

La fundamentación del conocimiento a partir de una exigencia objetiva de redención: una línea sistemática a lo largo de la obra de Walter Benjamin

Florencia Abadi

Universidad de Buenos Aires/ CONICET

Resumen: El presente trabajo sostiene que, a través de las variaciones que se observan en los escritos de Walter Benjamin, puede hallarse una constante en la pretensión de fundamentar el conocimiento en una exigencia de redención procedente del objeto en cuestión. Se muestra que en los cuatro ámbitos en que se desarrolla la teoría benjaminiana del conocimiento –la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico– las categorías centrales de su concepción destacan esta exigencia mediante un uso peculiar del sufijo *-barkeit* (-bilidad), presente en los conceptos de “solucionabilidad” (*Lösbarkeit*) de la tarea filosófica, de “criticabilidad” (*Kritisierbarkeit*) de la obra de arte, de “traducibilidad” (*Überstezbarkeit*) del lenguaje y de “ahora de la cognoscibilidad” (*Jetztzeit der Erkennbarkeit*) del pasado.

Palabras clave: Benjamin; conocimiento; redención; exigencia; lenguaje

Abstract: “The Knowledge Foundation from an Objective Exigency of Redemption: A Systematic Line through Walter Benjamin’s Work”. In this paper I state that throughout Walter Benjamin’s writings a constant element can be found: the aim to ground knowledge on demand of redemption of the object. I show that in the four realms where the Benjaminian theory of knowledge is developed –philosophy, art criticism, translation and historical knowledge–, the principal categories of his conception stress this demand by a peculiar use of the suffix “*barkeit*” (-bility), present in the concepts of “solutionability” of the philosophical task, the “criticizability” of the artwork, the “translatability” of language and the “now of cognizability” of the past.

Key words: Benjamin; knowledge; redemption; demand; language

Introducción

Entre los numerosos temas a los que Walter Benjamin ha dedicado su atención, la teoría del conocimiento es sin duda uno de los más persistentes a lo largo de su obra. Este se encuentra presente desde el temprano escrito sobre el lenguaje de 1916 (“Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre”)¹, hasta los apuntes sobre teoría del conocimiento que forman parte del inconcluso *Libro de los Pasajes*². Uno de los aspectos más notables de sus reflexiones sobre el conocimiento consiste en la tesis que establece un vínculo entre este y la redención. En la obra de Benjamin, la concepción del conocimiento excede el ámbito teórico; presenta, sobre todo, una exigencia práctica, en tanto operación de rescate y salvación (del objeto a conocer). Para el autor del libro sobre el origen del *Trauerspiel* alemán, la filosofía se define como “codificación histórica”³ que redime los objetos históricos y transitorios a través de un conocimiento anclado en el tiempo. Esta idea se expresa con diferentes modulaciones en textos que abordan diversas esferas del conocimiento humano.

Benjamin despliega su concepción del conocimiento en cuatro ámbitos principales: la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico. En cada uno de ellos, indica que la fundamentación del conocimiento reside en una exigencia de redención. Los fenómenos exigen ser salvados por la tarea de la filosofía –así se constata en el prefacio a *El origen del drama barroco*–; las obras exigen ser redimidas por la crítica –en *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, así como en *Las afinidades electivas de Goethe*–; el lenguaje demanda la traducción –en “La tarea del traductor”, aunque también en “Sobre el lenguaje en general...”–; el pasado reclama la redención mediante el conocimiento histórico –en “Sobre el concepto de historia” y en el *Libro de los Pasajes*–. Los verbos que utiliza Benjamin para dar cuenta de esta exigencia son “*erfordern*”, “*verlangen*”, “*beanspruchen*” o construcciones sintagmáticas nominales formadas con el sustantivo “*Anspruch*”. Además, Benjamin postula

8

¹ Cf. Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, v. II-1, Tiedemann, R. y H. Schweppenhäuser (eds.), Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977, pp. 140-157. En adelante, se usarán las iniciales GS para referirnos a esta obra, seguidas del volumen en números romanos y tomo específico en números arábigos.

² Cf. GS V-1, pp. 570-611.

³ Cf. GS I-1, p. 207.

en cada esfera una categoría que señala la relación del conocimiento con una exigencia que procede de su objeto. Estas categorías portan una marca: el sufijo *-barkeit* (-bilidad). Benjamin se refiere a la “solucionabilidad” (*Lösbarkeit*) de la tarea filosófica, a la “criticabilidad” (*Kritisierbarkeit*) de la obra de arte, a la “traducibilidad” (*Überstezbarkeit*) del lenguaje, y al “ahora de la cognoscibilidad” (*Jetztzeit der Erkennbarkeit*) del pasado histórico. El significado usual de este sufijo expresa la idea de “posibilidad”, pero Benjamin desplaza ese sentido hacia uno diferente. Cobra, de esta manera, un sentido técnico en los textos de Benjamin: se añade al sentido usual la idea de una exigencia. En “La tarea del traductor”, por ejemplo, al definir la traducibilidad, sostiene que este concepto implica que la obra “consiente (*zulassen*) una traducción y, por consiguiente (*demnach*), la demanda (*verlangen*)”⁴. El propio Benjamin subraya el carácter innovador de este último sentido al colocar el último verbo en bastardilla.

Cabe destacar que Benjamin enfatiza, asimismo, la independencia de este reclamo respecto de la acción del sujeto: los textos y los lenguajes son traducibles independientemente de que encuentren o no un traductor adecuado, es decir, son en sí mismos traducibles en la medida en que reclaman ser traducidos. Del mismo modo, la obra es criticable más allá de que el crítico desarrolle el germen reflexivo que esta contiene en sí; al igual que la exigencia de justicia del pasado, más allá de que el presente escuche o no este reclamo. En apoyo de esta tesis, Benjamin afirma que un acontecimiento es inolvidable, porque exige no pasar al olvido, aunque todos lo hayan olvidado⁵: esta independencia del sujeto *fundamenta*, en su lenguaje, la *objetividad* del conocimiento.

Si a pesar del carácter fragmentario y aparentemente inconexo de la obra de Benjamin se puede aseverar –como lo ha afirmado Theodor W. Adorno– que existe allí “una extraordinaria unidad de la conciencia filosófica”⁶, entonces esta unidad debe buscarse –sostenemos aquí– en los vínculos que pueden rastrearse entre conocimiento y redención. Intentaré mostrar que a través de las variaciones que se observan en los escritos de Benjamin –en los cambios en los intereses y enfoques– puede hallarse una constante en la pretensión de fundamentar el conocimiento en una exigencia de redención, a la que denomino “exigencia objetiva”, en la medida en que proviene del objeto de conocimiento.

⁴ GS IV-1, pp. 9-10.

⁵ Cf. GS IV-1, p. 10.

⁶ Adorno, T. W., *Noten zur Literatur*, en: *Gesammelte Schriften*, v. 11, Tiedemann R. (ed.) con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pp. 569-570.

Nuestro recorrido irá desarrollando esta tesis en cada uno de los ámbitos mencionados (la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico), y explicaré las categorías centrales con las que Benjamin construye, en cada caso, este dispositivo teórico.

I. La filosofía: solucionabilidad y origen

El análisis más extenso de la filosofía, en tanto disciplina, así como de su relación con la redención y el conocimiento, se encuentra sin duda en el prefacio a *El origen del drama barroco alemán*, escrito a mediados de la década de 1920. Sin embargo, en 1917, Benjamin ya había esbozado entre sus apuntes algunas ideas sobre la tarea de la ciencia (*Wissenschaft*) que prefiguran en parte aquel célebre prólogo⁷. Por primera vez, Benjamin construye en estos apuntes su concepción del conocimiento a partir de un neologismo construido con el sufijo *-barkeit*: distingue aquí entre la noción de “solución” (*Lösung*), que remite a la concepción neokantiana de la “tarea infinita”, y la de “solucionabilidad” (*Lösbarkeit*), que presenta como una superación de aquella. Mientras la primera señala –en la distinción benjaminiana– la posibilidad de cumplir con la tarea del conocimiento en un tiempo infinito, y establece así un ideal que permanece *exterior* al desarrollo del conocimiento, la “solucionabilidad” alude a la posibilidad y exigencia de solución como premisa metódica, que permanece siempre *en* la ciencia: “encargada a la ciencia es aquella tarea cuya solución permanece siempre en ella misma, es decir, cuya solución es metódica (*methodisch*). La tarea que le es encargada a la ciencia es la de la solucionabilidad”⁸; “[la tarea infinita] yace en la ciencia misma, o incluso más, es ella misma”⁹.

Para Benjamin, el concepto de “tarea infinita” nombra la unidad de la ciencia. La ciencia como unidad, afirma, no puede ser objeto de una pregunta, siempre finita: la respuesta a cada pregunta finita haría surgir una nueva pregunta, y de esta muchas más. Este argumento anticipa aquel que ofrece cuando describe la unidad de la verdad como aniquilación de la intencionalidad presente en la pregunta en el prefacio a *El origen del drama...*: “si la unidad integral

⁷ Cf. GS VI, pp. 51-53. En ese momento, Benjamin planifica escribir su tesis doctoral sobre la concepción de la ciencia como “tarea infinita” (en discusión con el neokantismo de Hermann Cohen). En la carta del 7 de diciembre de 1917, lo especifica del siguiente modo: “Die Frage lautet ungefähr: Was heisst es daß die Wissenschaft eine unendliche Aufgabe ist” (Adorno, T.W. y G. Scholem (eds.), *Briefe I*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1966, p. 161).

⁸ GS, VI, p. 52.

⁹ *Ibid.*, p. 51.

existente en la esencia de la verdad fuera interrogable, la pregunta tendría que ser formulada en los siguientes términos: ¿en qué medida la respuesta a esta pregunta está ya implícita en cada respuesta concebible dada por la verdad a cualquier pregunta? Y la respuesta a esta pregunta conduciría a formular la misma pregunta de nuevo, de tal modo que la unidad de la verdad escaparía a cualquier interrogación”¹⁰.

En este sentido, el concepto de tarea infinita debe fundamentar el carácter autónomo del conocimiento: la esfera del conocimiento es autónoma, porque no se la puede interrogar desde fuera¹¹. Como señala Heinz Eidam, “[e]l dilema es que la pregunta por la unidad de la verdad solo podría ser formulada desde una posición ‘interior’ a ella, pero solo como si la pregunta pudiera formularse desde una posición ‘exterior’ a ella, esto es, desde la de la respuesta. Es decir, que la pregunta presupone ya su respuesta, la presencia de la respuesta en la pregunta”¹².

La indagación de la pregunta se contrapone así con la noción de exigencia objetiva, tal como puede constatarse con claridad en *Las afinidades electivas de Goethe*. Allí Benjamin introduce el concepto de “ideal del problema” (*Ideal des Problems*) en tanto indicación de una pregunta no existente (*nichtexistente Frage*) que habita la obra de arte y tiene como objeto la unidad del sistema de la filosofía¹³; asimismo, sostiene que la verdad de la obra “no puede ser conocida en tanto indagada, sino en tanto exigida”¹⁴. En consonancia con esta afirmación, la solucionabilidad refiere a una característica de la propia ciencia, a una exigencia que habita en ella misma; esta exigencia no puede asegurar la solución, ni en un tiempo infinito ni en una eternidad ética como la que postula Hermann Cohen. Así, el sufijo “-barkeit” revela ya en 1917 su perspectiva de la redención como una exigencia sobre la que descansa, como sobre un pilar fundamental, la autonomía del conocimiento.

¹⁰ GS I-1, p. 210. Utilizamos, sobre todo, la traducción de José Muñoz Millanes, en: Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990.

¹¹ “Die Einheit der Wissenschaft beruht darin, daß sie nicht auf eine endliche Frage die Antwort ist, sie kann nicht erfragt werden” (*ibid.*, p. 51).

¹² Eidam, H., *Strumpf und Handschuh. Der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruierbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum Geist der Utopie Ernst Blochs*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992, p. 55.

¹³ Cf. GS I-1, p. 172. Astrid Deuber-Mankowsky ha indicado que la no existencia de esta pregunta conlleva, asimismo, un contraste con el concepto de ideal de Hermann Cohen (cf. Deuber-Mankowsky, A., *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlín: Vorwerk 8, 2000, pp. 114ss).

¹⁴ “So aber sagt sie einzig, daß die Wahrheit in einem Werke zwar nicht als *erfragt*, doch als *erfordert* sich erkennen würde” (*ibid.*, p. 173. Las bastardillas son nuestras).

Pero en esta temprana caracterización de la “tarea infinita”, Benjamin no explicita aún nada en relación con el carácter redentor del conocimiento. Recién en el prólogo a *El origen del drama...* –titulado, en clara alusión al neokantismo, “Prefacio epistemo-crítico” (*Erkenntniskritische Vorrede*)– brinda una exposición detallada del proceso por el cual se produce la *salvación* de la realidad fenoménica en las ideas filosóficas. Este proceso debe atravesar obstáculos: los fenómenos no pueden ingresar directamente al ámbito de las ideas, que se caracteriza precisamente por no tener existencia empírica. Para ello se necesita de una mediación; mediación que llevarán a cabo los conceptos. Aquellos elementos que los conceptos recolectan dividiendo los fenómenos –elementos que, según Benjamin, se encuentran en los “extremos”¹⁵– pueden tomar parte en la idea y salvarse. Cabe aclarar entonces en qué consiste la distinción entre ideas y conceptos: los conceptos surgen del intelecto humano y realizan la operación de discernimiento, de análisis. Las ideas, en cambio, se ofrecen a la contemplación como algo dado previamente, y no pueden ser explicadas con referencia a una facultad intelectual. En última instancia, Benjamin define a las ideas como esencias, como *realia*, en el sentido de la escolástica medieval, que defendía la posición de los *universales in re*¹⁶. También las interpreta como palabras divinizadas, nombres que escapan a la instrumentación por parte de un sujeto¹⁷. La verdad, que pertenece al ámbito de las ideas, no puede ser objeto de una relación intencional: “la verdad es la muerte de la intención”¹⁸. La verdad consiste, por lo tanto, en un ser, una fuerza que posee absoluta unidad –en oposición a la división existente en el orden conceptual–, unidad que no permite, como hemos visto, la intencionalidad implicada en la interrogación¹⁹. A través del orden del mundo empírico, que realizan los conceptos, se produce la manifestación de las ideas, y, simultáneamente, la salvación de ciertos elementos de los fenómenos en ellas²⁰.

¹⁵ “Und zwar liegen jene Elemente, deren Auslösung aus den Phänomenen Aufgabe des Begriffes ist, in den Extremen am genauesten zutage” (GS I-1, p. 215).

¹⁶ Cf. GS I-1, p. 22.

¹⁷ “Platons ‘Ideen’ sind im Grunde, wenn man sie einmal von diesem einseitigen Standpunkt beurteilen darf, nichts als vergöttlichte Worte und Wortbegriffe” (GS VI, p. 25).

¹⁸ “Die Wahrheit ist der Tod der Intention” (GS I-1, p. 216).

¹⁹ Cabe aclarar que en este escrito Benjamin confronta la categoría de verdad, ligada a la falta de intencionalidad, con la de conocimiento, que asocia con la interrogación. Sería un verdadero malentendido deducir a partir de esto que Benjamin niega a la filosofía su carácter cognoscitivo, o que considera el conocimiento como algo negativo en sí mismo. En todo el resto de su obra, el concepto de conocimiento es valorado positivamente y puesto en relación con la falta de intencionalidad que aquí se atribuye a la verdad.

²⁰ Cf. GS I-1, p. 215.

Sin embargo, la conexión de los fenómenos con las ideas no puede explicarse sin tener en cuenta la noción de “origen” (*Ursprung*). Esta indica la *exigencia* de redención por parte de los fenómenos. El origen es la marca de lo auténtico *en el fenómeno*, aquello que *exige* que este sea nombrado y redimido en la idea. El filósofo reconoce lo *singular* de un fenómeno cuando capta la marca del origen en él. En este sentido, Benjamin llama a la filosofía “ciencia del origen” (*Wissenschaft vom Ursprung*)²¹. El origen no equivale a lo puramente fáctico, sino que está vinculado con aquel aspecto virtual del fenómeno que se encuentra latente y espera actualización. De hecho, mientras no se actualiza –es decir, se salva– la idea permanece enfrentada a la historia: “en cada fenómeno relacionado con el origen se determina la figura mediante la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su plenitud en la totalidad de su historia. Por consiguiente, el origen no se pone de relieve en la evidencia fáctica, sino que concierne a su prehistoria y posthistoria”²².

Esta concepción implica una temporalidad distinta de la lineal, capaz de incorporar en el fenómeno originario su pre-historia y post-historia. En este sentido, tanto Jean-Marie Gagnebin como Richard Wolin han señalado la conexión de esta categoría con el “ahora de la cognoscibilidad” de las tesis de filosofía de la historia (a la que me referiré más adelante)²³. Benjamin afirma que “la categoría de origen no es, pues, como Cohen da a entender, una categoría puramente lógica, sino histórica”²⁴. Vemos reaparecer así su discusión con el neokantismo coheniano, esta vez con la *Lógica del conocimiento puro*, donde Cohen sostiene que el pensamiento no puede tener ningún origen fuera de sí mismo. Para Benjamin, en cambio, el origen designa la singularidad histórica del fenómeno, la exigencia de redención del mundo concreto, empírico. Lejos de la mítica respuesta idealista ante la posibilidad de que los hechos no con-

²¹ Cf. *ibid.*, p. 227.

²² *Ibid.*, p. 226.

²³ “Quer se trate do drama barroco alemão ou da crítica à visão socialdemócrata do progresso, a noção de origem deve servir de base a uma historiografia regida por uma outra temporalidade que a de uma causalidade linear, exterior ao evento” (Gagnebin, J. M., *História e Narração em Walter Benjamin*, São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p. 9). Del mismo modo se pronuncia Richard Wolin: “the category of origin signifies an important anticipation of the category of now-time in the 1940 ‘Theses on the Philosophy of History’, which is also endowed with the capacity to transcend the unfulfilled continuum of history” (*Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley: University of California Press, 1994, p. 97).

²⁴ GS I-1, p. 226. Sobre el vínculo del concepto de origen de Benjamin en relación con el de Cohen, cf. Lambrianou, N., “Neo-kantianism and Messianism. Origin and Interruption in Hermann Cohen and Walter Benjamin”, en: *Walter Benjamin. Critical Evolutions in Cultural History*, v. I, Peter Osborne (ed.), Nueva York: Routledge, 2005, pp. 82-104.

cuerden con la teoría (“tanto peor para los hechos”²⁵), la tarea de la filosofía consiste aquí en dar cuenta de los fenómenos: “la tarea del filósofo consiste en ejercitarse en trazar una descripción del mundo de las ideas, de tal modo que el mundo empírico tome parte en él espontáneamente hasta llegar a disolverse en su interior”²⁶. Es el mundo concreto el que exige ser conocido y salvado, y la exigencia objetiva de redención constituye la verdadera condición de posibilidad del conocimiento.

II. La crítica de arte: criticabilidad

En 1918, Benjamin presenta en la Universidad de Berna su tesis doctoral sobre el concepto de crítica de arte en el Romanticismo temprano. Allí establece la crítica de arte como un ámbito particular de conocimiento, en estricta continuidad con el concepto kantiano de crítica. Así como el concepto de crítica kantiano supera la dicotomía entre dogmatismo y escepticismo, el concepto romántico de crítica de arte supera –según Benjamin– la polaridad entre un “dogmatismo estético de la regla”²⁷, vinculado con el neoclasicismo, y el escepticismo de las posiciones más radicales del *Sturm und Drang*, que rehúyen toda fundamentación del juicio sobre las obras. Mediante el énfasis en el carácter cognoscitivo del concepto romántico de crítica de arte, la interpretación de Benjamin se aleja de aquellas lecturas que (ya desde Hegel y Heine) habían destacado unilateralmente los componentes “irracionalistas” de ese movimiento.

En el ámbito de la crítica de arte, la exigencia de redención de las obras puede constatararse en el uso del concepto de “criticabilidad” (*Kritisierbarkeit*). Este establece que la obra contiene en sí misma el germen de su crítica y que, por lo tanto, reclama el concepto desde su propia estructura interna. La obra es criticable, con independencia de la crítica. Esto no significa únicamente que la obra sea susceptible de ser criticada sino que, como ya he indicado, implica que esta contiene una latencia, una exigencia que procede de sí y únicamente de sí. La obra no es concebida como el producto de la aplicación de determinadas reglas externas, tal como sucedía con las poéticas normativas propias del neoclasicismo, ni como el mero resultado de una mente genial, como en el

14

²⁵ A pesar de que Benjamin atribuye esta respuesta a Hegel, no es seguro que pertenezca a este filósofo y no a Fichte. Lukács, por ejemplo, la atribuye a este último (cf. Lukács, G., “Was ist orthodoxer Marxismus”, en: *Werke*, v. 2, Luchterhand: Darmstadt, 1977, pp. 61-69, p. 69).

²⁶ GS I-1, p. 212.

²⁷ GS I-1, p. 53.

Sturm und Drang, sino que –como afirma Novalis, citado por Benjamin– “lleva un ideal *a priori* en su seno, una necesidad de existir”²⁸. De este modo, se fundamenta la *inmanencia* de la crítica. Las resonancias de esta frase de Novalis en el concepto de redención de Benjamin, como exigencia del objeto, explican la recurrencia de esta cita en su obra²⁹.

La criticabilidad se debe a una reflexión (*Reflexion*) que la obra contiene en sí y que se desarrolla –se desenvuelve como un ovillo– en la crítica. Benjamin dedica al concepto de “reflexión” la primera parte de su tesis, partiendo de la caracterización fichteana en la *Doctrina de la ciencia*, que –según sostiene– resulta fundamental para el desarrollo romántico de ese concepto³⁰. La reflexión es el lugar en que se asienta la posibilidad de un conocimiento directo de lo absoluto. La autoconciencia reflexiva, en cuanto relación inmediata del pensamiento consigo mismo, es la salida que encuentra el idealismo ante la encrucijada de la cosa en sí³¹. En el proceso de reflexión, el contenido es precisamente la forma del pensamiento, el propio acto de pensar. En la medida en que ningún otro contenido es necesario para llevarlo a cabo ni hay contenido alguno que pueda detener el proceso, el autoconocimiento puede ser inmediato.

Según Benjamin, F. Schlegel y Novalis realizan un desplazamiento en el uso del concepto de reflexión: en lugar de remitir el fenómeno de la autoconciencia reflexiva a un yo (*Ich*), como ocurre en el caso de Fichte, la reflexión parte de un “sí mismo” (*Selbst*). Concebidos como sí-mismos, los objetos y las obras de arte también son centros de reflexión. La crítica, entonces, es equiparada a un “experimento” mediante el cual se activa o potencia un *autoconocimiento* de la obra que permite un “incremento” de su propia autoconciencia: “la crítica es algo semejante a un experimento (*Experiment*) en la obra de arte, en virtud del cual se estimula la reflexión por la que la obra es elevada a la conciencia y al conocimiento de sí misma... El sujeto de la reflexión es, en el fondo, la obra de

²⁸ “Jedes Kunstwerk hat ein Ideal a priori, eine Notwendigkeit bei sich, da zu sein” (*ibid.*, p. 76).

²⁹ Benjamin ya había citado este fragmento de Novalis en 1915 en “Dos poemas de Friedrich Hölderlin” (cf. GS II, 1, pp. 105-106), y se referirá nuevamente a él en *El origen...* (cf. GS I-1, p. 233).

³⁰ Cf. GS I-1, p. 26. Con ello, destaca una vez más el fundamento gnoseológico del concepto de crítica de arte: “la crítica contiene un momento cognoscitivo; y esto, por lo demás, tanto si se la toma por un conocimiento puro como si se la considera ligada a valoraciones. De tal modo, también la determinación romántica del concepto de crítica de arte ha sido construida enteramente sobre premisas gnoseológicas” (*ibid.*, p. 11). Utilizamos aquí la siguiente traducción: Benjamin, W., *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Yvars, J.F. y V. Jarque (trads.), Barcelona: Península, 2000.

³¹ Cf. GS I-1, p. 19.

arte misma, y el experimento no consiste en la reflexión *sobre* una obra... sino en el despliegue de la reflexión –esto es, del espíritu– *en* la obra”³².

El postulado de una reflexión en la obra –y no en el sujeto creador– es clave para comprender el carácter objetivo que los románticos de Jena pretendieron darle al arte y a la crítica, según la interpretación de Benjamin. Esta interpretación contrasta fuertemente con la larga tradición que confinó las teorías románticas al subjetivismo, y está motivada precisamente por un sostenido interés en establecer una vinculación entre el conocimiento y la redención. En efecto, este objetivismo permite pensar el carácter cognoscitivo de la crítica, y la reflexión *en* la obra opera como *exigencia* (de crítica redentora) por parte del objeto.

Según Benjamin, los románticos introducen por primera vez una noción rigurosa de “obra” en la filosofía del arte, en relación con un concepto determinado de *forma* basado en su concepción de la reflexión: la forma es precisamente la expresión objetiva de la reflexión de la obra, su autolimitación³³. Si bien todo “sí-mismo” puede ser un centro reflexivo, la criticabilidad pertenece solo a la obra de arte. La exigencia de las obras de recibir una crítica es el único criterio de distinción entre obras artísticas y producciones que no llegan a serlo. No hay manera de diferenciar grados de valor entre obras auténticas. En la medida en que el producto es criticable, es obra de arte, y si no posee valor artístico, no accede a la categoría de criticable. El carácter no criticable de los productos *inartísticos* –o sencillamente deficientes o “malos”– implica el silencio como única conducta posible ante los mismos³⁴. Mediante estos procedimientos teóricos, la crítica se diferencia del juicio, de la evaluación del arte. Benjamin comenta en ese sentido que recién con los románticos se afirma definitivamente la expresión *crítico de arte* (*Kunstkritiker*) frente a la más antigua de *juez de arte* (*Kunstrichter*)³⁵.

Esta exigencia es, cabe destacar, una exigencia de redención. Una vez más, Benjamin atribuye al conocimiento una capacidad redentora. Si bien en 1919 se lamenta de no haber podido abordar *de manera inmediata* la cuestión del mesianismo romántico en la tesis doctoral (debido a las rígidas formas académicas que se le imponían) –mesianismo que consideraba como “la verdadera

³² GS I-1, pp. 65-66.

³³ Cf. *ibid.*, p. 74.

³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 78-79.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 52.

naturaleza del Romanticismo³⁶ –, la noción de criticabilidad puede ser vista, precisamente, como la *mediación* que posibilitó un abordaje indirecto a esa cuestión. La criticabilidad es el fundamento de la tarea de la crítica de arte de redimir las obras. El proceso se describe de una manera particular: en tanto el incremento de la reflexión en la obra es infinito (según Benjamin, por principio), la crítica se erige como el ámbito en que la obra –singular, limitada– se orienta hacia la infinitud del arte, y se salva. La limitación de la obra reside en su forma, y las distintas formas se reúnen en la forma absoluta del arte: la *idea de arte*³⁷. Esta remite a una *unidad* del arte que recibe a la obra en su seno³⁸. De este modo, la crítica expone la relación de la obra con la idea de arte y, por lo tanto, con las demás obras: “no es el crítico el que pronuncia un juicio sobre esta, sino el arte mismo, en tanto que o bien asume en sí (*aufnimmt*) la obra en el *medium* de la crítica, o la repudia (*abweist*)”³⁹. Una vez asumidas –redimidas– por medio de la crítica, las obras son disueltas (destruidas⁴⁰) en la idea. En la misma dirección interpreta Benjamin el papel de la “ironía” romántica. Según afirma, esta destruye la ilusión artística. En ambos casos la obra singular se ve desplazada hacia la idea de arte. Tanto mediante la ironía como mediante la crítica, la obra *redime* su relatividad y se eleva al absoluto del arte.

En 1922, en *Las afinidades electivas de Goethe*, Benjamin introduce el concepto de “formulabilidad virtual” (*virtuelle Formulierbarkeit*) del contenido de verdad de las obras de arte⁴¹. Una vez más, la noción de virtualidad indica

³⁶ En este sentido, resulta elocuente la carta del 7 de abril de 1919 dirigida a Ernst Schoen: “vor einigen Tagen habe ich die Rohschrift meiner Dissertation abgeschlossen. Was sie sein sollte ist sie geworden: ein Hinweis auf die durchaus in der Literatur unbekannte wahre Natur der Romantik –auch nur mittelbar das weil ich an das Zentrum der Romantik, den Messianismus– ich habe nur die Kunstanschauung behandelt – ebenso wenig wie an irgend etwas anderes, das mir höchst gegenwärtig ist herangehen durfte, ohne mir die Möglichkeit der verlangten komplizierten und konventionellen wissenschaftlichen Haltung, die ich von der echten unterscheidet, abzuschneiden” (*Gesammelte Briefe I*, Göttinge, C. y otros (eds.), Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1995, p. 208).

³⁷ Cf. GS I-1, p. 87.

³⁸ La poesía universal progresiva y el concepto de poesía trascendental son determinaciones de esta idea, así como la prosa. La prosa tiene una función unificadora, es el suelo de la creación, y por eso la novela (*Roman*) pudo erigirse para los románticos como trans-género supremo.

³⁹ GS I-1, p. 80.

⁴⁰ Una idea positiva de destrucción recorre la obra de Benjamin, en estrecha vinculación con la de redención. Para un análisis de esta cuestión en el ámbito religioso y político, cf. Löwy, M., *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Horacio Tarcus (trad.), Buenos Aires: El cielo por asalto, 1997, donde el autor releva la presencia del anarquismo en el mesianismo judaico.

⁴¹ Cf. GS I-1, p. 173.

la latencia que *demanda* actualización. Benjamin afirma –como he citado anteriormente– que “la verdad en una obra se podría conocer no como indagada, pero sí como exigida”⁴². De este modo, la noción de exigencia fundamenta la posibilidad de referirse legítimamente a la verdad en las obras. Se trata, una vez más, de una exigencia *objetiva*. Es el mundo objetivo –al que pertenece la obra– el que presenta esta demanda de redención y el que, por lo tanto, justifica el uso de la noción de verdad: “solo hay verdad en los objetos, así como la verdad reside en la objetividad”⁴³.

III. La traducción: traducibilidad

En el contexto de la teoría benjaminiana de la traducción literaria, la tarea del traductor encuentra fundamento en el concepto de “traducibilidad” (*Übersetzbarkeit*). El tratamiento más profundo de esta noción se halla en “La tarea del traductor” (1923)⁴⁴, si bien el término aparece ya en “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre”, de 1916⁴⁵. La traducibilidad indica la existencia de una llamada (*Ausruf*) del lenguaje, a la que puede responder (o no) la traducción. Benjamin define el término con las siguientes palabras (que ya he citado en la introducción): “la obra, en su esencia, consiente una traducción y, por consiguiente, la *demanda*, de acuerdo con el significado de su forma”, y esto con independencia de que “entre el conjunto de sus lectores la obra encuentre un traductor adecuado”⁴⁶.

Según Benjamin, esta demanda de traducción se explica por el carácter fragmentario de las lenguas. Las lenguas son puestas aquí en analogía con pedazos de una vasija rota, que buscan a través de la traducción la unidad originaria que las contuvo: un lenguaje que Benjamin denomina “puro” o “nominativo”⁴⁷. En este sentido, la traducción no aspira al traslado del sentido

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁴ Benjamin escribió el texto como introducción a su propia traducción de los *Tableaux parisiens* de Baudelaire.

⁴⁵ Cf. GS II-1, p. 151.

⁴⁶ “Die Frage nach der Übersetzbarkeit eines Werkes ist doppelsinnig. Sie kann bedeuten: ob es unter der Gesamtheit seiner Leser je seinen zulänglichen Übersetzer finden werde? Oder, und eigentlicher: ob es seinem Wesen nach Übersetzung zulasse und demnach –der Bedeutung dieser Form gemäß– auch *verlange*” (GS IV-1, pp. 9-10). Utilizamos la siguiente traducción: Benjamin, W., “La tarea del traductor”, *Angelus Novus*, Murena, H.A. (trad.), Madrid: Edhasa, 1971, pp. 126-143.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 18. La imagen de la ruptura de las vasijas, así como la descripción consecuente de la *tarea* del traductor en relación con la recomposición de la unidad primigenia,

de una lengua a otra, sino al encuentro de los significados y los modos de decir en un lenguaje superior, latente en todas las lenguas y que *exige* ser liberado.

La caracterización de este lenguaje puro aparece tempranamente, en “Sobre el lenguaje en general...”. Allí Benjamin realiza una lectura del Génesis bíblico, y se detiene en el pasaje en que Adán nombra a los animales y las cosas. En esta utilización del lenguaje encuentra el paradigma del lenguaje nominativo, en que el nombre no es un signo arbitrario o convencional, sino una *traducción* de la huella del verbo divino que habita las cosas creadas por Dios⁴⁸. Benjamin afirma que “la objetividad (*Objektivität*) 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 conocedor”⁴⁹. La fuerza creadora, privada de la actualidad divina, se convierte en conocimiento. En la medida en que el conocimiento del hombre no es absoluto 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”⁵⁰. El concepto de *traducción* define aquí lo que sucede cuando el lenguaje de las cosas pasa al lenguaje humano: el hombre traduce al nombrar, y esta traducción agrega conocimiento. El nombre adánico es el nombre conocedor.

A partir de la Caída, se rompe esta “magia del nombre” y surge la multiplicidad de las lenguas. Benjamin invierte la interpretación tradicional según la cual el acceso al conocimiento es por medio del pecado, que expulsa al hombre 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

retoma la tradición de la cábala luriánica. Isaac Luria (1534-1572) sostuvo una cosmogonía que postula un camino sin fin hacia la restitución de una unidad, perdida a partir del acto de la creación.

⁴⁸ Cabe señalar que existen interpretaciones del Génesis contrarias a la benjaminiana, que ven en el acto denominativo de Adán precisamente 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 objeta esta concepción a partir de una exégesis del *midrash* Génesis Rabba, en que el hombre pone nombre a Dios mismo (al respecto, *cf.* Forster, R., *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires: Altamira, 2001, pp. 103-106).

⁴⁹ GS II-1, p. 151.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 151.

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 carecería de nombre. El hombre ha probado de un conocimiento mutilado, que produce la expectativa de que la palabra comunique algo fuera de sí misma: el pecado original es la “concepción burguesa”, instrumental, de la comunicación⁵¹. El hombre comienza a usar la lengua como un medio. Es la palabra exteriormente comunicante, el “parloteo” (*Geschwätz*)⁵², la palabra vana.

Sin embargo, a pesar de que, después de la Caída, no hay un lenguaje único de conocimiento, todas las lenguas preservan, según la interpretación de Benjamin, una relación con el verbo divino. Por eso, aunque el lenguaje paradisiaco es el único perfectamente conocedor, luego “cada conocimiento vuelve a diferenciarse infinitamente en la variedad de las lenguas”⁵³ y cada lengua puede captar una parte de él. Benjamin lo dice expresamente al hablar de la naturaleza que sufre por “los centenares de lenguas humanas en las que el nombre ya se ha marchitado, pero que sin embargo conocen las cosas según la sentencia de Dios”⁵⁴.

Quedan establecidas entonces las premisas gnoseológicas del concepto de traducción. Una vez más, su fundamento se encuentra en una exigencia, esta vez de completar el lenguaje, de llevar a cabo la tarea interminable de búsqueda de aquel lenguaje superior. Esta exigencia objetiva, plenamente independiente de la respuesta que reciba a su demanda, recibe en “La tarea del traductor” una de las caracterizaciones más claras, a partir de la siguiente analogía: “así podría hablarse de una vida o de un instante inolvidable, aun cuando toda la humanidad los hubiese olvidado. Si, por ejemplo, su carácter exigiera que no pasase al olvido, dicho predicado no representaría un error, sino solo una exigencia (*Forderung*) a la que los hombres no responden, y quizá también la *indicación* (*Verweis*) de una esfera capaz de responder a dicha exigencia: la del pensamiento divino”⁵⁵.

A partir de este pasaje puede desentrañarse el papel que desempeña Dios en esta teoría de la traducción. Si en “Sobre el lenguaje en general...” se le atribuía el papel de garante de su objetividad (ya que dejaba en las cosas la huella que debía ser nombrada), aquí la misma idea es reformulada en términos de

⁵¹ Cf. GS II-1, p. 144.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 153. Allí Benjamin afirma que entiende este concepto en el sentido de Kierkegaard.

⁵³ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁵ GS IV-1, p. 10.

una garantía de la *traducibilidad*: el pensamiento divino garantiza la existencia *del reclamo* de traducción, aun en el caso de que los hombres no respondan nunca a él. Es infrecuente que Benjamin se refiera a lo divino; generalmente, permanece en sus escritos un halo de oscuridad respecto del uso de las nociones teológicas y, especialmente, del lugar de Dios. Aquí, en cambio, caracteriza con claridad al pensamiento divino como una “esfera” capaz de responder a la exigencia de redención, y que, asimismo, le otorga a esta exigencia nada menos que su carácter *objetivo*, su existencia independiente del sujeto.

Esta objetividad enfáticamente independiente del sujeto, que funda en Benjamin la autonomía del conocimiento, tiene sus bases en la filosofía del lenguaje. Benjamin sostiene que no hay un sujeto que conozca “*mediante* el lenguaje” (*durch die Sprache*), sino que el conocimiento existe “*en* el lenguaje” (*in der Sprache*)⁵⁶. El lenguaje es *Medium* (ámbito) del conocimiento, y no *instrumento* (*Mittel*) del sujeto para la comunicación de contenidos que existirían fuera del lenguaje. Se suprime así la idea del sujeto portavoz del lenguaje, así como la suposición de que el lenguaje se dirige a un receptor.

En consonancia con este paradigma errado de la comunicación, se halla cierta concepción de la traducción literaria, que Benjamin señala como la concepción “tradicional”. Esta concibe la tarea del traductor en función de un destinatario y, por lo tanto, como transmisión de un contenido de un sistema lingüístico a otro. Repite, por lo tanto, lo mismo (*Dasselbe*)⁵⁷. Esta búsqueda de reproducción del sentido conduce a plantear el problema de la traducción en términos de una oposición entre la libertad y la fidelidad. La inadecuación del concepto de fidelidad, debido a la extrema dificultad –según Benjamin– de ser fiel tanto al sentido como a la forma, y al “tono sentimental” (*Gefühlston*)⁵⁸ de las palabras, conduce al concepto de libertad. Esta se define también en relación con la reproducción, y es para Benjamin más dañina aun que su contrario. Benjamin no promueve la libertad en la traducción, tal como se ha tergiversado en algunas ocasiones su teoría. Intenta, más bien, escapar de la tradicional dicotomía entre libertad y fidelidad, y plantear el significado de esos términos desde una perspectiva ajena a la lógica de la reproducción del sentido. Cuando Benjamin afirma que existe “un derecho nuevo y superior para la libertad de la traducción”⁵⁹ se refiere a otro sentido del concepto de libertad: el

⁵⁶ GS II-1, p. 141.

⁵⁷ Cf. GS IV-1, p. 9.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 17.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

de liberar al lenguaje puro nominativo encerrado en el original, y liberarlo para el propio idioma: “[l]a libertad se hace patente en el idioma propio, por amor al lenguaje puro. La tarea del traductor es rescatar (*erlösen*) ese lenguaje puro confinado en el idioma extranjero, para el idioma propio, y liberar (*befreien*) el lenguaje preso en la obra al nacer la traducción”⁶⁰. Se trata de una teoría de la traducción fundada en la relación entre las lenguas y el lenguaje puro, y las ideas de libertad y fidelidad adquieren, por tanto, un sentido distinto: fidelidad al lenguaje puro y no al sentido, liberación del lenguaje puro y no del sentido. Ese lenguaje puro es la *llamada* del lenguaje, la que *exige* la traducción.

En consonancia con los conceptos de “tarea” (*Aufgabe*) y de conocimiento en Benjamin, la traducción está fuertemente determinada por la transitoriedad, por la continua transformación de las lenguas. Del mismo modo que el concepto de “origen” expresa la virtualidad no actualizada del fenómeno, las lenguas contienen una dimensión virtual o latente (hasta que se desarrollan plenamente en el fin mesiánico de la historia)⁶¹. No se trata de una mera analogía: la búsqueda del nombre concierne al filósofo tanto como al traductor de textos literarios. El lenguaje al que aspira el filósofo permanece latente en la traducción: “no existe una musa de la filosofía, como tampoco existe una musa de la traducción... hay un ingenio (*Ingenium*) filosófico cuya peculiaridad máxima es el afán de encontrar ese lenguaje que se anuncia en la traducción”⁶².

IV. El conocimiento histórico: el ahora de la cognoscibilidad

En “Sobre el concepto de historia” (1940), último escrito de Benjamin, la vinculación del conocimiento histórico y la redención constituye un elemento medular, expresado de manera completamente explícita. En esta oportunidad, Benjamin utiliza la categoría de “ahora de la cognoscibilidad” (*Jetztzeit* o *Augenblick der Erkennbarkeit*) para referirse al instante capaz de escuchar la exigencia de redención procedente del pasado, y, por lo tanto, para la posibilidad de conocerlo –rememorarlo–. El conocimiento del pasado, que es aquí el recuerdo, se produce en un instante determinado y fugaz. “La verdadera imagen del pasado pasa fugazmente. Solo como imagen que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad para no ser más vista, puede el pasado ser aferrado... es

22

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Cf. GS IV-1, p. 14.

⁶² *Ibid.*, pp. 16-17.

una imagen irrecuperable del pasado que amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca en ella”⁶³.

Este instante no es concebido como un *punto* dentro de un continuo lineal y homogéneo, sino que Benjamin utiliza la imagen de una *puerta*, en sintonía con la tradición mesiánica hebrea: para los judíos, sostiene, “cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías”⁶⁴. El ahora de la cognoscibilidad tiene el poder de *abrir* “un recinto del pasado” hasta entonces cerrado, y el ingreso en ese recinto coincide, según él, con la acción política revolucionaria. El conocimiento y la acción redentora se fusionan completamente. El ahora de la cognoscibilidad es aquel instante presente, completamente singular, que actualiza su oportunidad revolucionaria mediante el recuerdo.

Para recordar, entonces, es necesario escuchar esa exigencia de redención procedente del pasado; un pasado inconcluso y por lo tanto latente, que no ha logrado imponerse y ha quedado sepultado por las victorias de los vencedores. Este carácter trunco fundamenta el reclamo tanto de justicia como de consumación de los deseos y utopías frustrados. En este sentido, Benjamin sostiene la existencia de un “secreto acuerdo” (*eine geheime Verabredung*) entre las generaciones, que revela una “débil fuerza mesiánica” (*eine schwache messianische Kraft*) que posee cada generación para escuchar el reclamo de las anteriores⁶⁵. De allí la afirmación según la cual los muertos “no están a salvo”⁶⁶: aún muertos –no se niega la muerte– se encuentran en peligro. Esta es la idea con la que Benjamin caracteriza su concepción del pasado: ellos han sido arrasados por la tradición de los opresores, *y aún exigen* su pertenencia a la tradición de los vencidos.

A partir de lo dicho, queda establecida la estrecha relación entre el conocimiento histórico y la salvación. En este contexto, se trata de una identificación entre el conocimiento y la praxis política revolucionaria. Esta es la dirección que toma, entonces, la crítica benjaminiana al verismo, es decir, a la posición que sostiene como objetivo del trabajo del historiador hallar la verdad objetiva de lo acontecido. Esta crítica no se dirige contra una presunta objetividad del relato histórico, ni destaca el ejercicio de interpretación que realiza el historiador: busca, por el contrario, indicar el vínculo entre conocimiento y acción, el momento *práctico* del conocimiento. En este sentido, afirma que “articular

⁶³ GS I-2, p. 695.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 704.

⁶⁵ *Cf. ibid.*, pp. 693-694.

⁶⁶ *Cf. ibid.*, p. 695.

históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’... El conocimiento del pasado se asemejaría más bien al acto por el cual se le presenta al hombre, en el momento de un peligro subitáneo, un recuerdo que lo salva⁶⁷. El peligro consiste, así, en prestarse como herramienta de la clase dominante⁶⁸, en dejar pasar la oportunidad revolucionaria que subvierte esa tradición. El conocimiento queda caracterizado, por lo tanto, como *una operación de rescate* de aquellos fenómenos que fueron destruidos por una tradición que se montó precisamente sobre su olvido.

El recuerdo no se ofrece entonces como una plenificación de retenciones vacías y ordenadas en el tiempo husserliano; es una imagen fugaz que revela la *discontinuidad* de la historia y del tiempo. Una vez más contra la concepción neokantiana de la tarea infinita –que Benjamin identificaba con la “filosofía de escuela” del Partido Socialdemócrata Alemán⁶⁹, comprometida con un ideal inalcanzable y futuro al que el hombre se acercaría lentamente en un tiempo continuo, Benjamin caracteriza la verdadera *tarea* del conocimiento histórico como comprensión de la situación presente concreta. Solo así puede interrumpirse el *continuum* catastrófico de oportunidades perdidas. La historia “interruptiva” que este recuerdo funda es la antítesis de la teleológica: la revolución no está al final del camino sino que irrumpe en el curso de la historia. De allí la idea de que las revoluciones no son la locomotora de la historia, como indica la figura marxiana, sino el *freno* de ese mismo tren en que la humanidad viaja⁷⁰.

Benjamin se pregunta: “¿De qué son salvados los fenómenos? No solamente, y no tanto, del descrédito y del desprecio en que han caído, cuanto de la catástrofe, tal como la exhibe muy a menudo un modo determinado de transmisión que los ‘honra en cuanto herencia’⁷¹. Honrar los fenómenos como herencia implica la idea de una sucesión, un legado que se recibe directamente, pacíficamente –tal como se representan la tradición los vencedores–. El conocimiento redentor es esencialmente discontinuo, del mismo modo que la praxis política: *cita* un pasado que puede ser remoto, lo sustrae del devenir histórico y lo recontextualiza: “así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado de tiempo-ahora (*Jetztzeit*), que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se comprendía a sí misma como una

⁶⁷ GS I-2, p. 695.

⁶⁸ Cf. *ibid.*

⁶⁹ Cf. GS VII-2, p. 783.

⁷⁰ Cf. GS VII, p. 123.

⁷¹ GS V-1, p. 591.

Roma rediviva (*ein wiedergekehrtes Rom*). Citaba a la antigua Roma tal como la moda cita un viejo atuendo⁷².

La “citabilidad” (*Zitierbarkeit*)⁷³ del pasado –nuevamente encontramos la presencia del sufijo– es la marca de su exigencia, de su demanda de ser conocido y actualizado.

Cabe agregar que el *Libro de los Pasajes* presenta una categoría más dentro de la trama que venimos exponiendo: la “legibilidad” (*Lesbarkeit*) de las imágenes del recuerdo, que Benjamin define como su “índice histórico”⁷⁴. Complementariamente al “ahora de la cognoscibilidad”, este concepto insiste en el hecho de que una imagen se vuelve legible en un ahora determinado, aquel en que es captada la demanda de un tiempo pretérito, y se produce una sincronidad entre este y el presente. El anclaje temporal del conocimiento redentor se vuelve en la obra de Benjamin cada vez más explícito. Pero, en la obra tardía, el tiempo pasado se vuelve la fuente misma de la exigencia de redención, el objeto exterior que opera como fuente del reclamo. El conocimiento histórico responde a un reclamo que le viene de afuera (del pasado); no se trata de una evocación del pasado desde el presente, sino que es el pasado mismo el que convoca al presente. El recuerdo debe producir una acción en el presente, pero detona un material explosivo que yace en el pasado. El pasado exige independientemente de que su débil ruego llegue a los oídos del presente: se trata de una exigencia *objetiva*, que es nada menos que el fundamento del conocimiento histórico.

Conclusiones

He mostrado que existe en la obra de Benjamin una serie sigilosa y sistemática expresada en el uso peculiar del sufijo “-bilidad” (*-barkeit*) en tanto exigencia objetiva de redención. Esta serie articula los distintos ámbitos en que se despliega su teoría del conocimiento: las reflexiones sobre la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico. Bajo la forma de un reclamo que reside (y resiste) en el mundo caído e histórico, la redención adquiere modulaciones diversas en los conceptos determinantes de cada esfera. En el caso de la filosofía, la “solucionabilidad” de la tarea consueña con la posterior noción de origen, que designa la exigencia de los fenómenos de ser

⁷² GS I-2, p. 701.

⁷³ Cf. GS I-3, p. 123.

⁷⁴ Cf. GS V-1, pp. 577-578.

conocidos y salvados en las ideas filosóficas –con independencia de la intención subjetiva–; en la crítica de arte, la “criticabilidad” de la obra es su propia exigencia de recibir una crítica, subrayada en su lectura del Romanticismo y retomada luego en *Las afinidades...* a partir del concepto de la “formulabilidad virtual” del contenido de verdad de la obra; en el caso de la traducción, la noción de traducibilidad, según la cual existe una demanda del lenguaje más allá de su traducción efectiva; finalmente, en la esfera de la historia, el “ahora de la cognoscibilidad” indica la exigencia de redención procedente del pasado histórico. En conexión con esta red conceptual, he colocado las nociones de “citabilidad” y de “legibilidad” de las imágenes, figuras relevantes en relación con el conocimiento histórico.

Aquel sufijo, que permite observar cómo Benjamin hilvana la trama del vínculo entre conocimiento y redención, expresa una serie de tesis centrales. En primer lugar, 1) el conocimiento es práctico y se justifica por el hecho de que nos *concierna*, está ligado a un contexto de peligro (no de ocio contemplativo). La verdad de este conocimiento no es una relación de correspondencia entre el lenguaje y el mundo, sino que está vinculada con la justicia, con *hacer justicia* al objeto, para así modificar el mundo. Además, 2) la objetividad de esa exigencia expresa la directriz radicalmente antisubjetivista de la concepción benjaminiana del conocimiento. El fundamento del conocimiento se encuentra en el objeto. En tercer lugar, 3) se sostiene el fracaso y la *debilidad* como claves del conocimiento histórico (en contraste con la interpretación coetánea y nacionalsocialista de Nietzsche y su idea de superhombre): de allí proviene, en efecto, la exigencia. En conexión con esta debilidad, hemos visto que Benjamin utiliza la noción de “virtualidad”, afin a la de latencia, en contextos diversos de su obra (el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*, *Las afinidades...*, etcétera). La virtualidad afecta el pasado inconcluso, determina el origen en los fenómenos, el contenido de verdad en las obras, así como el lenguaje puro que habita en las lenguas. Esta refiere, ya en su etimología, a una fuerza (*virtus*) que se distingue de lo efectivo o real: una fuerza débil. En esta dirección, el sufijo *-barkeit* se presenta como denuncia contra la autoridad de lo fáctico.

26

El conocimiento consiste, entonces, en una *operación de rescate*, una intervención en la realidad: la filosofía redime los fenómenos a través de las ideas; la crítica de arte redime las obras; la traducción redime el lenguaje; el conocimiento histórico no es sino la redención de la humanidad: la revolución. La atribución de un carácter redentor al conocimiento rechaza el confinamiento del conocimiento y de la verdad en un ámbito puramente teórico. Pero, he

destacado que Benjamin se detiene especialmente en la *fundamentación* del conocimiento –que veía como el más elevado problema filosófico⁷⁵, que coloca en la *exigencia* de ese rescate. Allí reside tanto la conexión de su proyecto con el kantiano y con el coheniano (en la preocupación por la fundamentación), como lo específico de su propuesta (el fundamento en una *exigencia* que opera en el mundo objetivo y no en un postulado regulativo para el sujeto). La redención no consiste en un mero *criterio* para la crítica de lo existente (como ocurre en el caso de otros autores del marxismo occidental, como Theodor Adorno y Max Horkheimer⁷⁶), sino que constituye una exigencia *positiva* que se manifiesta en el arte, el lenguaje y la historia.

⁷⁵ Cf. GS II-1, p. 157.

⁷⁶ Cf. Abadi, F., “Pasado inconcluso y pasado primitivo en la obra tardía de Walter Benjamin: la redención como exigencia del mundo objetivo”, en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 57 (2012), pp. 51-65.