



## Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía. Facultad de  
Humanidades y Ciencias de la Educación.  
Universidad Nacional de La Plata

### **El lenguaje como esfera de superación de las categorías de sujeto y objeto en la teoría del conocimiento de Walter Benjamin**

Florencia Abadi (UBA, CIF)

La relación entre sujeto y objeto en la teoría del conocimiento de Benjamin es un tema de debate. Rolf Tiedemann (editor de las obras completas) en un libro célebre del 65' (*Studien zur Philosophie Walter Benjamins*) inscribe a Benjamin en la tradición moderna que marcaría desde Descartes una escisión entre sujeto y objeto, y entiende que Benjamin intenta realizar una superación dialéctica de ambos polos. Lieselotte Wiesenthal, en el 73', ataca violentamente esta tesis, y dice que Benjamin no busca superar dialécticamente esos momentos (lo cual supone conservarlos de algún modo), sino que su intento consiste en construir una teoría del conocimiento que se encuentre libre de ellos (*Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*). Yo no voy a presentar aquí este debate, pero es relevante tenerlo en cuenta en miras a lo que aquí sostendremos.

Uno de los primeros textos en que Benjamin se pronuncia respecto del papel de la dicotomía sujeto / objeto en la crítica del conocimiento es el escrito titulado "Sobre el programa de la filosofía venidera" (*Über das Programm der kommenden Philosophie*, 1917/8), texto que nunca publicó, donde Benjamin considera la necesidad de continuar el camino de la filosofía kantiana pero modificando algunas de sus premisas. Benjamin afirma que en Kant persisten ciertos *elementos metafísicos primitivos*, rudimentarios, que se introducen en la teoría del conocimiento y hacen de esta una mitología carente de profundidad. Estos elementos son: 1) "la concepción [...] del conocimiento como una relación entre ciertos sujetos y objetos, o entre un cierto sujeto y un objeto" y 2) "la relación [...] entre el conocimiento y la experiencia con la conciencia empírica del hombre".<sup>1</sup> En definitiva, aquello que aún resta como tarea consiste en

---

<sup>1</sup> Cf.: "Die wichtigsten dieser Elemente sind: erstens die bei Kant trotz aller Ansätze dazu nicht endgültig überwundene Auffassung der Erkenntnis als Beziehung zwischen irgendwelchen Subjekten und Objekten oder irgendwelchem Subjekt und Objekt; zweitens: die ebenfalls nur ganz ansatzweise überwundene Beziehung der Erkenntnis und der Erfahrung auf menschlich empirisches Bewußtsein", *ibid*, p. 161.

eliminar el carácter subjetivo de la conciencia conocedora. La eliminación del objeto estaría ya consumada, en la medida en que Benjamin entiende que, con los neokantianos de Marburgo (que según él son fieles a Kant en este punto), la concepción de la cosa en sí como causa de las sensaciones ya fue superada. Pero el sujeto ha permanecido, perturbando así una concepción auténtica del conocimiento, que para Benjamin se encontraría libre de aquellos conceptos de sujeto y objeto (apoyamos en este sentido la interpretación de Wiesenthal). El sujeto empírico ha subsistido como un rudimento metafísico estéril, un “fragmento de la experiencia inferior”, aquella experiencia ilustrada que toma su concepto restringido a las ciencias físico-matemáticas. En la teoría del conocimiento de Kant operaría “aún sublimada” la idea de un “yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base”<sup>2</sup>. Y esto a pesar del carácter trascendental del sujeto. En opinión de Benjamin, esa trascendentalidad debe desembarazarse de todas las “vestiduras del sujeto” y concebirse de un modo absolutamente diferente que la conciencia empírica<sup>3</sup> –razón por la cual el mismo Benjamin se debate entre utilizar o no la palabra conciencia–. La conciencia empírica se caracteriza por comprenderse a sí misma a la luz de los objetos, es decir, como un objeto más. En definitiva, Benjamin afirma que la experiencia verdadera no está referida al sujeto individual sino que es “sistemática especificación del conocimiento”<sup>4</sup>. Esta se basaría, entonces, en una “conciencia pura gnoseológica [erkenntnis-theoretische] (trascendental)”<sup>5</sup> despojada de cualquier rasgo subjetivo. Se trata de una “esfera del conocimiento puro”<sup>6</sup>, cuya relación con la conciencia psicológica Benjamin no resuelve sino que deja planteada como problema, con la indicación de que se debe buscar una respuesta en la escolástica. El concepto de experiencia deberá derivarse de la estructura del conocimiento.

El conocimiento verdadero, entonces, se mueve en una esfera libre de la dicotomía entre sujeto y objeto. Esta esfera en la que Benjamin halló una neutralidad [Neutralität] respecto de las categorías de sujeto y objeto es el lenguaje. En esta dirección, Benjamin reivindica la figura de J. G. Hamann y sus críticas a Kant respecto del olvido de la dimensión del lenguaje:

La gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica sólo puede obtenerse al ponerse el conocimiento en la relación con el lenguaje, como en vida de Kant ya

---

2 Cf.: “Es ist nämlich gar nicht zu bezweifeln daß in dem Kantischen Erkenntnisbegriff die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich welches mittelst der Sinne die Empfindungen empfängt und auf deren Grundlage sich seine Vorstellungen bildet die größte Rolle spielt”, *ibid.*, p. 161.

3 La recusación del aspecto empírico de la conciencia ya había sido argumentada por Cohen, en contra de la lectura fisiológica de las facultades de su antecesor, Friedrich Lange. Cf. Arrese Igor, H., “El status epistémico de la psicología en el sistema filosófico de Hermann Cohen”, *Revista Actio*, núm. 10, diciembre de 2008, pp. 73-79.

4 *GS II*, 1, p. 162.

5 *Ibid.*, p. 162.

6 *Ibid.*, p. 163.

intentó Hamann. La conciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente apriorístico y seguro, la conciencia de estos aspectos de la filosofía comparables a la matemática, hizo que Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje, y no en las fórmulas ni en los números.<sup>7</sup>

La esencia del conocimiento es lingüística; así, el concepto de experiencia puede incluir ámbitos que Kant no consiguió integrar en el sistema, sólo la ciencia matemática o física sino también la religión, la lingüística, la gramática, la psicología, el arte, el derecho, la historia. (Cabe destacar que, si bien Benjamin no tenía un gran conocimiento de la matemática, sí había estado en contacto con dos amigos para los cuales la matemática y su relación con la filosofía kantiana habían sido objeto particular de estudio: Scholem y Noeggerath.)<sup>8</sup> Benjamin no desarrolla aquí esta cuestión, y se limita a presentar el “programa” de la filosofía del porvenir. ¿Por qué el lenguaje constituye la esfera en que Benjamin encuentra una solución al problema fundamental de la teoría epistemocrítica? ¿Qué concepción del lenguaje haría posible la eliminación de los dos polos contrapuestos? La respuesta la encontramos en un breve escrito anterior al *Programm*: “Sobre el lenguaje en general y lenguaje de los hombres” (Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, 1916). Ya desde el título, se establece que hay un “lenguaje en general”: el lenguaje no pertenece al sujeto, sino que también las cosas expresan su propio lenguaje.

Benjamin parte de la tesis que sostiene que el lenguaje es el *medium* del conocimiento, el ámbito en que el conocimiento se manifiesta y se hace posible. La idea del lenguaje como *medium* representa así una alternativa frente a lo que llama “concepción instrumental” o “burguesa” del lenguaje. Tal concepción considera el lenguaje un instrumento para la comunicación de contenidos que existen por fuera del lenguaje mismo. No se trata de un

---

7 Cf.: “Über dem Bewußtsein daß die philosophische Erkenntnis eine absolut gewisse und apriorische sei, über dem Bewußtsein dieser der Mathematik ebenbürtigen Seiten der Philosophie ist für Kant die Tatsache daß alle philosophische Erkenntnis ihren einzigen Ausdruck in der Sprache und nicht in Formeln und Zahlen habe völlig zurückgetreten”, *ibid.*, p. 168.

8 Durante los años 1916-1917 Scholem trabaja sobre la “teoría matemática de la verdad”, que debate la capacidad de la matemática de acceder a la verdad y de fundar una metafísica. Esta investigación aborda la relación entre verdad y ser, para lo cual Scholem se remite a Platón. Respecto de Kant, Scholem discute su tesis sobre la matemática como fundada en juicios sintéticos a priori. Para Scholem la matemática se funda en juicios analíticos, y constituye una suerte de “tautología infinita” (cf. Tagliacozzo, *op. cit.*, pp. 263-268). Luego de esta visión crítica de la filosofía kantiana, en el verano de 1917 Scholem cambia su posición y le comunica a Benjamin su voluntad de estudiar más profundamente la obra del filósofo. Por su parte, Noeggerath aborda por la misma época la teoría matemática de la verdad; por ello, en una carta del 23 de mayo de 1917, Benjamin comenta a Scholem la admiración que le despiertan las reflexiones de su compañero al respecto, que encuentra similares a las de Scholem: “Die mathematische Theorie der Wahrheit –oder besser ihre Entwicklung– befindet sich allerorts in guten Händen. In München habe ich nach mehr als einem Jahr meinen Bekannten (das Genie) [Noeggerath, F. A.] gesprochen, der indessen in Erlangen *summa cum laude* promoviert hat. Er arbeitet –wenn auch nicht ausdrücklich in der Perspektive des Zionismus– an demselben Problem wie Sie. Ich habe mit ihm die *allerwesentlichsten* Gespräche über die mathematische Theorie der Wahrheit und wie diese Disziplin zum ersten Male in Europa sich bei den Pythagoräern entdeckt, gehabt”, *Briefe I...*, p 135.

lenguaje que el sujeto utiliza a modo de instrumento; no hay un sujeto que conozca “*mediante* el lenguaje” [durch die Sprache], sino que el conocimiento existe “*en* el lenguaje” [in der Sprache]. El lenguaje como *Medium* (ámbito) del conocimiento, y no como *medio* [Mittel] del sujeto, sienta las bases para la superación de la dicotomía en cuestión. El conocimiento como algo *autónomo*, aspiración de Benjamin, se obtiene mediante aquella neutralidad.

El conocimiento es representado en este texto como un camino de traducciones sucesivas en las que participan lenguajes de diversa índole: el lenguaje de Dios, el lenguaje del hombre y el lenguaje de las cosas. En este sentido, “[l]a traducción recorre continuos, pero continuos de transformación, no ámbitos abstractos de mera igualdad y semejanza”<sup>9</sup>. Según Benjamin, cada lenguaje es traducción de un lenguaje inferior. Su análisis parte de dos versiones distintas del Génesis.<sup>10</sup> En una de ellas, Dios crea mediante el verbo. En otra, en cambio, Dios realiza una excepción en la creación del hombre y decide no crearlo mediante la palabra sino a partir del barro.<sup>11</sup> Así Dios no somete al hombre a la palabra sino que una vez que se la ha cedido a su criatura descansa:

En esta segunda versión de la Creación, el hombre no fue creado a partir de la palabra: Dios dijo, y eso ocurrió, sino que a este hombre no creado de la palabra se le otorga el *don* del lenguaje, con lo cual es elevado por encima de la naturaleza<sup>12</sup>.

Benjamin lee el pasaje bíblico en que Adán nombra los animales y las cosas como un modelo de lenguaje nominativo, “puro”, un lenguaje en que el nombre no es un signo arbitrario,<sup>13</sup> sino una *traducción* de la *huella* del verbo divino en las cosas creadas por Dios.

Por medio de la palabra el hombre está ligado al lenguaje de las cosas. Dado que la palabra humana es el nombre de la cosa, no podrá reaparecer la concepción, que

---

9 Cf.: “Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmißt die Übersetzung”, *GS II*, 1, p. 151 (p. 155).

10 Cf. Benjamin, W., *GS II*, 1, pp. 147-149.

11 Stéphane Moses señala la importancia de la “creación” (*Beriah*) en el primer capítulo, en contraste con la que asume la idea de “Formación” (*Yetsirah*) en el segundo. Cf. *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas...*, p. 7.

12 Cf.: “Es ist in dieser zweiten Schöpfungsgeschichte die Erschaffung des Menschen nicht durch das Wort geschehen: Gott sprach –und es geschah–, sondern diesem nicht aus dem Worte geschaffenen Menschen wird nun die Gabe der Sprache beigelegt, und der wird über die Natur erhoben”, *GS II*, 1, p. 148 (p. 152).

13 Cabe señalar que existen interpretaciones del Génesis contrarias a estas ideas, que ven en el acto denominativo de Adán el carácter convencional del lenguaje. La tradición aristotélica a la que pertenecía Maimónides defendía esta lectura. En la *Guía de los perplejos* (II, 30) afirma “[a]quello que merece todavía llamar su atención es el pasaje: Y el hombre [Adán] dio nombres [Gen. 2, 20] que nos enseñan que las lenguas son convencionales y no naturaleza, como creíamos”. Las discusiones respecto de este punto son de larga data. En el siglo XVI Yosef ben Shalom refuta esta concepción a partir de la exégesis al *midrash*, llamado Génesis Rabba, en que el hombre pone nombre al mismo Dios. Cf. Forster, R., *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2001, pp. 103-106.

corresponde al enfoque burgués del lenguaje, de que la palabra está sólo accidentalmente relacionada con la cosa; que es un signo de las cosas o de su conocimiento establecido por convención.<sup>14</sup>

La “mudez” de las cosas no impide que, sin embargo, éstas transmitan algo de su esencia espiritual: las cosas, afirma, susurran en el Paraíso esta esencia al hombre.<sup>15</sup> En la concepción de Benjamin, el lenguaje es expresión de la esencia espiritual de cada cosa, en contraste con la idea del lenguaje como comunicación extrínseca. La esencia espiritual del hombre es precisamente este lenguaje nominativo. De allí se sigue que el hombre nombra las cosas para comunicar esa esencia que lo define, y no para intercambiar contenidos con otros hombres. Así como las cosas susurran su esencia al hombre, el hombre se dirige a Dios: el rezo puede servir de ejemplo de la palabra que se dirige a otro sin ser instrumentalizada.

Benjamin distingue entre la palabra humana que nombra y el verbo divino, que posee además una capacidad creadora. La fuerza creadora que Dios confía al hombre pierde en este su actualidad y, privada de la actualidad divina, se convierte en conocimiento (humano): “[l]a objetividad de esta traducción se encuentra sin duda garantizada en Dios, dado que Dios ha sido el Creador de las cosas; la palabra creadora es en ellas el germen del nombre concedido”<sup>16</sup>.

En la medida en que el conocimiento del hombre no es absoluto (como sí lo es el conocimiento divino) puede hablarse de la *tarea* humana de nombrar, interminable, que forzosamente debe seguir el rastro del nombre divino en las cosas mudas que él no ha creado: “es evidente que esta nominación [...] no es la resolución anticipada de la tarea que Dios expresamente atribuye al ser humano: a saber, la de darles nombres a las cosas”.<sup>17</sup> El hombre al nombrar traduce. Aquello que suma esta traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje humano pertenece al ámbito del conocimiento. El hombre conoce a través del acto

---

14 Cf.: “Durch das Wort ist der Mensch mit der Sprache der Dinge verbunden. Das menschliche Wort ist der Name der Dinge. Damit kann die Vorstellung nicht mehr aufkommen, die der bürgerlichen Ansicht der Sprache entspricht, daß das Wort zur Sache sich zufällig verhalte, daß es ein durch irgendwelche Konvention gesetztes Zeichen der Dinge (oder ihrer Erkenntnis) sei”, *GS II*, 1, p. 150 (p. 154).

15 Benjamin se refiere, para ejemplificar esta cuestión, a un “lenguaje de la lámpara”, que puede ser entendido de dos maneras: en primer lugar, como aquello que la lámpara expresa (la “corriente” que emana de ella, el residuo del verbo divino que la habita); en segundo término, el lenguaje de la lámpara es la palabra lámpara puesta por el hombre como traducción de aquel residuo.

16 Cf.: “Die Objektivität dieser Übersetzung ist aber in Gott verbürgt. Denn Gott hat die Dinge geschaffen, das schaffende Wort in ihnen ist der Keim des erkennenden Namens”, *GS II*, 1, p. 151 (p. 155).

17 Cf.: “Aber offenbar ist diese Benennung nur der Ausdruck der Identität des schaffenden Wortes und des erkennenden Namens in Gott, nicht die vorhergenommene Lösung jener Aufgabe, die Gott ausdrücklich dem Menschen selbst zuschreibt: nämlich die Dinge zu benennen”, *ibid*, p. 151 (pp. 155-156).

nominativo: nombrar es, precisamente, la *tarea* que se le asigna al hombre.<sup>18</sup>

De allí se puede colegir que la multiplicidad de las lenguas surge después de la caída. Si el lenguaje humano traduce el lenguaje de las cosas, luego de la caída proliferarán las traducciones. Pero Benjamin invierte la interpretación tradicional según la cual el conocimiento es el pecado humano, que lo expulsa de la feliz ignorancia en que vivía en el Edén. Por el contrario, aquí se postula que en el Edén el hombre conocía “perfectamente” y que el árbol del conocimiento del bien y el mal era el portador de un conocimiento carente de nombre y, por lo tanto, de un conocimiento nulo. Dios habría nombrado como “buena” a toda su creación; por ende, el criterio que diferencia la bondad de la maldad carece –para Benjamin– de nombre. Con la Caída, el nombre no desaparece sino que sale de sí mismo, se encuentra alienado en la palabra humana y dañado por esta alienación. Al probar de ese conocimiento nulo, el hombre ha ingresado en un conocimiento esencialmente mutilado. Esta alienación, este estar fuera de la magia del nombre concededor, consiste en la expectativa de que la palabra comunique algo fuera de sí misma: el pecado original del espíritu lingüístico es la concepción burguesa de la comunicación. El hombre comienza a usar la lengua como un medio. Es la palabra exteriormente comunicante, “cháchara” [Geschwätz]<sup>19</sup> (concepto que entiende, según afirma, a la luz de Kierkegaard), palabra vana.

Si la huella del verbo divino en las cosas constituye ya una mediación entre la palabra y la esencia de la cosa –que impugna por lo tanto la concepción del lenguaje mística-inmediatista opuesta a la concepción instrumental–, después de la caída estamos frente a una parodia de la mediación. La caída ha hiper-mediatizado el lenguaje. El conocimiento se esparce, y cada lengua podrá captar una parte de él, revelar una traducción posible, mediada, del lenguaje de las cosas: la posibilidad del conocimiento aún existe. También el lenguaje de las cosas sufre una ruptura a partir de la caída. En el estado paradisíaco, si bien las cosas están mudas, se comunican entre sí por una comunidad mágica de la materia, “inmediata e infinita” [unmittelbar und unendlich]<sup>20</sup>. Si en el Edén la naturaleza recibía en grado inferior la bienaventuranza del hombre a pesar de su mutismo, luego de la caída comienza “el otro mutismo de la naturaleza”<sup>21</sup>. El hombre se aparta de aquella contemplación de las cosas mediante la cual el lenguaje de las cosas es recogido en el nombre y “al sometimiento de la lengua a la cháchara sigue el sometimiento de las cosas a la locura, casi como una

---

18 La identificación entre el acto de nombrar y el de conocer en la tradición judía ha llevado a algunos comentaristas rabínicos a suponer que en el acto mediante el cual Adán nombra a los animales, los conoce en sentido bíblico, es decir, tiene relaciones sexuales con ellos; Dios habría visto entonces la necesidad de traerle al hombre una mujer. Cf. Moses, S, *El Eros...*, pp. 21-22.

19 *GS II*, 1, p. 153.

20 *GS II*, 1, p. 147.

21 *GS II*, 1, p. 155.

consecuencia inevitable”<sup>22</sup>. Después de la caída las cosas están innombradas, atravesadas por el problema de la “super-denominación” [Überbenennung]; la palabra se relaciona con la cosa como un apodo, esto es, de manera arbitraria. La naturaleza sufre ser nombrada en las numerosas lenguas humanas. El mutismo viene entonces acompañado de una profunda tristeza [Traurigkeit], “e incluso donde las plantas susurran resuena siempre un lamento”<sup>23</sup>.

Unos siete años después, en el frecuentado prefacio de lo que sería su tesis de habilitación en la universidad de Fráncfort (*Der Ursprung des deutschen Trauerspiels*, publicada en 1928, y escrita entre 1923 y 1925), Benjamin retoma su crítica a la función del sujeto en la teoría del conocimiento. Para ello, reivindica nada menos que la teoría platónica de las ideas, en que la verdad existe separadamente del sujeto conocedor. Existen las ideas como esencias, *realia* en el sentido de la escolástica medieval que defendía la posición de los *universales in re*.<sup>24</sup> En una carta a Scholem, el mismo Benjamin tilda el escrito como una “desmedida insolencia” [maßlose Chuzpe], y aclara, a modo de justificación, que la teoría de las ideas fue una manera de “maquillar” [frisieren] su filosofía del lenguaje, expuesta en el escrito de 1916. La “idea” en que la verdad se manifiesta resulta, en última instancia, una figura del lenguaje nominativo.

Sólo que aquí el objeto de análisis no son los lenguajes, sino la filosofía (su modo de exposición, su relación con la verdad y el conocimiento). La búsqueda del nombre concierne al filósofo. Por eso Benjamin retoma la figura de Adán años después y la caracteriza como “el primer filósofo”. La nominación se contrapone a la intencionalidad del sujeto, es decir, a las concepciones del conocimiento que postulan un sujeto que busca la verdad (que la intenciona), verdad que conciben por fuera del lenguaje o por fuera del modo de exposición [Darstellung] de la filosofía. Por el contrario, como reza la célebre sentencia de Benjamin, “[l]a verdad es la muerte de la intención”.<sup>25</sup> Benjamin afirma: “Así como las ideas se dan inintencionalmente en la nominación, así tienen que renovarse en la contemplación filosófica. En esta renovación la percepción originaria de las palabras es producida de nuevo”<sup>26</sup>.

Las ideas no pueden ser explicadas con referencia a una facultad intelectual. En ese sentido la verdad, que pertenece al ámbito de las ideas, no puede ser objeto de una relación intencional, una correlación interior a la conciencia que determina un objeto. El sujeto debe

---

22 Cf.: “Zur Verknechtung der Sprache im Geschwätz tritt die Verknechtung der Dinge in der Narretei fast als deren unausbleibliche Folge”, *GS II*, 1, p. 154 (p. 159)

23 Cf.: “[...] und wo auch nur pflanzen rauschen, klingt immer eine Klage mit”, *GS II*, 1, p. 155 (p. 160)

24 *GS I*, 1, p. 220.

25 Cf.: “Die Wahrheit ist der Tod der Intention”, Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *GS I*, 1, p. 216

26 Cf.: “Wie die Ideen intentionslos im Benennen sich geben, so haben sie in philosophischer. Kontemplation sich zu erneuern. In dieser Erneuerung stellt das ursprüngliche Vernehmen der Worte sich wieder her”, *ibid*, p. 217.

perder su carácter central. En tanto *unidad*, la verdad no permite la intencionalidad implicada en la *pregunta*, en la interrogación que pretende desvelar.

En relación con la filosofía del lenguaje, Benjamin afirma que la contemplación filosófica restablece así el carácter simbólico –no sígnico, no arbitrario– de la palabra.

[e]n la percepción empírica, en la que las palabras se han desintegrado, ellas poseen, además de su dimensión simbólica más o menos oculta, un significado abiertamente profano. Al filósofo le incumbe restaurar en su primacía, manifestándolo, el carácter simbólico de la palabra, mediante el que la idea alcanza conciencia de sí misma, lo cual es todo lo contrario de cualquier tipo de comunicación dirigida hacia fuera.<sup>27</sup>

Esta percepción originaria. Benjamin la liga a una noción de reminiscencia que, según dice, no sería lejana a la reflexión platónica sobre la anámnesis como base del conocimiento. Y la filosofía recurre a este recuerdo, ya que, según dice, resultaría no puede arrogarse el modo de la revelación:

[C]omo la filosofía no puede tener la arrogancia de hablar con el tono de la revelación, esta tarea sólo puede llevarse a cabo mediante el recurso a una reminiscencia que se remonta a la percepción originaria.<sup>28</sup>

Esta cuestión de la reminiscencia y el recuerdo aparece aquí vinculada al conocimiento mucho antes de la escritura del *Libro de los Pasajes* y de las tesis sobre la historia, donde cobra particular protagonismo. La filosofía del lenguaje se encuentra, en su función superadora del sujeto y el objeto, como el ámbito de un conocimiento autónomo, cuya lógica fundamental es el recuerdo como actualización de una latencia. A la luz de ese proceso de actualización debe entenderse la *tarea* de la filosofía, de nombrar, de actualizar un nombre latente. La actualización como efecto de un pasado sobre un presente, de una idea que se automanifiesta en una contemplación y no que es intencionada por un sujeto, revelan entonces una curiosa manera de plantear la relación entre la verdad y el lenguaje. El nombre es una suerte de latencia: existe de modo virtual en la lengua que hablamos. La verdad está en el lenguaje, pero no al modo de la correspondencia con el mundo, o del desvelamiento heideggeriano: se trata de escuchar la exigencia del objeto del ser conocido y nombrado.

---

27 Cf.: “Im empirischen Vernehmen, in welchem die Worte sich zersetzt haben, eignet nun neben ihrer mehr oder weniger verborgenen symbolischen Seite ihnen eine offenkundige profane Bedeutung. Sache des Philosophen ist es, den symbolischen Charakter des Wortes, in welchem die Idee zur Selbstverständigung kommt, die das Gegenteil aller nach außen gerichteten Mitteilung ist, durch Darstellung in seinen Primat wieder einzusetzen”, *GS I*, 1, p. 217 (Para las citas de este libro utilizamos, aunque a veces ligeramente modificada, la traducción de José Muñoz Millanes, en *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990; aquí, p. 19).

28 Cf.: “Dies kann, da die Philosophie offenbarend zu reden sich nicht anmaßen darf, durch ein aufs Urvernehmen allererst zurückgehendes Erinnern einzig geschehen”, *GS I*, 1, p. 217 (p. 19).