer, al escucharte dialogar aquí con este Aristóteles. Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los *lógoi*. Pero, esfuézate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará. (*Parménides*, 135c-d⁹)

En cualquier caso, este ejercicio, dice Benjamin, se impuso cada vez que se reconoció “la imparafraseable esencialidad de la verdad” (*O I, 1*, p. 224), esto es, que la verdad solo puede ser dada por sí misma, que no puede transferirse a otra expresión más “segura” o clara, convertirse en una representación creada, reemplazarse por un conocimiento. Y la verdad por sí misma se expone en el lenguaje. Más específicamente, en la exposición.

5. Cortar el curso de la intención

La exposición como método no es, como vimos, una organización metodológica segura. Si lo fuese, perdería su objeto. Es una forma de inteligencia, de metódica atención, y que requiere: desprejuicio, es decir falta de interés por otra cosa que no sea la verdad; tenacidad; confianza (como para aventurarse a conocer sin demasiados seguros metódicos, y como para guiarse por el sentido de que la verdad se podrá exponer); y también desconfianza, pero con respecto a uno mismo, a las asociaciones naturales de la conciencia. Porque no será sin dudas una metodología estrictamente reglamentada, pero sí tiene importantes parámetros metódicos específicos de los que es necesario apropiarse. El primero y principal, el primer “signo distintivo” de la exposición, es “la renuncia al curso inamovible de la intención” (*O I, 1*, p. 224). La exposición se distingue fundamentalmente por esa renuncia, es decir por la necesidad de cortar toda proyección y toda cadena que se funden únicamente en la intención, por la prevención contra satisfacerse en un supuesto conocimiento que estaría dado por la continuidad de tales asociaciones. La dialéctica de la exposición requiere la lucidez para ver que la naturalidad de las asociaciones y continuidades de la intención no poseen necesariamente valor de verdad –aun cuando vengan acompañadas anímicamente por una carga de entusiasmo–. Y no declarar sin embargo un perezoso sinsentido, ni adoptar un cinismo sofístico. Es un “fecundo escepticismo” (*O I, 1*, p. 242), pero uno que no es nunca una conclusión sino un momento del método, al que “cabe sin duda compararlo con la profunda toma de aliento del pensamiento tras de lo cual puede perderse en lo minúsculo, ya sin rastro de agobio” (*Ibid.*). La exposición nos indica cortar el curso de la intención, en vez de dejarse

⁹ Se utiliza la traducción de M. I. Santa Cruz (SANTA CRUZ, 2015).

llevar por ella más allá, para volver con insistencia sobre el objeto de la consideración. Parar y volver:

El método es rodeo. La exposición en cuanto rodeo: ése es el carácter metódico del tratado. La renuncia al curso inamovible de la intención es su primer signo distintivo. Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Esta incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la contemplación. (*O I, I*, p. 224)

El carácter metódico de la exposición es el rodeo, es decir, la renuncia al curso ininterrumpido de la intención y la vuelta tenaz sobre la consideración de sus objetos, la necesidad de no seguir más allá sino de dar un rodeo para volver desde otro lado, desde otra posición, buscando en esta vuelta tenaz que en los objetos de la consideración se aparte de lo que en ellos es proyección intencional aquello que tienen de peculiar y que encuentra su unidad en la idea, practicando “un retorno cada vez más hondo, cada vez más ferviente, a los fenómenos, los cuales nunca corren el peligro de resultar objetos de un asombro turbio, por cuanto su exposición es igualmente la exposición de las ideas, y solo en ello se salva lo que poseen de individual” (*O I, I*, p. 242).

La exposición no es simplemente encadenar representaciones, no es deducir, ni es tampoco solo reflexionar, asociar o intuir. Es un resultado de los metódicos obstáculos puestos a la reflexión, la generalidad y los encadenamientos por los cuales surge algo que ya no es expresión meramente del sujeto. Como dice Valéry (1919, p. 17):

Nuestras revelaciones [...] no son más que acontecimientos de un cierto orden, y hace falta todavía interpretar esos *acontecimientos conocidos*. [...] Nuestro mérito personal – por el cual suspiramos– no consiste tanto en soportar esos acontecimientos, sino más bien en comprenderlos; no tanto en comprenderlos como en discutirlos... y nuestra respuesta a nuestro ‘genio’ vale, la mayoría de las veces, más que su sola expresión.

Alcanzar el estatuto del pensamiento viniendo desde la experiencia subjetiva es el prodigio de la exposición, un proceso metódico por el cual el investigador va más allá de sí mismo, por el que la intención es reemplazada por un “lenguaje sin intención” (el de la verdad), que, gracias a la dialéctica, habla desde el filósofo. Tal lenguaje sin intención, dice Benjamin, es el “criterio para lo objetivo” en la filosofía (*O VI*, p. 64)¹⁰. El método de la exposición corta las asociaciones naturales, revisa lo espontáneo, rechaza las generalidades, y también inserta sospechas entre las meras deducciones formales, ordena recomenzar una vez más en la investigación de la misma cosa, sin suponer la hipótesis general, para ver si reencuentra su conocimiento desde otro nivel. Es solo un método constructivo siendo al mismo tiempo uno destructivo, en el sentido de obstaculizador e interruptor de toda volatilización del conocimiento en lo subjetivo o en la media.

“Interrumpir el flujo del discurso” (DIXSAUT, 2001, p. 19): se trata también ya en Platón de un deber del método dialéctico. Tal es la necesidad que, por ejemplo, lleva a Sócrates a rechazar los “largos discursos” en diálogos como el *Hippias menor*, el *Protágoras* y el *Gorgias*, lo que da sentido a su famosa oposición a la macrología. Porque el problema no es estrictamente la extensión de un discurso –ya que sin duda Sócrates se permite a menudo también largos discursos– sino su carácter ininterrumpido, por el que pretende escapar a los obstáculos y asegurarse una

¹⁰ En el fragmento “Sobre ciencia individual y filosofía” leemos: “Posar sobre la cosa la mirada, pero además hacerlo de tal modo que despierte algo en ella que le salga al encuentro en la intención. Mientras el cronista va a entregarse a la descripción del objeto al que está dirigiendo la mirada con la actitud del filósofo banal y del científico individual, sale de la cosa algo al encuentro del observador intenso, entra en él, se apodera de él y algo distinto, esto es, la verdad sin intención, habla, como tal, desde el filósofo” (*O, VI*, p. 64).

continuidad aparente. Pero habría que ir en realidad más lejos en esta dirección, porque la interrupción del curso de la intención no solo justifica la oposición a la macrología sino que es un parámetro metódico estrictamente fundamental (y constante) de la obra platónica, hasta el punto en que caracteriza tanto lo esencial de la actividad del personaje principal, su forma de discutir, como la forma misma de todas las obras platónicas, es decir el *diálogo*. La dialéctica, sobre todo en los primeros textos, más que de una descripción explícita, toma su sentido de la actuación de Sócrates, de lo peculiar de su actividad, y Sócrates convierte la interrupción, y el rodeo que vuelve sobre lo mismo, en leyes de una forma de discutir: “para Sócrates, articularse a una palabra es desarticularla, desmembrar su bella unidad, impedir que se desarrolle según sus propias reglas” (DIXSAUT, 2001, p. 193). Por otro lado, la forma del diálogo, que Platón elige para todos sus textos, sirve esencialmente para poner obstáculos, sirve sobre todo para poner en escena una estructura que posibilite naturalmente y en cada momento la interrupción, el cuestionamiento, el rodeo, los obstáculos a una palabra desarrollada sin impedimentos. La dialéctica, con sus leyes, es lo esencial, que encuentra su expresión discursiva más adecuada, su género más fiel, en la forma del diálogo. Que es esto en verdad lo esencial –es decir la dialéctica más que el diálogo intersubjetivo, haciendo de este una forma discursiva que es expresión de aquella– se comprueba en el hecho de que el diálogo en Platón es una estructura que debe sobre todo interiorizarse, incorporarse, al punto de que en realidad no sea estrictamente necesario entablar de hecho un diálogo con otro¹¹. En muchos pasajes de su obra (*Teeteto*, 189e-190a¹²; *Sofista*, 263e-264b; *Filebo*, 38c-e¹³) Platón hace del pensamiento mismo un diálogo del alma consigo misma:

Pensar no consiste ni en la interrogación ella misma, ni en las respuestas que uno pueden aportar a las preguntas que uno se plantea o que nos plantean, sino más bien en el movimiento incesante que va de la pregunta a la respuesta e inversamente –diálogo que puede, pero no necesariamente debe, desarrollarse entre dos interlocutores, y que en todos los casos debe ser retomado por cada uno en la interioridad de su alma si quiere pensar realmente. (DELCOMMINETTE, 2014, p. 26)

O, en palabras de Dixsaut:

Aun cuando el pensamiento no dialoga más que consigo mismo, [...] este reviste en Platón una estructura estallada, afrontando sin cesar el carácter insuficiente de los resultados que había podido creer por un momento definitivamente alcanzados, o el carácter injustificado de los postulados que no había todavía percibido. (DIXSAUT, 2001, p. 215)

Sócrates lo dice muchas veces: la dialéctica es un “preguntar y responder”, por lo tanto un diálogo, pero uno que puede –y debe primero– ser un diálogo con uno mismo. De hecho, puede haber diálogo de a varios, puede haber preguntar y responder en apariencia, y que no haya dialéctica. Platón hace de este carácter interrumpido, insistente, lleno de rodeos, interesado más en hacer inteligibles sus objetos que en la continuidad de su apariencia, la ley de una forma de proceder con *lógoi*, el espíritu de una prosa original que será la de la filosofía; no importa que esta, de hecho, luego de Platón, incurra muy pocas veces en el género dialógico.

¹¹ Basta recordar el momento del *Gorgias* en el que Calicles se resiste a seguir discutiendo y Sócrates se ve obligado a “decir lo que antes decían dos” (505e) y poner en escena un autodiálogo donde es él mismo el que pregunta y responde (506 c y ss.).

¹² Se utiliza la traducción de A. Vallejo Campos (VALLEJO CAMPOS, 2015).

¹³ Se utiliza la traducción de M. A. Durán (DURÁN, 2015).

6. Una totalidad por fragmentos

La exposición filosófica inserta prevenciones para impedir que la investigación construya un todo que sea el resultado de una mera coherencia formal, de una proyección intencional, de una cadena deductiva o de un asociacionismo laxo que se satisfaga en la continuidad del efecto. Porque, ¿de qué serviría la aparente completitud de llevar hasta el final una cadena deductiva o proyectar exitosamente una hipótesis sobre objetos diversos cuando de lo que se trata es de mostrar, por sí mismo, algo que existe por fuera de la conciencia y que “no entra nunca [...] en una relación intencional” (*O I, I*, p. 231)? Pero, por otro lado, tampoco puede renunciar a la totalidad. Benjamin lo dice de un modo que no deja lugar para las dudas: el “gesto del fragmento” queda excluido del ámbito del tratado filosófico. De ahí entonces una dificultad que solo permite un tratamiento dialéctico: hay que alcanzar un todo desde una consideración que corta constantemente el curso de la intención, hay que dar un todo pero uno que no esté fundado en la proyección intencional, en la continuidad del discurso, o en la metodología, sino en las indicaciones del objeto (en última instancia, de las ideas). Aunque el fragmento *como gesto* queda excluido, es con diferentes fragmentos de pensamiento que se construye el todo de la exposición. Benjamin desarrolla esta particular relación entre el fragmento y el todo a partir de una analogía con la técnica del mosaico. Así como el mosaico se compone de fragmentos dispares y sin embargo no deja de poder constituir en la relación de estos una imagen total, lo mismo sucede con la exposición, que no por proceder por fragmentos diferentes renuncia a la totalidad, y que de hecho solo por avanzar por fragmentos, deteniéndose en cada uno como si no hubiese nada más, logra dar ese todo que corresponde a una idea:

El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto más decisivo cuanto menos se puedan medir inmediatamente por la concepción fundamental, y de él depende el brillo de la exposición en la misma medida en que depende el del mosaico de la calidad que tenga el esmalte. La relación del trabajo microscópico con la magnitud del todo plástico e intelectual expresa cómo el contenido de verdad solo se puede aprehender con la inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo. (*O I, I*, p. 225)

El valor de los fragmentos para la exposición no surge de su relación inmediata con la concepción general —ya que es un ser y no la generalidad de una “concepción” lo que se busca— sino, en cada caso, de lo que, independientemente de aquella, y mediante el rigor de una inmersión casi aislada en los detalles del contenido objetivo en cuestión, pueda de esencial en este exhibirse. Es decir que la consideración no se acerca a sus objetos como ya preparados para la disolución en la “hipótesis”, sino como en cada caso el centro de una contemplación que los examina una y otra vez, volviendo tenazmente a ellos, intentando rescatar lo que de particular y único comunican al pensamiento. La consideración filosófica aborda sus fenómenos desde una prevención contra el proceder que desde el principio busca volatilizarlos en una generalidad, relativizar lo que tienen de individual. Investiga a cada uno buscando, en vez de abstraerlo en una concepción, profundizar en él hasta, despegando las representaciones intencionales adheridas, encontrar algo íntimamente peculiar, solo desde lo cual se dará la exposición de una idea. La forma de la exposición filosófica dice: solo en la inmersión más ferviente en los fenómenos se extrae un contenido de verdad. Lo que por un lado significa, por supuesto, una relación repetida y sensible con ellos, cuidando de no convertirlos en meras excusas, de no volatilizarlos en la generalidad o en lo meramente subjetivo, pero al mismo tiempo significa la necesidad de exponer un contenido de verdad a partir de ellos, de reconocer a partir de ellos algo esencial, solo desde lo cual encuentran su verdadera unidad, en la que lo esencial se conecta sólo con lo esencial. Es decir, significa no clausurar el método en el dato fáctico, en el rechazo a lo universal, en la fijación a lo individual por creer toda

universalización un error. Tanto diferencia como unidad son criterios de la filosofía —y siempre en íntima conexión—. Con esos fragmentos desaparejos se produce, entonces, un todo: el estilo filosófico dicta “la tenacidad del tratado en contraposición con el gesto del fragmento” (*O I, I*, p. 228). Un estilo que Benjamin caracteriza como originalmente prosaico: “la dificultad inherente a tal exposición solo prueba que es una forma prosaica por nacimiento. [...] es propio del escrito detenerse y empezar de nuevo a cada frase. La exposición contemplativa ha de atenerse a ello más que ninguna otra” (*O I, I*, p. 225). Las dificultades de la exposición, sus prevenciones y discontinuidades, sus metódicos impedimentos al transporte, aseguran que su carácter esencialmente lingüístico se precise bajo la forma de un lenguaje prosaico. La verdad se expone en el lenguaje y, más precisamente, en uno prosaico: la “prosaica sobriedad” es “para la indagación filosófica [...] el único modo de escribir adecuado” (*O I, I*, p. 225), porque “para ella la meta no es arrebatarse ni entusiasmar. Solo cuanto obliga al lector a detenerse en las estaciones de la consideración, se encuentra de hecho más segura de sí” (*Ibid.*, trad. modificada: *GS I, I*, p. 209).

Esa prevención contra la posibilidad de ceder el desarrollo a un entusiasmo no justificado es un carácter metódico de la filosofía desde su origen platónico. De eso da cuenta Dixsaut cuando, comentando a Platón, dice (DIXSAUT, 1987, p. 242):

Quizás es todavía continuar con esa facilidad el creer que el impulso solemne que lleva derecho, que la palabra que se hace poema, el signo que indica sin significar, son necesariamente más profundos que la alegría de la errancia, el lenguaje que, sin cesar de interrumpirse para desplegarse mejor, hace a todos sus términos a la vez precisos y problemáticos.

“Nunca escribe en éxtasis ni nos arrastra en arrebatos poéticos”, escribe por su parte Ralph Waldo Emerson (1991, p. 47), quien elogia justamente como gran estilo la “circunspección” de Platón. Y si bien es cierto que el Sócrates platónico, sea esto con mayor o menor ironía, se ve llevado a veces por un entusiasmo inspirado, siempre que esto sucede Platón inserta una advertencia o mejor aún un *lógos* dialéctico posterior, solo el cual permitirá hacer de tales inspiraciones algo útil —incluso necesario— para el filósofo¹⁴: “corresponde al prudente entender, cuando se recuerda, lo que dijo en sueños o en vigilia la naturaleza adivinatoria o la frenética y analizar con el *lógos* las eventuales visiones” (*Timeo*, 71d¹⁵). Al mismo tiempo, se trata en Platón no solo del ejercicio de un estilo que no ceda ciegamente a la tentación del arrebato, sino también a menudo de advertencias contra el más común de los errores por parte de un lector, de impedir lo que llama el “mayor de los males”: “Que el alma de todo hombre, a la vez que siente un intenso placer o dolor en algo, es obligada también a considerar que aquello, con respecto a lo cual le ocurre esto en mayor grado, es lo más evidente y verdadero, sin que sea así” (*Fedón*, 83c¹⁶). Intermitente, tenaz, prosaica, la consideración filosófica busca no un turbio entusiasmo sino que el lector se sienta obligado a entender algo esencial en cada una de las estaciones. Solo así, y no como una hipótesis que se confirma, puede la exposición dar un todo, la idea.

¹⁴ El mejor ejemplo de esto lo encontramos en el *Fedro* (265 c-d), donde Sócrates, tras dos discursos inspirados (y contrarios) sobre Eros, marca las debilidades de ambos, pero donde también es capaz de, bajo un análisis crítico, reconocer dos procedimientos que sin conciencia se desplegaron en tales discursos, y que por fuera de estos y utilizados con conciencia, pueden ser de gran utilidad para la dialéctica. Se trata de los famosos procedimientos de división y reunión.

¹⁵ Se utiliza la traducción de F. Lisi (LISI, 2011).

¹⁶ Se utiliza la traducción de C. García Cual (GARCÍA CUAL, 1988)

7. El rol de los conceptos

La filosofía expone ideas a partir de los fenómenos. Pero ¿cómo lo hace? Los fenómenos no están contenidos en ideas. Su acumulación, enumeración o clasificación no exponen ideas. Las ideas no son clases o grupos de fenómenos, ni son generalidades que abstraen lo “común” de los fenómenos. Surge entonces la pregunta acerca de cómo se establece la relación entre los fenómenos y las ideas propia a la dialéctica filosófica, es decir, cómo se hace para exponer las ideas desde los fenómenos. La respuesta es: a través de los conceptos. La filosofía implica enfrentarse a la tarea de exponer las ideas con armas dialécticas, sin muchos seguros metódicos pero con la experiencia de la práctica de la exposición y la tenacidad de la consideración dialéctica; con armas dialécticas y *conceptuales*. Son los conceptos, en el uso que les da la filosofía, los que preparan la empiria para la exposición de las ideas; los conceptos disuelven las cosas en sus *elementos*:

los fenómenos no entran integralmente al interior del mundo de las ideas en lo que es su estado empírico bruto, con el que se mezcla la apariencia, sino únicamente en sus elementos [*Elementen*], en tanto que salvados. Así se despojan de su unidad falsa para participar, divididos, de la auténtica unidad de la verdad. En esta división, que es propia suya, los fenómenos se subordinan a los conceptos, los cuales consuman la disolución de las cosas en los elementos. (*O I, I*, p. 229)

La exposición filosófica es un trabajo conceptual; a través de los conceptos se elaboran los fenómenos, que no se relacionan ellos mismos directamente con la exposición de las ideas. Gracias a la dialéctica, a la destrucción de representaciones que en los fenómenos opera, y gracias a la disolución de la unidad fáctica de estos que se da mediante los conceptos, se extraen los elementos esenciales que, respondiendo a una diferencia que según Benjamin es propia a los fenómenos mismos, sirven a la exposición de ideas. Es decir, los conceptos concretan una separación según una división ya indicada realmente en los fenómenos, dando así los elementos que desde los fenómenos testimonian, por así decir, del paso de las ideas, que se distinguen de la integridad empírica de los fenómenos, y señalan hacia otro contexto. Elementos que, disuelta la –en apariencia– irrompible unidad fáctica en la que se encuentran, se revelan –a través de la recíproca e inmediata relación de lo esencial entre sí– como tendientes a participar de otra unidad, una de un orden de mayor consistencia y permanencia, la que reúne solo a esos elementos esenciales, es decir, la unidad de la idea. Las ideas –dice Benjamin– son las *constelaciones* de tales elementos.

El elemento se caracteriza por presentar un carácter individual, una unicidad irreductible que sin embargo está en una relación de reciprocidad inquebrantable con algo que no son los fenómenos mismos, en un vínculo inmediato solo con lo esencial. En lo esencial, unicidad y reciprocidad se condicionan mutuamente; los elementos se relacionan así, en lo que tienen de individual, sin necesidad de una mediada abstracción, *sin pasar por la generalidad*. Solo en esta representación conceptual de la empiria, solo en la reunión de tales elementos cósmicos captados en los conceptos, pueden exponerse las ideas. Los fenómenos en sí mismos, en lo que es su apariencia empírica completa, no entran en una exposición de ideas, solo lo hacen en su representación conceptual. Esto es Kant: las ideas no alcanzan a los fenómenos sino solo a los productos del entendimiento, los conceptos, a los que dan unidad. Aunque las ideas sean fuerzas que primero plasman realmente el mundo empírico (esto no es Kant), en la exposición solo alcanzan a los fenómenos a través de la representación conceptual de estos. Así, los conceptos permiten exponer las ideas en el medio de la empiria, es decir, mostrar las fuerzas que primero estaban determinando la esencia de esa empiria, y, al mismo tiempo, permiten lo que Benjamin –reponiendo un dictum célebremente platónico que en realidad no se encuentra de forma literal en ningún texto de

Platón¹⁷— llama la “salvación” de los fenómenos, por la cual los elementos de los fenómenos ya no permanecen divididos y aislados en su apariencia fáctica sino que se los hace participar de la “auténtica unidad de la verdad”. Solo disueltos en el concepto, y reunidos en la idea, los fenómenos se “salvan”. Los fenómenos no se salvan uno a uno tal como están, sino después de tal división, solo en los elementos, solo entrando en la verdad que se expone. “La diferenciación en conceptos queda a salvo de cualquier sospecha de puntillismo destructivo exclusivamente allí donde se haya propuesto ese rescate de los fenómenos en las ideas, el ‘τὰ φαινόμενα σώζειν’ [‘salvar los fenómenos’] que Platón enunciara” (*O I, I*, p. 229). Salvar los fenómenos y exponer las ideas son la misma tarea. Salvando lo único se da al mismo tiempo lo universal. Y esto se hace solo por medio de conceptos. Conceptos no para quedarse en conceptos¹⁸, sino —salvando lo único en los fenómenos— para llegar a las ideas.

Benjamin usa una metáfora (en las notas para su proyecto centrado en los pasajes parisinos) para describir la tarea del dialéctico: captar el viento del absoluto en las velas del concepto. El “paso” de las ideas (del absoluto) solo obtiene una forma útil a la exposición en las velas del concepto, en el “molde”, digamos, o el soporte del concepto. Y el concepto es lenguaje (“las palabras son sus velas [las del dialéctico], lo que hace de ellas concepto es la manera en que se disponen”¹⁹), lo conceptual es en particular lo distintivo de la escritura de la filosofía. Ese molde está hecho de lenguaje. Está hecho de la prosa que sirve para disolver la apariencia empírica, sin por otro lado subordinar su despliegue al mero efecto retórico, al transporte lírico o al “curso inamovible de la intención”, sino a la exteriorización del contenido de verdad (para Benjamin, la exposición filosófica es con todo derecho una forma original de la prosa). Así aparece caracterizada la inapariencia, la virtualidad (mal entendida a veces como abstracción) de la forma de escritura en que se plasma la filosofía. Pero esto no quiere decir que no sea una prosa bella, que no guste, que no emocione, pero lo hace, por así decir, humildemente, callando la expresión contenida de su fe, declarando la inocencia de su apariencia, del valor de su estilo, frente a la verdad. Subordinando su apariencia a la exposición de la verdad. “Para ella la meta no es arrebatarse ni entusiasmar. Solo cuando obliga al lector a detenerse en los momentos de la consideración, se encuentra de hecho más segura de sí” (*O I, I*, p. 225). Lo conceptual en la filosofía no es abstracto, es justamente lo único que puede realizar en forma concreta el paso de lo empírico a lo esencial, sin convertirse en una forma de difuminar las cosas en lo subjetivo. Hay que reconocer en la prosa del concepto el valor metafísico (y por qué no estético) de lo íntimamente prosaico.

8. El criterio de los extremos

El concepto tiene que captar, aislar y exhibir elementos que extrae de la unidad empírica de los fenómenos, y que se presentan como elementos esenciales, que suscitan un reconocimiento diferente al que corresponde a los fenómenos. Elementos que en tal sentido (por compartir tal característica), se encuentran recíprocamente condicionados. Los que así, sin perder su unicidad, sirven para exponer un contenido de verdad, y que, por el contrario, se perderían al volatilizarlos en una generalidad de naturaleza conceptual. Elementos que no sirven para dar lo “común”, para constituir “universales” como conceptos, pero que, mediante conceptos, sirven para exponer ideas, solo en las cuales encuentran su unidad. La verdad pasa por lo específico y no por la generalidad. La generalidad sirve para las clasificaciones, lo específico para exponer ideas. Los

¹⁷ Es en realidad en Simplicio que la frase hace su aparición, y donde es ya atribuida a Platón. Véase por ejemplo: BODNÁR, 2012, pp. 269-28.

¹⁸ Como comenta Friedlander (2012, p. 41): “Hay un giro desde la idea según la cual el trabajo conceptual se relaciona con proveer generalizaciones a la idea de que permite diseccionar los fenómenos de manera de poner de relieve en detalle su extrema singularidad”.

¹⁹ BENJAMIN, 2005, p. 475.

elementos que sirven para exponer las ideas se captan, dice Benjamin, con mayor claridad y facilidad en los casos extremos y únicos: “es en los extremos donde esos elementos, cuya separación de los fenómenos es tarea del concepto, salen a la luz con mayor precisión. La idea se parafrasea como configuración de la conexión de lo extremo-único con lo a él semejante” (*O I, I*, pp. 230-231). Los elementos, que en función de una diferencia existente en los fenómenos, los conceptos extraen y presentan, salen a la luz con mayor precisión en los extremos. ¿Qué son los “extremos-únicos”? Empecemos por un caso, un elemento captado por el trabajo conceptual, y captado con mayor claridad en un caso en principio supuestamente “extremo”: un fragmento disperso significativo en una obra fallida. El elemento es el de la *antítesis entre sonido y significado*. Elemento que sirve para exponer la idea de *Trauerspiel* (idea que es el objeto de la investigación en *El origen del Trauerspiel alemán*) y, sobre todo, que sirve para mostrar la visión del lenguaje presente en esa forma artística. Si bien Benjamin desarrolla esta cuestión con diversos ejemplos, el caso en que se transparenta más claramente esta antítesis es el de un drama vienés que, más allá de la escena que sirve de ejemplo, no presenta para Benjamin ningún interés:

La antítesis de sonido y significado alcanzaría su máxima intensidad si se lograra presentar a ambos en uno, mas sin que por ello coincidan en el sentido de una construcción lingüística orgánica. Dicha tarea se resuelve en una escena que brilla como una joya en el seno de una acción principal y de Estado vienesa, que en el resto carece de interés. En *El glorioso martirio de Juan Nepomuceno*, la decimocuarta escena del primer acto nos muestra a uno de los intrigantes (Zytho) que actúa como eco de los parlamentos mitológicos de su víctima (Quido) respondiendo a ellos con significados que presagian la muerte. Aquí la transformación de lo puramente sonoro del lenguaje de las criaturas en la ironía cargada de significado que resuena en la boca del intrigante resulta sumamente característica de la relación que mantiene esta personalidad [la barroca] con el lenguaje. El intrigante es el señor de los significados. En el flujo anodino del lenguaje onomatopéyico natural, éstos son la obstrucción y el origen de un luto que señala como culpable al intrigante. (*O I, I*, pp. 429-430)

Aunque no vayamos a detenernos demasiado en el significado de esta antítesis, lo que básicamente está diciendo es que si el lenguaje hablado es concebido como un lenguaje natural del *pathos* (y esto sucedía para Benjamin entre los autores barrocos alemanes), su unidad con la significación resulta en la antítesis y la tristeza. Un lenguaje fonético enfático que busca la expresión en la simple sonoridad, cuando quiere significar aparece como una cosa bufonesca, ridícula. Y entonces, por medio del intrigante, se lo hace significar otra cosa, diferente de la que pretendía, incluso irónica respecto de lo que pretendía. Y entristece. Esa es la agudeza (y honestidad) propia del lenguaje de estos dramas, que se ve en esa escena particular. Esa combinación antitética que genera la prodigalidad exagerada del lenguaje sonoro en inmediato contraste con una significación que pretenden que aparezca, y que aparezca a la altura de la exageración sentimental, pero que al aparecer solo ridiculiza esa expresión y la condena a la tristeza. Tal elemento esencial, que sale a la luz tan evidentemente en esa escena, pero que es expuesto también mediante otras obras, es una parte de fenómenos. No es una abstracción, una generalización, un promedio. Es un aspecto específico de fenómenos, que se aísla y presenta en el concepto y que sirve para la exposición de una idea, donde encuentra su sentido. En este caso, un elemento clave para la exposición de la idea de *Trauerspiel*.

Entonces, ¿qué es lo “extremo-único”? ¿Cuáles son esos casos? ¿Por qué en esos casos la separación propia al fenómeno que el concepto viene a realizar es más fácil de detectar y por lo tanto los elementos se encuentran más claramente? Intentemos algunas respuestas. Los extremos-únicos pueden en principio ser entendidos como los casos que salen por fuera de la norma por arriba, por así decir, por superiores a la norma. Uno de esos “casos únicos”, uno “de los más

singulares”, donde, aunque “todo se halla fuera de la norma” (*O II, 1*, p. 317), al mismo tiempo en él se funda (o disuelve) una forma artística, es, para Benjamin, en otro contexto, *En busca del tiempo perdido*. Así, lo extraordinario se presenta como un buen candidato para representar lo extremo-único. Por un lado, son casos que según Benjamin se encuentran en verdad en los extremos de un género o forma artística, ya que o lo fundan o lo disuelven. Y por otro lado parece verosímil afirmar que es en los mejores casos, en los casos extraordinarios, donde encontramos ese doble valor al interior de un mismo fenómeno de ser único y al mismo tiempo poseedor de universalidad. Pero lo extremo-único no implica necesariamente –o mejor: no implica únicamente– lo extraordinario. De hecho puede ser entendido en principio como algo extraordinario, pero también como algo mediocre, vencido o fallido. Y es más bien de este último modo como parece concebirlo Benjamin en *El origen del Trauerspiel alemán*. Es de hecho errada –pero no infrecuente en filosofía– la idea de que la verdad solo se capta en relación a los fenómenos, las obras, las personas, los acontecimientos “de calidad”. Ese esnobismo no es una actitud filosófica, y la filosofía viene diciéndolo desde Platón²⁰. Lo que resulta de tal actitud, de lo excelso como criterio único, son ideales, y en un sentido abstracto y proyectivo (no en el sentido goetheano), y no ideas. En principio, siguiendo indicaciones de otras secciones del mismo prólogo y tomando los ejemplos que Benjamin utiliza para exponer la idea de *Trauerspiel*, podemos decir que con “extremos” está ahí hablando, sobre todo, de ejemplos tomados de intentos mediocres o tardíos, de obras de etapas de decadencia, ya vencidas o incapaces desde el principio de adquirir una forma orgánica. Es decir, cuando la actualidad, unidad o coherencia de sus apariencias no se sostienen, si un elemento “eidético”, por así decir, permanece, si todavía es innegable que se percibe un elemento esencial y actual en lo ya inactual, decadente o roto²¹, ese elemento puede ser aislado y extraído con mayor precisión. Y es por ejemplo lo que puede verse en el ejemplo de la antítesis entre sonido y significación. “En lo más excéntrico y singular de los fenómenos, en las tentativas más torpes e impotentes así como en las manifestaciones obsoletas de una época de decadencia es donde el descubrimiento puede hacerlo salir a la luz [al elemento]” (*O I, 1*, p. 244).

Los casos extremos pueden ser también pensados como la aparición de un elemento esencial en un fenómeno que aparentemente contradice la esencia de lo buscado. Es decir, donde en apariencia no deberíamos encontrar, por ejemplo, virtud, ya que todas las condiciones exteriores contradicen esa aparición, pero no podemos negar que ahí hay algo esencialmente virtuoso. Hay un comportamiento realmente virtuoso, que dice algo sobre la esencia de la virtud, pero se trata de un acto que no debería parecer virtuoso, sino todo lo contrario. Un caso que debería ser excluido de la generalidad, de lo general entendido como concepto, pero que es innegable que expresa un aspecto esencial de eso general, pero ahora entendido como idea. Es decir, un caso donde la esencia entra en conflicto con la apariencia generando el aspecto de una paradoja. Los extremos son también quizás los casos donde es difícil la categorización. Pensemos un caso donde algo, el edificio de una iglesia por ejemplo, tiene muchos rasgos formalmente góticos, pero también rasgos románicos. Si logramos exponer que esa iglesia es esencialmente románica (y solo aparentemente gótica), seguramente esa justificación lleve a identificar con mayor precisión un elemento útil para la exposición de la idea de lo románico.

En fin, sea un caso extraordinario o mediocre, paradójico o inclasificable, una obra o un fragmento disperso, lo extremo-único como criterio transparente que no es en la generalidad sino sobre todo en la evidencia de una peculiar unicidad que la filosofía busca los elementos. La verdad se evidencia en lo que puede verse más claramente como elemento peculiar. Y ello solo adquiere

²⁰ En el Político (268d), Platón escribe: “a este método de argumentación no le preocupa más un tema venerable que uno que no lo es, y no asigna menos valor a lo más pequeño y más a lo más grande, sino que siempre, en conformidad consigo mismo, logra alcanzar lo que es más verdadero”. Se usa la traducción de M. I. Santa Cruz (SANTA CRUZ, 2015).

²¹ Es el modelo de la ruina, tan presente en el *Trauerspiel*.

universalidad en la idea, y nunca en la clasificación o la generalidad. Todo esto no quiere decir que la filosofía solo se interesa por los extremos. Lo que quiere decir es que en los extremos es donde más claramente se ve la separación, propia del fenómeno, que el concepto realiza. En ellos se detectan mejor los elementos. En ellos además se detecta el caso de algo que, curiosamente, a pesar de su carácter extremo, peculiar, aparentemente único, se une a otros casos –sean o no extremos– y lo hace sin entonces poder pasar –a causa justamente de su carácter extremo y único– por la generalidad, por la media. Es el beneficio metódico de partir de los extremos: son casos que evidentemente no sirven para constituir la unidad de una generalidad conceptual, que nos previenen contra tal proceder, de los que no puede extraerse lo “común”, que fuerzan a buscar la unidad que solo se exhibe en la idea. Y de hecho: “La idea se parafrasea como configuración de la conexión de lo extremo único con lo a él semejante” (*O I, I*, p. 231). Mientras que, por ejemplo, una investigación cuyo objetivo es la clasificación debería relativizar tales extremos, pedir consideración para con ellos en cuanto “excesos” o resultados de meras circunstancias individuales, amalgamarlos con otros casos para presentar lo “común”, en la exposición filosófica funcionan como fuerzas complementarias. Solo en la filosofía lo extremo vence al aislamiento y se une a lo semejante en la idea.

9. La verdad y el “objeto del conocimiento”

La exposición usa conceptos para dar algo que nunca será concepto. Usa los productos del entendimiento para lograr exhibir algo que el entendimiento nunca producirá ni poseerá.

Si la exposición quiere afirmarse como método propiamente dicho del tratado filosófico, sin duda debe ser exposición de las ideas. La verdad, presentada en la danza de las ideas expuestas, escapa a cualquier proyección en el ámbito del conocimiento. El conocimiento es un haber. Su mismo objeto se determina por el hecho de que se ha de tomar posesión de él en la conciencia, sea esta o no transcendental. [...] El método, que para el conocimiento es un camino apto para obtener –aunque sea engendrándolo en la conciencia– el objeto de la posesión, es para la verdad exposición de sí misma, dado por tanto con ella en cuanto forma. (*O I, I*, p. 225, trad. modificada: *GS I, I*, p. 209)

La verdad no sucede como un conocimiento, sino que solo se da por la exposición. La filosofía, en función de su objeto, y por lo tanto de su método, debe ser distinguida para Benjamin del proceder propio al conocimiento. Mientras que el conocimiento puede –y debe– desarrollar una metodología para asegurarse su objeto como posesión, la filosofía debe ser cada vez exposición de algo que nunca se reemplaza por una posesión. El método del conocimiento es el de obtener o crear su objeto en la conciencia, el de asegurárselo según sus parámetros, y para que la conciencia pueda poseerlo y proceder con él con seguridad, según sus conexiones propias. Pero el objeto de la filosofía no puede nunca proyectarse hacia un tal contexto de conocimiento, no puede determinarse o crearse en la conciencia. La verdad es un ser que existe más allá de la conciencia, que se pierde si se lo intenta reemplazar para mayor seguridad por un objeto del conocimiento, y que por lo tanto requiere de un método diferente, uno que posibilite la exposición de ese ser que no se poseerá. Un método determinado en función de su objeto más que determinándolo (o creándolo) a este, que no adapta su objeto a sí mismo para su propia seguridad, sino que se adapta cada vez a él, al precio de su medida de “esoterismo”, de su carácter problemático –aunque de ninguna manera irresoluble–, cuya forma se subordina de esta manera cada vez a su objeto. El método de la exposición no consigue ni produce el objeto de la posesión sino que busca generar las condiciones para que se exponga por sí mismo algo que existe siempre por fuera del sujeto. Así, el trabajo de exposición es para el conocimiento metodológicamente secundario, a diferencia del rol primario que juega en filosofía, donde se identifica directamente con el método. Corresponde para

el conocimiento quizás solamente a lo que es su ordenada comunicación, su organización didáctica. Y es por eso que en filosofía tiene mayor importancia el *ejercicio* de la exposición, la práctica del trabajo conceptual dirigido a la denominación de las ideas. Se trata de un método en alguna medida experimental, a condición de no asociar esta caracterización a una improvisación sin criterio sino al exigente ejercicio dialéctico.

El objeto del conocimiento, tal como lo piensa Benjamin, tiene además la propiedad de *mantener* su carácter de posesión. Lo que implica que no requiere, como la idea, siempre de nuevo de la tarea de la exposición para darse. La verdad no es algo que se mantiene, no es algo que se posee en la conciencia, es algo que siempre requiere de la exposición para darse. “La verdad no habrá de escapársenos’, se dice en un pasaje del epigrama de Keller. Queda así formulado el concepto de verdad con el que se rompe en estas exposiciones” (BENJAMIN, 2005, p. 466). Aún una vez exitosamente expuesta una idea, si se me pide en otra ocasión que la comunique, no es fácil y evidente realizarlo nuevamente, sino que debo de nuevo construir un discurso, un rodeo, que la haga presente en un término. Es la exposición como problema. De nuevo necesito tomar elementos de la experiencia, de nuevo necesito extraerlos de los fenómenos mediante el concepto, de nuevo tengo que constelarlos, aunque sea de un modo más esquemático, discursivo y reducido. Una idea no se mantiene como una determinación que la reemplaza. Si quiero volver a presentarla, tengo que volver a realizar un trabajo de exposición. Por supuesto que mediante la experiencia esto se hace cada vez más fácil, sobre todo si es una idea a la que estamos tan acostumbrados que la podemos exponer en lenguaje simple. Pero la verdad no se puede retener en cuanto posesión en la conciencia. La verdad se da en la exposición. Siempre puede no darse, y al darse no se retiene en cuanto posesión.

La necesaria distinción entre el objeto del conocimiento como posesión y la verdad como ser, la previsión contra su constante confusión, indica el punto en donde Benjamin se distingue de modo más insistente respecto a buena parte de la modernidad. La filosofía no se propone investigar la constitución subjetiva de los objetos del conocimiento, o la determinación de lo que el sujeto puede conocer con certeza, sino dar algo que está por fuera del sujeto, que no puede poseerse en la conciencia, cuya naturaleza no se decide de acuerdo a las condiciones de la conciencia, pero que puede exponerse: “la verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiria, sino en la fuerza que primero plasma la esencia de esa empiria” (*O I, I*, p. 232). Este objeto por fuera de la conciencia, que no es tampoco un fenómeno, no es por eso, y aunque sea irreductible al ámbito del conocimiento, de ninguna manera inalcanzable para la filosofía, inefable. Sin duda no puede ser una posesión, un objeto del conocimiento, no puede debidamente reemplazarse por un concepto. La verdad no es parafaseable de esa manera, pero sí alcanzable, aunque lo es solo como algo que se aprehende cada vez gracias la exposición conceptual. Por esto la filosofía no se confunde tampoco con un saber místico, no abandona la justificación y lo metódico que la jerarquiza y distingue, pero redefine eso metódico de acuerdo a la forma de la exposición de ese objeto que no posee. Así, tanto en la distinción entre la idea (en cuanto entidad metafísica) y el objeto del conocimiento, como en la consecuente constitución de la dialéctica como método de la filosofía, que no debe confundirse con la metodología de otros conocimientos, pero tampoco, saliéndose del concepto y de la ciencia, con una misteriosa iluminación, Platón es para Benjamin el antecedente fundamental²². Luego de

²² “En la intuición y la contemplación, Platón está en suelo originario del pitagorismo, que surca con el mundo conceptual de los eleáticos y de Sócrates. Pero él se apropia del problema de la conexión entre visión intuitiva y trabajo conceptual. El espíritu no debe tener para él dos campos separados de donde brote: la idea debe ser tanto la caza del concepto como la visión de la intuición. De este modo, la visión se aleja inevitablemente de la intuición y se desplaza hacia el lado del concepto” (COHEN, 2010 [1924], p. 292).

explicar que la forma de la exposición se determina en función de la verdad misma que se expone, Benjamin dice:

Pero esta forma no pertenece a una conexión en la conciencia, como en el caso de la metodología del conocimiento, sino ya a un ser. La tesis de que el objeto del conocimiento no coincide con la verdad aparecerá una y otra vez como una de las más profundas intenciones de la filosofía en su origen, la teoría platónica de las ideas. *O I, I*, pp. 225-226)

En esta recuperación de las ideas como objeto de la filosofía y en esta redefinición del método de la filosofía de acuerdo a su forma original (así como en la jerarquización del lenguaje en cuanto a su relación con la verdad), Platón es la referencia: “las ideas son algo dado de antemano. Así, la distinción entre la verdad y la conexión del conocer define a la idea como ser. Éste es el alcance de la doctrina de las ideas para el concepto de verdad. En cuanto ser, verdad e idea cobran aquel supremo significado metafísico que el sistema platónico les atribuye expresamente” (*O I, I*, p. 226).

Referencias

- ADORNO, T. *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra, 1995.
- ADORNO, T. *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. 7 vols., ed. por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1972-1989.
- BENJAMIN, W. *Briefe*. 2 vols., ed. por T. Adorno y G. Scholem. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1966.
- BENJAMIN, W. *Obras I/1*. Madrid: Abada, 2007.
- BENJAMIN, W. *Obras III/1*. Madrid: Abada, 2007.
- BENJAMIN, W. *Obras VI*. Madrid: Abada, 2017.
- BENJAMIN, W. *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- BODNÁR, I. M. “Sôzein ta phainomena: Some Semantic Considerations”: *Croatian Journal of Philosophy*, vol. XII, No. 35, 2012, pp. 269-281
- CALONGE, J. Platón. *Gorgias*. Madrid: Gredos, 2010.
- CHÂTELET, F. *El pensamiento de Platón*. Barcelona: Labor, 1995.
- COHEN, H. *Mesianismo y razón. Escritos judíos*. Buenos Aires: Lilmod-Prometeo, 2010 [1924].
- CORDERO, N. L. Platón. *Sofista. Diálogos V*. Madrid: Gredos, 2015.
- CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge, the 'Theaetetus' and the 'Sophist' of Plato translated with a running commentary*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1935
- CRESPO, I. & SANTA CRUZ, M. I. Platón. *Fedro*. Buenos Aires: Losada, 2007.
- DELCOMMINETTE, S. “Devenir de la dialectique”. En Dixsaut, M., Castel-Bouchouchi, A., Kevorkian, G. (eds.), *Lectures de Platon*. París : Ellipses, 2014.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. París: Vrin, 2001.
- DIXSAUT, M. “Platon et le lógos de Parménide”. En Aubenque, P. (ed.) *Études sur Parménide*. París : Vrin, vol. II, 1987, p. 215.255.
- DURÁN, M. A. Platón. *Filebo. Diálogos VI*. Madrid: Gredos, 2015.
- EMERSON, R. W. *Hombres representativos*. Buenos Aires: Losada, 1991 [1850].
- FRIEDLANDER, E. *Walter Benjamin, a philosophical portrait*. Harvard University press, 2012.
- GADAMER, H-G. *Dialogue and dialectic. Eight hermeneutical studies on Plato*. New Haven/Londres: Yale University press, 1980.
- GAGNEBIN, J-M. “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza”: *Kriterion: Revista de Filosofia*, 46(112), 2005, pp. 183-190.
- GARCÍA CUAL, C.. Platón. *Fedón. Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1988.
- LISI, F. Platón. *Timeo*. Madrid: Gredos, 2011.
- SANTA CRUZ, M. I. Platón. *Parménides. Diálogos V*. Madrid: Gredos, 2015.
- SANTA CRUZ, M. I. Platón. *Político. Diálogos V*. Madrid: Gredos, 2015.
- VALÉRY, P. *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*. París: Éditions de la nouvelle revue française, 1919.
- VALLEJO CAMPOS, A. Platón. *Teeteto. Diálogos V*. Madrid: Gredos, 2015.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Raimundo Fernández Mouján. raifer86@gmail.com