

ABADI, Florencia: *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014. 238 págs.

En el marco de la vasta y siempre creciente bibliografía sobre Walter Benjamin, el libro de Florencia Abadi destaca, antes que nada, por su firme voluntad de hacer visible la persistente unidad de la obra benjaminiana a lo largo de sus diversas fases de desarrollo. Abadi da en el centro de la concepción benjaminiana del fragmentarismo filosófico al desechar desde un comienzo el equívoco de creer que la apuesta por el fragmento equivaldría a una ausencia de unidad, a una licencia de dispersión teórica, o a un impresionismo filosófico condenado a ofrecer deslumbrantes destellos pero no rigor del pensamiento. El libro de Abadi nos permite ir más allá de las lecturas discrecionales, impresionistas o unilaterales de Benjamin para poner en el centro de atención la unidad de conciencia filosófica que habita su obra. Esa unidad debe buscarse —nos dice la hipótesis fundamental del libro— en la relación de copertenencia entre conocimiento y redención. Más allá de las etapas o supuestos “virajes” del pensamiento benjaminiano, puede hallarse una constante en la pretensión de fundar el conocimiento en una *exigencia de redención* alojada en los objetos, en el lenguaje, en las obras de arte, en la historia. Esto es, se trataría de una *exigencia objetiva de redención* que sitúa al conocimiento en exceso respecto al ámbito teórico y que lo piensa como exigencia práctica, como operación de rescate y salvación. Con Benjamin, en la lectura de Abadi, la filosofía misma se ve redimida y preparada para su más alta tarea de responsabilidad práctica por la reparación del mundo.

Esta exigencia objetiva de redención es analizada en los tres grandes niveles en los que la pensó Benjamin: en los fenómenos, en el lenguaje y las obras de arte, en el pasado. En cada uno de esos niveles, Benjamin postula una categoría que señala la remisión del conocimiento a una exigencia procedente del “objeto” mismo. Abadi reconocerá en estas categorías una marca, insistente, de aquel reclamo: el sufijo *-barkeit* (-bilidad), que marca y dota de funcionalidad singular a los conceptos por él determinados: la “solucionabilidad” de la tarea filosófica, la “criticabilidad” de la obra de arte, la “traducibilidad” de las lenguas, el “ahora de la cognoscibilidad” del pasado histórico. De este modo se propone un criterio de lectura claro y riguroso que atraviesa la totalidad de la obra benjaminiana, que marca la formulación misma de sus conceptos operativos fundamentales, y que orienta las diversas fases de su pensamiento, y los distintos objetos que se propuso, en una misma dirección: fundar el conocimiento en la respuesta a un reclamo objetivo de redención. La *-bilidad* que deja su sello en sus principales conceptos muestra a la de Benjamin

como una filosofía de la potencia y de la virtualidad que determina su tarea como el resguardo de la *incondicionalidad* de una demanda que constituye nuestro mundo (los fenómenos, el lenguaje, la historia) más allá de toda intencionalidad subjetiva. Una auténtica metafísica de la exigencia incondicional que hace estallar toda ontología de las regiones del ser. Lo real, en esta lectura, es la apertura incondicional de una demanda.

Con este criterio radical se organizan las tres grandes partes del libro, que son, además, una sutil e inusual reconstrucción del itinerario intelectual de Benjamin, aunque no regido por los vaivenes de la biografía sino por el despliegue del principio fundamental de su filosofía. En primer lugar, la pregunta por la justificación del conocimiento organiza la primera parte, “Conocimiento e historia: Kant, Cohen y la tarea infinita”. En esta parte se sigue la maduración de la interrogación filosófica de Benjamin a partir de sus primeros proyectos en relación a la filosofía kantiana y neokantiana, y su preocupación por el *sistema* y la unidad del conocimiento. Otro de los méritos de este libro es determinar el contexto original de la emergencia de la problemática benjaminiana en el horizonte neokantiano de la filosofía de comienzos de siglo. Y para ello realiza dos aportes fundamentales: por un lado, la reconstrucción de su no siempre recordado proyecto inicial de tesis doctoral sobre Kant, que Benjamin evaluó, encaró y finalmente descartó por la decepción que le provocara la concepción kantiana de la historia (pero incorporando, mientras tanto, rasgos fundamentales de la “típica kantiana”); por otro lado, la valoración de la impronta de Hermann Cohen, y su particular simbiosis entre neokantismo y judaísmo, en los primeros pasos intelectuales de Benjamin. De este modo, neokantismo, judaísmo y mesianismo configuran el marco en el que Benjamin pensará la *tarea* de la filosofía, aún exigida como *sistema*. Justamente sería el concepto kantiano de “tarea infinita”, y su remisión a la unidad sistemática del conocimiento, el objeto de investigación de su tesis doctoral. Sin embargo, el sentido que la “tarea infinita”, así como la propia noción de infinitud, adquiere en Kant se liga a una primacía otorgada al futuro, proyectado en la noción de “ideal”, que determina la “tarea” como *perfeccionamiento*, esto es, como interminable progreso moral de la humanidad, en un movimiento asintótico hacia una confederación venidera de Estados cosmopolita. Por su parte, Cohen reformula esta herencia kantiana desde las matrices del mesianismo judío en términos de un mesianismo despojado de toda escatología. Todo ello habría de activar, por rechazo, las nociones benjaminianas de historia, de infinitud, de mesianismo y de tarea. Abadi se detiene especialmente

en los esbozos benjaminianos de su proyecto sobre la “tarea infinita” —tan poco visitados, por otra parte—, para mostrar las diferencias entre el progresismo kantiano-coheniano y su propio mesianismo. Y allí emerge la distinción entre el concepto de “solución” de la tarea y su “solucionabilidad”. De algún modo, nos encontramos ante una nueva polémica entre un mal infinito y un infinito verdadero, pues para Benjamin la tarea verdaderamente “infinita” exigiría una mutación y expansión de la epistemología kantiana y neokantiana. Pues la tarea infinita no puede ser concebida a partir de una *solución* como meta o ideal, sino a partir de la *solucionabilidad* comprendida ésta como exigencia de solución en la ciencia, no en su progresión eterna. La tarea de la ciencia es infinita pues ella misma es la *solucionabilidad*, la apertura incondicional de la ciencia como “tarea que no puede ser dada”. Es esta unidad por fuera de toda intención de la conciencia el elemento que determina a la ciencia como tarea infinita: no la resolución progresiva de una tarea en un proceso de perfeccionamiento tendiente a su cumplimiento ideal, sino el imperativo de solucionabilidad en el propio centro de la ciencia, como único fundamento, in formulable, de su unidad sistemática. Benjamin esperaba encontrar en los escritos de Kant sobre la historia materiales que vincularan la crítica del conocimiento con cierta lectura del mesianismo judío. Creyó por un tiempo que la noción de “tarea infinita” podría cumplir ese rol, y proyectó su tesis doctoral con ese objeto. Su decepción final con la noción kantiana de historia (y, de la mano de ella, con la noción coheniana de mesianismo) lo llevará en otras direcciones. Sin embargo, y en esto Abadi es determinante, no se puede soslayar que el vínculo entre teoría del conocimiento y mesianismo en la obra de Benjamin tiene su origen en las reflexiones surgidas al calor de la recepción de Kant. Sin las preguntas formuladas en el contexto de esta recepción de Kant y Cohen, no se comprendería la opción de Benjamin por reformular su proyecto de tesis doctoral sobre la noción de crítica de arte del romanticismo temprano.

En efecto, la segunda parte del libro, “Crítica de arte y lenguaje: la lectura del Romanticismo temprano”, muestra el deslizamiento desde Kant al romanticismo como un cambio de objeto que mantiene, sin embargo, los interrogantes fundamentales: tarea, infinitud, mesianismo, historia. Incluso, como también se muestra, resulta fundamental en esta reformulación la deriva de la filosofía crítica en Fichte para pensar el problema de la *criticabilidad* de las obras, su auto-reflexión. Sin embargo, la noción de *infinitud* de los románticos excede la noción ilustrada y progresista de un perfeccionamiento gradual en una eternidad cuantitativa. Del

mismo modo, su filosofía de la historia resultará mucho más adecuada al despliegue de las intuiciones fundamentales de Benjamin. Por un lado, entonces, la “tarea infinita” encuentra una afinidad estructural con la “poesía universal progresiva”, pues esta última es portadora de una infinitud ajena al universo kantiano, y su “progresividad” nada tiene que ver con un perfeccionamiento progresivo, sino con un rebasamiento en acto de los géneros literarios. Del mismo modo, el concepto de historia adquiere en este contexto un giro que favoreció la formulación de la problemática benjaminiana. Abadi nos dice: así como Benjamin concibe las interpretaciones y comentarios de la Torah como el paradigma de aquel proceso en que se transmite la tradición, los románticos, desde una tradición cristiana, llevan a cabo una operación similar a partir de la Biblia como *libro absoluto*. En última instancia, el romanticismo reguardaba una promesa de absoluto *en acto*, en el *médium* de la reflexión estética. Y aquí aparece un aspecto fundamental: la relación entre crítica y reflexión. Esto singulariza muy especialmente la lectura benjaminiana del romanticismo pues, justamente, muestra que el romanticismo no es un *subjetivismo* exacerbado como la tradición ha denunciado desde Hegel hasta Schmitt, sino por el contrario, un ámbito en el cual se puede pensar la propia *crítica*, la propia labor nihilista de la *ironía* no como una veleidad del sujeto, sino como su propia muerte y la expresión más elocuente de una exigencia *objetiva* de crítica *en la propia obra*. La clave de lectura de Abadi permite subrayar este giro, y hacerlo desde las propias matrices, ya abordadas, de la filosofía crítica. Pues esa torsión entre la lectura tradicional de los románticos y la lectura benjaminiana se realiza gracias al concepto fichteano de *reflexión*: la obra contiene en sí misma el germen de su crítica y, por lo tanto, reclama la crítica desde su propia estructura interna. Esa exigencia interna, “objetiva” de la propia obra, es su *criticabilidad*, que nada tiene que ver con la vanidad insustancial de un Yo absolutizado, como sugirió la tan influyente lectura de Hegel, sino, por el contrario, con una metafísica de la obra que conecta, en su propia auto-reflexión, la fragmentación con la remisión al absoluto (la idea del arte). La inacababilidad de la “poesía universal progresiva” remite de manera Inmanente a la crítica como su propia reflexión que la conecta con la idea. Tal es la *exigencia objetiva de redención* alojada en la obra. De este modo, Abadi conecta los motivos de nihilización de la noción de crítica que está diseñando Benjamin (fragmento, ironía, mortificación, alegorización, ruina) con su intrínseca remisión a la redención, mostrando de este modo la necesaria articulación entre fragmento e intención sistemática, entre nihilización y redención.

Esta problemática es tematizada tanto en este registro de la filosofía del arte, cuanto en la filosofía del lenguaje benjaminiana, a través del análisis de la reformulación de la noción (kantiana) de “tarea infinita” en la de la “tarea del traductor”. Tarea ciertamente infinita de responder a la *exigencia de redención* alojada en todas las lenguas bajo la forma de su intrínseca *traducibilidad* (que por cierto guarda, ella también, el momento nihilista de su propia *intraducibilidad* constitutiva como el corazón mismo de la exigencia). La tarea es rescatar el lenguaje puro alojado en las lenguas profanas, despertar en ellas el recuerdo de su estado paradisiaco: propiciar la experiencia de la pura *medialidad* del lenguaje en todas sus formas, en sus múltiples configuraciones.

La tercera parte, “Conocimiento y redención en la obra tardía: «imagen dialéctica» y ampliación de la experiencia” muestra que esta lógica de la *exigencia objetiva* como núcleo de la *tarea* crítico-filosófica es el mejor modo de comprender la tematización de la historia en la obra de madurez de Benjamin. Quizás lo más sugerente de esta tercera parte sea la manera en que se vincula la crítica a la socialdemocracia y a su fundamento neokantiano en las famosas tesis “Sobre el concepto de historia”, al temprano enfrentamiento crítico de Benjamin con la problemática kantiana y neokantiana de la “tarea” y del “ideal”. De manera que la “imagen dialéctica” es situada como emergente de una confrontación entre “ideal” e “imagen”, que permite repensar la manida crítica de Benjamin al historicismo desde una perspectiva singular e inusual. De este modo, se consolida el criterio de lectura integral que el libro propone. A partir de allí, se despliega un minucioso deslinde de los supuestos e implicancias de esta determinación *histórica* de la *exigencia objetiva de redención* alojada en la imagen. Antes que nada, la propia noción de “ahora de la cognoscibilidad” o “instante de la cognoscibilidad”, que remite el ámbito de la imagen al ámbito del *ahora*, de la *chance* y del recuerdo que *como imagen* relampaguea en el instante de peligro: contra la progresión continua hacia el ideal inalcanzable del neokantismo, la interrupción instantánea en la imagen de la memoria. Así se delinear los contornos del contrapunto entre tiempo homogéneo y vacío del progreso, y el tiempo-ahora pleno de la imagen del recuerdo. Y aquí aparece nuevamente la marca de la exigencia objetiva de redención cuando Benjamin plantea el sentido mesiánico de la *citabilidad* del pasado, que señala su pertenencia a un tiempo pleno, el “índice secreto” que lo remite a la redención. El pasado inconcluso (tan inconcluso como la “poesía universal progresiva”, o las lenguas post-babélicas) remite de manera necesaria, y por sí mismo, a su *citabilidad* en todo presente que se

sepa interpelado por él. Al mismo universo conceptual pertenece la categoría de *legibilidad*, que indica el “índice histórico” de las imágenes del pasado, señalando no tanto el tiempo al que éstas pertenecen, sino el tiempo en el que se tornan *legibles*. Nuevamente nos sorprende Abadi cuando conecta este problema de la *legibilidad* con la teoría benjaminiana de la *mímesis*, que le permite expandir la problemática de la filosofía de la historia hacia terrenos poco explorados. De este modo regresa sobre la cuestión de la ampliación de la experiencia, y en particular sobre la lectura benjaminiana del surrealismo como clave de la compenetración entre imagen, pasado, *mímesis* y experiencia, un complejo de problemas que nos permite comprender de manera renovada su filosofía de la historia.

De este modo se condensan en esta tercera parte el conjunto de motivos del libro, pues el rescate del pasado mediante el recuerdo, nos dice Abadi, se presenta en Benjamin como el acto redentor por antonomasia. La “tarea infinita” de la filosofía benjaminiana termina por cristalizar en esa “débil fuerza mesiánica” que, como exigencia objetiva de redención del pasado, conmueve todo *ahora* de tiempo pleno: la *legibilidad* del pasado es el *médium* final de la filosofía benjaminiana y la tarea incondicional que nos ha legado.

Consideramos que este libro marca un hito fundamental en la recepción hispanohablante de Benjamin, rompiendo con lecturas ritualizadas, proponiendo recorridos inesperados, rescatando textos muy poco leídos, y, sobre todo, apostando a la necesidad de criterios de lectura integrales de la obra benjaminiana, que permitan dejar ver, por un instante, el fulgor y la gracia de su *tarea*, y con ella, la (débil) fuerza de su *actualidad*. El libro demuestra definitivamente que la lectura de Benjamin puede ser algo más que una experiencia estetizante, o una elegía por las ruinas, o una exaltación anarco-liberacionista, y que más bien puede tener que ver con el rescate de un nuevo rigor del pensamiento. El libro parece sugerirnos que es este Benjamin de la filosofía redimida como operación práctica de rescate es el que necesitamos hoy, esto es, es el que tendría en el hoy su “ahora de la *cognoscibilidad*”. Ese Benjamin, el filósofo poskantiano de lo incondicional, y ya no el Benjamin brechtiano de los años 70, ni el *flanéur* de los años 80, ni siquiera el Benjamin unilateralmente leído desde la famosa tesis IX sobre el “ángel de la historia”, melancolizada como mero inventario del desastre. Mesianismo, modernismo y marxismo son en este libro enlazados en una orfebrería filosófica que permite leerlos como momentos de una tarea única: la escritura ejercida como la escucha de la *exigencia incondicional de redención* alojada en los fenómenos, en las obras de arte, en el

lenguaje, en la historia. Este es el modo en que se nos propone en este libro *recuperar la palabra*. En el libro de Abadi, el conocimiento es una tarea de redención y la verdad es un acto de justicia. De la mano de Benjamin, la filosofía es aquí redimida en su más noble destinación, para su más alta “tarea infinita”.

Luis Ignacio García

luisgarcia78@yahoo.com.ar