

<http://doi.org/10.21555/top.v640.1985>

Between “Actuality”, “Upcoming” Philosophy and the “Origin”. Critical Borders in the Philosophies of Walter Benjamin and Theodor Adorno

Entre la “actualidad”, la filosofía “venidera” y el “origen”: ribetes críticos en las filosofías de Walter Benjamin y Theodor Adorno

María Rita Moreno

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales
Argentina

xmariaritamoreno@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0858-4077>

Recibido: 27 - 04 - 2020.

Aceptado: 15 - 09 - 2020.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this article I analyze the connection between the concepts of “actuality”, “upcoming” and “origin” found in the early reflections of Walter Benjamin and Theodor W. Adorno to expose some of the defining borders of the transposition of criticisms made by both philosophers. Through the identification of “actuality” as a reflection on the conditions in which philosophy is legitimate, “upcoming” as a requisite for self-justification of philosophical knowledge, and “origin” as the claim of the historically unfinished, I show in what sense a critical horizon is recovered by Benjamin and Adorno as an inexorable exercise of philosophical praxis.

Keywords: actuality; upcoming philosophy; origin; critique; Walter Benjamin; Theodor Adorno.

Resumen

En este artículo examino la vinculación entre los conceptos de “actualidad”, “venidero” y “origen”, presentes en las reflexiones tempranas de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, con el objetivo de exponer algunos de los ribetes definitorios de la transposición de la crítica efectuada por ambos filósofos. A partir de la determinación de “actualidad” como reflexión sobre las condiciones dentro de las cuales es legítima la filosofía, “venidero” como exigencia de autojustificación del conocimiento filosófico y “origen” como reclamo de lo históricamente inconcluso, muestro en qué sentido el horizonte crítico es recuperado por Benjamin y Adorno en cuanto ejercicio inexorable de la praxis filosófica.

Palabras clave: actualidad; filosofía venidera; origen; crítica; Walter Benjamin; Theodor Adorno.

I

Cada uno de los estudios paradigmáticos de los orígenes históricos de la Escuela de Frankfurt indica la habilidad que tanto sus miembros como sus colaboradores tuvieron para hacer de la labor del Institut für Sozialforschung un espacio de trabajo independiente que propiciara las condiciones necesarias para interpretar novedosamente el complejo escenario europeo de principios de siglo XX.¹ No obstante, y aunque puedan evidenciarse las condiciones materiales y las causas externas que favorecieron el trabajo distintivo de estos pensadores, resulta relevante indagar de qué manera se articuló *ad intra*, es decir, teóricamente, la estrategia que posibilitó la novedad exegética de su peculiar perspectiva.

En el marco de tal cuestión, las filosofías de Theodor Adorno y Walter Benjamin destacan especialmente en su modo particularísimo de canalizar las inquietudes de la época. Entre el mecanicismo y el formalismo, y frente a diversas dificultades y señalamientos,² ambos pensadores destinaron sus esfuerzos a pergeñar una teoría capaz de

¹ Nos referimos, por ejemplo, a los clásicos estudios de Martin Jay (1974, p. 25) —quien afirma que los intelectuales asociados al Instituto de Investigación Social concibieron su acción como la revisión minuciosa de los fundamentos mismos de la teoría marxista frente a su crisis con el doble propósito de explicar los errores pasados y prepararse para la acción futura—, Susan Buck-Morss (2011, pp. 24-25) —quien ha expuesto la importancia de la peculiaridad de Frankfurt en cuanto ciudad secular, socialmente móvil, con activa vida cultural y una nueva universidad— o Rolf Wiggerhaus (2010, pp. 27-28) —quien asegura que el proyecto materialista frankfurtiano se vio favorecido por un conjunto de factores: la necesidad de una institucionalización de la discusión marxista y la riqueza disponible de la familia Weil, o la particularidad de Frankfurt en cuanto ciudad en la cual el mecenazgo de la gran burguesía hacia las instituciones pedagógicas de orientación social, político-social o económico-social gozaba de prestigio, entre otras cosas—.

² Muy esquemáticamente, podemos referir que al momento en que Benjamin y Adorno intervienen en la escena filosófica se detecta que, por un lado, ciertas expresiones del neopositivismo impugnaban directamente la pretensión de verdad del pensamiento filosófico y, con ello, la legitimidad de su existencia. Por otro lado, en cuanto a las derivas de la dialéctica incubada en el siglo XIX, las exigencias teóricas comenzaban a transmutar en el baldo mecanicista que los frankfurtianos denunciaron luego.

zanjar la peripecia implicada en la construcción de un materialismo histórico que hubiese aniquilado en su interior la idea de “progreso”. Sus respectivas formulaciones de una “dialéctica negativa” y una “dialéctica en suspenso”, por ejemplo, pueden ser leídas como la enfática apuesta en esa dirección.

Empero, la perspectiva cimentada entre los aportes benjaminianos y los adornianos logró implantar un estilo teórico singular no solo en la medida en que descifró los límites del pensamiento dialéctico que le precedía —impulsándolo hacia otras posibilidades de sí mismo—, sino que, aún más, tal logro se efectuó al interceptar la dialéctica histórica con la potencia de una teoría del conocimiento comandada por la crítica. En ese sentido, el intento por articular los fundamentos configuradores de la especificidad de la teoría crítica en las versiones de Adorno y Benjamin ha tenido que atender no solo al modo en que ambos filósofos modulan la dialéctica, sino, claro está, también a la manera en que ellos se apropian de la crítica y la alinean a los requerimientos históricos que la demandan.

Adorno y Benjamin afirman que la incidencia material de la filosofía en el escenario europeo del siglo XX depende directamente de mediar la interpretación dialéctica del despliegue histórico moderno con una crítica de su mismo proceder: en la medida en que “toda la historia de la filosofía es verdadera y realmente una historia de las críticas” (Adorno, 2015, p. 151), el pensamiento benjaminiano y adorniano interroga por la configuración del criticismo correspondiente a la “situación de modernidad”³ (Jameson, 2004, p. 56) en que germina.

Sería incorrecto plantear una estricta congruencia entre las articulaciones de la crítica a cargo de uno y otro filósofo. No obstante, en sus escritos sí puede rastrearse cierta zona de interferencia reflexiva, esto es, una determinada convergencia en los problemas abordados y las temáticas priorizadas (Buck-Morss, 2011; Aguilera, 1991). Aún más, en ocasiones la contrastación entre los desarrollos adornianos y los benjaminianos constituyen el marco propicio para iluminar

³ En su ensayo de una ontología del presente, Jameson refiere el “movimiento de una dialéctica de oposiciones hasta el surgimiento de un ‘fundamento’ o *Grund*” con la palabra “‘situación’, un término narrativo que intenta la cuadratura de este círculo en particular para mantener unidas dentro de sí sus características contradictorias de pertenencia e innovación” (2004, p. 56).

recíprocamente la densidad de uno y otro (cfr. Chitussi, 2020, p. 10). Tal es el caso de sus abordajes de la crítica en cuanto praxis filosófica contemporánea. Como consecuencia de ello, en este escrito me propongo examinar la vinculación entre los conceptos de “actualidad”, “venidero” y “origen” presentes en las reflexiones tempranas de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Sostengo que el análisis de este triángulo permite exponer de manera original ciertos ángulos de la mediación trabajada por ambos filósofos entre la estructura de la experiencia histórica y la estructura del conocimiento, nudo imprescindible al momento de abarcar la densidad de la teoría crítica gestada por ambos.

Cara a tal fin, focalizo el análisis en *La actualidad de la filosofía* (1931), de Theodor Adorno, y *Sobre el programa de una filosofía venidera* (1918), de Walter Benjamin, ya que en ambos textos (y en su diálogo con otros pasajes de sus obras, por supuesto) sus autores no solo examinan el devenir histórico de la filosofía en el reciente escenario contemporáneo de manera explícita, sino que, además y a partir de ello, definen tanto la necesidad de una impronta crítica en la praxis filosófica como, en simultáneo, el carácter específico de esa criticidad conforme a las demandas de tal escenario histórico. Ambos escritos pertenecen a las obras de juventud de sus autores y ambos exponen la inquietud adorniana y benjaminiana correspondiente a tal período intelectual, i. e. la importancia de redefinir la praxis racional mediante una cuidadosa teoría crítica del conocimiento. Por eso, la afinidad entre los conceptos de “actualidad”, “venidero” y “origen” surge objetivamente de los textos seleccionados: en el escrito adorniano, su autor refiere la importancia de las reflexiones benjaminianas sobre el origen para pensar la tarea insoslayable de la actualidad filosófica, problema que es —como esperamos mostrar— tratado por Benjamin al programar una filosofía del porvenir. En ese sentido, la indagación acerca de la triangulación de categorías con que hilvanan este asunto permitirá mostrar algunos de los ribetes definitorios de la transposición de la criticidad efectuada por ambos pensadores y, con ello, la recuperación de la crítica en cuanto ejercicio inexorable de la praxis filosófica.

II

1931 constituye una fecha importante para el Instituto de Investigación Social: ese año se produjo la asunción de la dirección del Instituto por parte de Max Horkheimer y el ingreso de Theodor Adorno como profesor a la Facultad de Filosofía de Frankfurt. En ocasión de

ello, este último tuvo a su cargo el discurso inaugural, conocido como *La actualidad de la filosofía*. Esta disertación resulta de suma importancia porque pone en juego una de las categorías con las que se hilvana la insistencia en la crítica en cuanto la vía filosófica adecuada al escenario histórico que la suscita: “actualidad” (*Aktualität*). En esta conferencia, el filósofo esbozó un conciso diagnóstico de la situación de la filosofía alemana de su tiempo. El texto en cuestión inicia, de hecho, con la explicitación de una imposibilidad histórica que hubo de tornarse cardinal en el derrotero del filósofo:

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón (1991, p. 73).

De esta manera, Adorno advierte que si hay algo que puede conformar el punto de partida de cualquier gesto que se pretenda filosófico es el hecho de que la totalidad no puede ya aparecer en el horizonte de su quehacer. Si la tragedia de la modernidad tardía “en el contexto de la gigantesca crisis cultural europea del pasaje entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX [...] tiene que ver con [...] el *desfonde* y la consiguiente fragmentación o ‘arruinamiento’ [...] de la cultura” (Grüner, 2016, p. 307), la disgregación total del orden de lo real como el punto de partida de la reflexión expresa que la vinculación entre razón y realidad se ha modificado y la identidad de sujeto y objeto pareciera ya no operar.

En función de ello, en primer lugar, Adorno rechaza expresamente las filosofías “actuales” que toman la totalidad como supuesto, culminación o estructura. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el filósofo avanza en la construcción de una perspectiva filosófica crítica que comienza a cobrar forma en función de un interrogante definido en torno al concepto de “actualidad”, el cual ataca el núcleo del desgarramiento de la identidad sujeto-objeto, razón-realidad.

Tanto para componer con rigor tal interrogación como para desovillar los fundamentos de la impugnación a las filosofías de la época, Adorno apela a la reciente historia de la filosofía. El filósofo reconstruye las

expresiones “actuales” del pensamiento filosófico citando los aportes del neokantismo de la escuela de Marburgo, la filosofía de la vida de Simmel, los aportes de Rickert e incluso los de Husserl y Max Scheler.⁴ En este itinerario aparecen también los nombres de quienes de una u otra manera interpellaron con especial énfasis las reflexiones adornianas, Søren Kierkegaard y Martin Heidegger.

En las intervenciones de cada una de las filosofías por él citadas, Adorno lee diversas maniobras suscitadas con el objeto de franquear los límites que la filosofía había encontrado en las determinaciones puestas por el positivismo y el irracionalismo antecedentes. Según él entiende, estas estrategias esgrimen, cada una a su manera, un frente de lucha que brega por vehicular la racionalidad filosófica en cuanto el entendimiento profundo y riguroso de las estructuras del mundo y del sujeto. En este proceso, el discernimiento del andamiaje más íntimo de la realidad ha sido identificado, sin dudas, con los lineamientos de la filosofía heideggeriana. En la rápida reconstrucción histórica, Adorno sostiene que, si bien no todo pensamiento del escenario por él delimitado se reconoce necesariamente deudor del heideggeriano, ha sido empero la filosofía de Heidegger la que ha logrado consolidar la pregunta que domina todo el terreno de la filosofía contemporánea: el preguntar ontológico originario en cuanto el verdadero tema de una ontología fundamental.

Pero tal pregunta, calificada de radical y erigida en la tarea fundamental de la filosofía “actual”, instituye su carácter primordial en un supuesto que es preciso explicitar: preguntar por el ser implica tender un lazo de algún tipo entre él y la razón.⁵ La pregunta por el ser,

⁴ Aunque tácita, se detecta una discusión subterránea con el desarrollo lukacsiano del materialismo que hubo de sostenerse durante décadas: en *Historia y conciencia de clase*, un texto señero para los miembros de la incipiente teoría crítica, Lukács establece las deficiencias de la crítica kantiana en la “incapacidad del entendimiento para llegar a una totalidad sintética” (Robles, 2016, p. 116), razón por la cual afirma enfáticamente que “el conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la *realidad* más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una *totalidad* como momentos del desarrollo social” (Lukács, 2013, p. 99).

⁵ Si bien Heidegger admite cierta incomprendibilidad del “ser”, no obstante, afirma que “el hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la

dice Adorno, “da ya por sentado, como algo que posibilita responderla, que el ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible, que se puede formular la pregunta por la idea de lo existente” (1991, p. 74); por eso, en consecuencia, tal interrogación habilita el horizonte de la totalidad como vehículo del filosofar.

Si, conforme a lo enunciado en el inicio de su conferencia, las condiciones históricas planteadas por el inicio de siglo mostraban que la adecuación del pensamiento al ser como totalidad se había desintegrado, el recorrido por las diversas expresiones filosóficas patentiza para él que el problema radical que enfrenta la filosofía en la primera mitad del siglo XX es su propia aniquilación. Ante la insuficiencia para suturar la escisión entre el sujeto y el objeto, ante su incapacidad para transformar la situación contemporánea, la praxis filosófica se encuentra suspendida en la frontera que separa su vitalidad de la muerte. Por lo tanto, Adorno insiste en que la pregunta medular del quehacer filosófico del siglo XX se refiere a la estrategia determinante de la persistencia o la modificación de tal situación y no, en cambio, al ser.

Adorno deja en claro cómo se concreta la relación del ejercicio filosófico con la materialidad histórica que determina su urgencia: la condena a muerte del pensamiento filosófico se ejecuta cuando él eterniza la situación actual,⁶ puesto que “hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía” (1991, p. 83). Tal expiración se ve maximizada al confrontar el fracaso filosófico con el éxito de las ciencias sociales:

fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término” (2007, p. 13).

⁶ Resuena, por supuesto, la alusión al célebre pasaje de las *Tesis sobre Feuerbach* según el cual “[XI] Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 2014, p. 61). Hay un diálogo tácito de Adorno con esta alocución, presente no solo en esta conferencia sino en otras obras también. Podrían señalarse, a modo de ejemplo, las primeras líneas de *Dialéctica negativa*, donde Adorno determina que “el juicio sumario de que [la filosofía] meramente interpretaba el mundo, de que por resignación ante la realidad se atrofió también en sí, se convierte en derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo” (2005, p. 15). Por cuestiones de espacio y con el propósito de priorizar el objetivo de nuestro escrito solo aludimos esta discusión, mucho más extensa.

Por ello es por lo que se considera con toda seriedad la posibilidad de la liquidación de la filosofía por las diversas ciencias particulares. ¿Son las ciencias una alternativa al ocaso de los sistemas filosóficos idealistas? ¿Pueden las ciencias en el mundo ya no cognoscible desde la razón idealista ofrecer un planteamiento alternativo a las preguntas clásicas de la teoría del conocimiento y la ontología? (Vidal Mayor, 2017, pp. 350-351).

En 1931, Max Horkheimer titula la lección inaugural del Instituto de Investigación Social *La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social (Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung)*. Como se advierte, el tema de la actualidad de la filosofía está presente. Él establece en esta intervención lo que atraviesa el resto de su obra: que la relación entre filosofía y ciencias particulares se concibe “a partir de una dialéctica general de teoría y praxis: la filosofía como teoría y la ciencia como *praxis*” (Vidal Mayor, 2017, p. 356). Adorno, empero, no se identifica con esta formulación de Horkheimer (cfr. Aguilera, 1991, p. 29) y toma distancia de esta línea de trabajo ya en *La actualidad de la filosofía*. Para él, la filosofía misma es una praxis a la que le urge una transmutación.

El recorrido trazado por Adorno no es inocente, ya que el descubrimiento del supuesto implicado en la pregunta por el ser — la correlación entre ser y razón— permite diagramar la especificidad tanto de su análisis de la actualidad filosófica como de la vehiculización de la crítica en el marco de la modernidad tardía. Según su examen, el problema nuclear de la filosofía de la primera mitad del siglo XX anuncia la muerte del pensamiento filosófico. Ahora bien, mediante un gesto eminentemente dialéctico, Adorno empuja esta condición fúnebre hacia el extremo implicado en la “actualidad”:

La cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretrejerse histórico de preguntas y respuestas. Y del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual (1991, pp. 82-83).

Adorno determina que la relevancia de la interrogación sobre la actualidad de la filosofía⁷ radica en discernir qué significa que la filosofía sea actual, pues el preguntar por la actualidad no significa cuestionar meramente si la filosofía aún hoy tiene sentido. “Actualidad” no pretende señalar la reflexión sobre una vaga prescripción de la filosofía en el marco de la situación espiritual en general. Es decir, no alude a una potencial adjetivación de determinadas teorías en particular, ni siquiera de la filosofía en general. La condición de “actual” apunta, en cambio, al corazón mismo de la práctica filosófica en el epicentro del desgarramiento entre razón y realidad.

Preguntar por la actualidad de la filosofía significa interrogar “si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales” (1991, p. 83). “Actualidad” señala, consecuentemente, el índice de posibilidad de la filosofía, la cual se enfrenta en la primera mitad del siglo XX a la más cruda consecuencia de su concreción: en cuanto realidad histórica, no solo surge y deviene, sino que, aún más, está sujeta a su propia caducidad.⁸ Es en relación

⁷ Es importante decir que esta pregunta, concebida en la conferencia del 31, se mantuvo con vida durante todo el periplo teórico del filósofo. De hecho, pocos años antes de morir Adorno pronunció una disertación en enero de 1962 por la radio de Hessen a la que tituló *¿Para qué aún la filosofía?*, en la que sostiene todavía que “no sabemos si la filosofía, la actividad del espíritu mediante conceptos, todavía está en su tiempo; si no se ha quedado a la zaga de lo que tendría que pensar, del estado del mundo que se mueve hacia la catástrofe” (Adorno, 2009, p. 410).

⁸ Este concepto, trabajado ampliamente por Walter Benjamin en su obra sobre el *Trauerspiel* (y que no abandonará en el resto de sus reflexiones), constituye un claro antecedente para Adorno. Él se halla en estrecha relación con el concepto de “historia natural”, objeto específico de otra de las conferencias pronunciadas por Adorno en la Kant-Gesellschaft por aquellos años: *La idea de historia natural*, de 1932. Brevemente, ‘caducidad’ refiere el carácter natural de la historia tanto como el carácter histórico de la naturaleza. La caducidad de los fenómenos históricos y la de los fenómenos naturales deja al descubierto la arbitrariedad de la invariabilidad adjudicada a una y otra esfera en las concepciones idealistas que las oponen sistemáticamente. Ignorar uno u otro extremo de cada concepto supone perder de vista su impronta dialéctica y, con ello, su negatividad crítica. Retomamos este aspecto de la reflexión benjaminiana y adorniana en los apartados finales de este artículo.

con esta dimensión de la praxis filosófica que Adorno fundamenta la dirección de su teoría crítica.

El énfasis en la transitoriedad de la filosofía en cuanto médula de la actualidad de la filosofía aleja la perspectiva adorniana de la actualización llevada a cabo por Horkheimer y la aproxima, en cambio, a las reflexiones que Walter Benjamin realiza sobre la filosofía crítica durante los años diez y veinte. De hecho, *La actualidad de la filosofía* puede considerarse “una variante de la introducción crítico cognoscitiva al *Origen del drama barroco alemán* (1928)” (Aguilera, 1991, p. 28). Por eso, la pregunta sobre la actualidad de la filosofía no puede ser comprendida como un interrogante de carácter retórico. Para desentrañar cabalmente lo inscripto en la interrogación constitutiva de la tarea irrecusable de la filosofía según indica Adorno, y antes de avanzar en su vía resolutive, se torna preciso comprender el germen de este cuestionamiento. El modo en que Adorno reinscribe la crítica en cuanto el talante filosófico apropiado en el marco de la modernidad tardía se desprende de su lectura del devenir histórico de la filosofía y la cuestión de su actualidad. Tal exégesis se nutre implícitamente de las reflexiones juveniles de Walter Benjamin.

III

En el pensamiento benjaminiano puede identificarse una marcada presencia de disquisiciones en torno al tema de la actualidad (Neuburger, 2016). El *Libro de los pasajes*, por ejemplo, trabaja extensamente la moda como la zona de intercambio dialéctico entre lo actual y lo muerto. Esta dialéctica es abordada como el sustrato de la caducidad implicada en los objetos a la moda: solo porque los objetos son desde siempre perecederos, algunos de ellos pueden ser mostrados como más actuales que otros, pues lo más actual “es tal solo cuando surge en medio de lo más antiguo, pasado y acostumbrado” (Benjamin, 2005, p. 93 [B 1 a, 2]).

Ahora bien, la alusión a la muerte presente en este análisis del *Passagenwerk* “implica así la recusación de la noción de totalidad [...]. Implica también, por lo tanto, una concepción de la historia que incorpora lo fallido, lo fracasado, lo que no ha podido actualizarse” (Abadi y Espinosa, 2014, p. 180). La presencia de estos conceptos pone de manifiesto aquello que señalamos al inicio de este trabajo: que entre ellos se teje una zona problemática común en las filosofías juveniles de Adorno y Benjamin. De hecho, la inquietud acerca del entramado

actualidad-muerte se encuentra ya en *Sobre el programa de la filosofía venidera*, un escrito benjaminiano de 1918.⁹

En este trabajo aparecen apenas esbozados algunos de los núcleos teóricos más importantes de la filosofía de Walter Benjamin; empero, su relevancia en relación al objetivo que aquí perseguimos radica en el propósito central que enuncia: explicar por qué la tarea central de la filosofía venidera consiste en “extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad y los presentimientos de gran futuro que sea capaz de crear, en relación al sistema kantiano” (Benjamin, 2001, p. 75).

Con ello se advierten desde el inicio algunas cosas. En primera instancia, lo evidente: que a Benjamin se le muestra como un problema filosófico el proceder mismo de la filosofía; de allí la necesidad de pensar en torno a las posibilidades contenidas en su futuro. En segundo lugar, lo tácito: que la filosofía precisa un viraje programático. Y este ha de acontecer al poner en contacto la filosofía “actual” con la potencia de la crítica; así, la filosofía del porvenir ha de definirse por el modo que ella tenga de encauzar la potencia del pensamiento gestado por Kant.

Dado que los aportes kantianos han sido tachados de configurar exponencialmente el idealismo ilustrado, la dirección que imprime Benjamin al futuro filosófico pareciera, en consecuencia, afinar el proyecto en una irresoluble ambivalencia: por un lado, afirma que el derrotero filosófico previo —en el que se incluyen los aportes kantianos y neokantianos— obligan a la praxis filosófica a consumir un viraje renovador; por otro lado, se afirma que tal viraje programático es posibilitado por la potencia contenida en el sistema crítico elaborado por Kant. Entonces, ¿cómo es posible vislumbrar un futuro diferente de la filosofía si se cita el pasado que ha sido señalado como una de las causas de su inmovilidad? Esto es, ¿cómo y “por qué salvar a Kant y condenar la Ilustración?” (Villacañas y García, 1996, p. 44).

El fundamento de la reflexión benjaminiana encuentra su explicitación en las primeras oraciones de este texto. Él, al igual que Adorno, repara en el panorama contemporáneo que le ofrece el desarrollo de la razón filosófica y descubre que de este emerge una urgencia ineludible, la de

⁹ *Über der kommenden Philosophie* es un texto que Benjamin no publicó durante su vida; el manuscrito estuvo durante años en poder de Gershom Scholem. Gracias a la información por él brindada ha podido establecerse que el texto del que ahora nos ocupamos fue escrito en 1918.

la justificación del conocimiento. Dicho de otro modo, la lectura del escenario histórico-filosófico le enrostra a Benjamin que el conocimiento filosófico ya no resulta evidente en sí mismo, razón por la cual es relevante justificarlo en el sentido que enseñó Kant.

Si Adorno comenzó uno de sus textos clásicos afirmando que “ha llegado a ser obvio que ya no es obvio nada que tenga que ver con el arte” (2004, p. 9), Benjamin, algunas décadas antes, inicia *Sobre el programa de la filosofía venidera* con una constatación similar: el conocimiento filosófico ya no se justifica por sí mismo, esto es, su misma estructura no garantiza su patencia. El recurso a la filosofía kantiana se sostiene sobre esto, pues según su perspectiva, Platón y Kant representan dentro de la historia de la filosofía los paradigmas de filósofos abocados a la justificación del conocimiento: “ambos comparten el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura, es también el más profundo” (Benjamin, 2001, p. 75).

El veredicto no podría ser más elocuente. Benjamin asevera que “la continuidad histórica [de la filosofía] asegurada por la integración al sistema kantiano es la única de decisivo alcance sistemático” (2001, p. 75). Como Adorno, él explicita la puesta en cuestión de la praxis filosófica germinada a partir de la lectura crítica del escenario circundante. Ante la constatación de la debilidad filosófica, el pensador sentencia la única posibilidad de mantenerla con vida en la apelación a la sistematicidad crítica de procedencia kantiana.

Ahora bien, lo que le atrae a Benjamin de este entramado sistemático no es la persistencia en la demarcación de los límites dentro de los cuales puede hacerse filosofía. Contrariamente, el recurso a Kant se establece, no con el afán de estrechar el terreno dentro del que la disciplina puede moverse con legitimidad, sino para determinar la revolución copernicana dentro del mismo pensamiento kantiano. Frente a los dictámenes paralizantes, la estrategia revitalizante consiste en efectuar la insurrección de la filosofía kantiana con los recursos que el mismo Kant proveyó. ¿Cómo? De acuerdo con Benjamin, el pensador oriundo de Königsberg estableció con el rigor característico de un sistema el enlace esencial capaz de establecer las líneas de un programa filosófico de largo alcance: Kant le hizo justicia a la “exigencia de profundidad” de la filosofía al identificarla con “la exigencia de justificación” (2001, p. 75).

Por eso Benjamin “insiste en que la filosofía debe continuar el camino de la crítica kantiana del conocimiento” (Abadi, 2015, p. 194). La crítica

en cuanto vector del quehacer filosófico es, según Benjamin, la pócima “actualizadora” del despliegue filosófico. En sus palabras:

La filosofía venidera deberá asumir como imperativo programático que, una vez purificada, esa teoría del conocimiento que Kant hizo necesaria e instaló como problema radical, no solo establezca un nuevo concepto de conocimiento, sino también uno de experiencia, conforme a la relación que Kant encontró entre ambos (Benjamin, 2001, p. 80).

En primer lugar, Kant es el pensador que configuró su filosofía desde la exigencia de una profundidad de la teoría. Es esto y no el rigor sistemático lo que define su aporte esencial a la historia de la filosofía. En todo caso, la redondez y la tersura del sistema son una consecuencia necesaria (dentro de los parámetros kantianos) de esa exigencia y no, a la inversa, su fundamento. Ella permitió ensanchar, densificar y refinar la razón filosófica al punto de efectuar el salto cualitativo a una segunda instancia, pues la exigencia de una profundidad en la teoría se traduce en la filosofía kantiana, según la lectura que de ella hace Benjamin, en el convencimiento de que el conocimiento debe ser sostenido por una justificación pura, la cual es definida como la tarea de autoconocimiento de la razón, a través de la cual establece sus fuentes, extensión y límites (Kant, 2010, p. 9).

El problema de la teoría del conocimiento kantiana asume dos problemas, el de la certeza del conocimiento duradero y el de la dignidad de una experiencia pasajera (Benjamin, 2001, pp. 75-76). Sobre lo primero zanja Benjamin la posibilidad contemporánea de la filosofía; sobre lo segundo, determina el rasgo más débil de la filosofía ilustrada. De allí la premura y la cautela a la hora de dirimir el vínculo preciso a establecer con ella. Como se dijo, la estrategia benjaminiana estriba en efectuar la sedición del pensamiento kantiano con los mismos medios suministrados por Kant. Así pues, Benjamin establece que la problemática relativa a la certeza del conocimiento duradero se constituye como el *organon* de la crítica.

De esta manera, entonces, comienzan a determinarse los vectores constitutivos del corazón de la teoría crítica temprana definida por la perspectiva filosófica de Adorno y Benjamin: el decurso histórico ha mostrado que el conocimiento filosófico no se justifica por sí mismo, sino que corre el riesgo de su liquidación. Ante la pregunta por la

actualidad de la filosofía, aparece la crítica como un vector mediante el cual conducir la praxis filosófica a su porvenir.

IV

En la conferencia de 1931, Adorno lleva a cabo un diagnóstico acerca de la racionalidad filosófica luego de haber analizado las expresiones con que ella se manifiesta a inicios del siglo XX: el devenir histórico de la praxis filosófica indica que la pregunta que configura su posibilidad venidera no es la que reflexiona sobre el ser sino, por el contrario, aquella que pone en cuestión la actualidad de la filosofía. Benjamin apuntala el diagnóstico adorniano retrotrayendo la lectura: a partir de su lectura de la época, él concluye también que, si el conocimiento filosófico pretende actualidad, debe volver a operar su justificación.

Frente a este panorama se comprende entonces por qué ambos filósofos encuentran en la crítica tierra fértil sobre la cual erigir la actualización de la filosofía. Claro que semejante tarea no es asumida unilineal ni homogéneamente. Por el contrario, tal perspectiva crítica no ignora que “es de vital importancia para la filosofía venidera reconocer y segregar los elementos del pensamiento kantiano para decidir cuáles deben ser conservados y protegidos, y cuáles desechados o reformulados” (Benjamin, 2001, p. 77). De lo que no cabe duda es que toda filosofía “venidera” depende de “actualizar” sus tareas en el modo de la crítica.

Esto porque, a pesar de la abstracción a la que sometió la experiencia, fue Immanuel Kant quien ligó la justificación del conocimiento a la instancia experiencial. Para desmontar la abstracción a la que fue sometida la experiencia en manos de la racionalidad ilustrada y lograr, consecuentemente, que la filosofía deje de repetir ese gesto idealista, es preciso retomar, no obstante, su configuración crítica. Ella le plantea a la tarea de “actualización” de la filosofía “venidera” no solo una exigencia fundamental, sino también las condiciones de su cristalización: “la propuesta de constitución de un concepto de experiencia más elevado, con fundamentación teórico-epistemológica, dentro del marco del pensamiento kantiano” (2001, p. 77).

Empieza a tornarse claro, en consecuencia, en qué sentido y bajo qué fundamentos Adorno y Benjamin configuran su particular perspectiva teórica mediante la irrecusable incorporación de la vertiente crítica de la filosofía. El primero de estos filósofos asocia la liquidación de la filosofía al decurso de su propia praxis en las inmediaciones de la

primera mitad del siglo XX: en la medida en que la lógica más avanzada —Adorno refiere a este respecto las contribuciones de Schlick, Carnap y Dubislav— “ha restringido exclusivamente a la experiencia todo conocimiento” (1991, p. 84), la filosofía se ha refugiado en “un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto a la verdad solo se ve superada por su inferioridad estética” (p. 84) —alusión tácita y sardónica al pensamiento heideggeriano—. Así, Adorno construye el periplo filosófico contemporáneo hasta lograr extraer de él la pregunta que marca la época: ¿es acaso actual la filosofía misma? Los elementos constituyentes de esta pregunta destacan tanto por lo que posibilitan en sus consecuencias como por lo supuesto en su formulación.

¿Qué elementos confluyeron para diseñar la posibilidad de enunciación de ese interrogante? Benjamin proporcionó algunos valiosísimos. Más de una década antes, el problema del presente filosófico se le había manifestado a él también. La clave que tiende el puente entre cada una de las maneras en que ambos filósofos se vieron interpelados radica en el tópico de la temporalidad. Tanto uno como otro pensador codifican su exégesis histórico-filosófica en el contenido semántico impreso entre “lo actual” y “lo venidero”, que aluden un tránsito filosófico decisivo que ordena la toma de ciertas decisiones teóricas. Entre ellas, la de mayor peso es la de combatir el idealismo (en sus variantes positivistas, logicistas, metafísicas, ontológicas, etc.) con la herramienta ilustrada por antonomasia:

Toda exigencia de incorporación a Kant depende de la convicción de que este sistema, que se encontró con una experiencia cuyo aspecto metafísico concurre con Mendelssohn y Garve, pero que creó y desarrolló una genial búsqueda de certeza y justificación del conocimiento, permita la aparición de una nueva y más elevada forma futura de experiencia (Benjamin, 2001, p. 77).

Así, la respuesta al problema de la actualidad filosófica —el asunto de si es posible algún tipo de adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas— parte de un fragmento de su respuesta. Es decir, lo que Adorno propone estatuir como la médula inquisitiva que corroe las prácticas filosóficas anquilosadas se configura gracias a los parantes benjaminianos. Benjamin anticipa una dialéctica ilustrada: si Adorno (junto con Max Horkheimer) declara en 1944 en el

prólogo de *Dialektik der Aufklärung* como la *petitio principii* de su planteo la afirmación según la cual “la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado” (2007, p. 13), Benjamin, en su escrito de 1918, programa esta dirección del pensamiento filosófico al sostener que una filosofía venidera debe “crear sobre la base del sistema kantiano un concepto de conocimiento que corresponda a una experiencia para la cual el conocimiento sirve como doctrina” (2001, p. 84). Así, revolucionar la revolución copernicana mediante la crítica como estandarte se torna el programa desde el cual se hace posible diseñar una actualidad filosófica que exceda la instantaneidad del presente.

Ya en la temprana perspectiva benjaminiana, el tópico crítico de la labor teórica no ha de advenir como mero apéndice escurrizado y estratégico del quehacer teórico, sino, por el contrario, en cuanto demanda histórica que plantea el escenario sociopolítico a la filosofía. De allí que *Sobre el programa de la filosofía venidera* ensaye con osadía la discusión de un programa de investigación cuyo anclaje es el de la actualidad de aquello que siempre está por venir.

Pues, en definitiva, *eine kommende Philosophie* no es una filosofía que ha de advenir en bloque para, una vez llegada, detenerse en la inmovilidad taxativa y homogénea de un presente plegado sobre sí; *eine kommende Philosophie* señala una filosofía viniente, o sea, una filosofía que no cesa de venir, que llega todo el tiempo porque demanda constantemente ser rediseñada en las entrañas de una historia que, aunque no concluye su devenir, cristaliza en la menesterosidad de un programa a partir del cual empujar críticamente los vectores de ese movimiento.

En *La actualidad de la filosofía* se dejan ya ver los contornos de algunas ideas benjaminianas cuyo poder de atracción Theodor Adorno no pudo ni quiso resistir. Como Benjamin, él comprendió que el carácter programático funcionaba como tónico de la praxis filosófica de aquellos años. Como él también, Adorno asió la cuestión desde sus fundamentos: otra vez, como en 1918, el eco kantiano imponía su presencia al plantear la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía.

Repetimos: la pregunta “¿acaso la filosofía misma es en algún sentido actual?” encuentra su respuesta en la afirmación que declara que “la tarea central de la filosofía venidera es la de extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad [...] en relación con el sistema kantiano” (2001, p. 75). Esta ilación intertextual expresa el modo en que la voz kantiana fue pronunciada y traducida en la lengua de cada uno de los filósofos que nos ocupan.

Resulta pertinente al respecto acudir con ojo atento a un pasaje cardinal de la *Crítica de la razón pura*. En el prólogo de 1781, el primero, Immanuel Kant sostiene que:

[El] juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*. No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que se puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y los límites de la misma, todo ello a partir de principios (Kant, *KrV* A X-XII).

Omitiendo las características propias que atañen al universo kantiano *per se*, resulta oportuno abordar el pasaje citado enfatizando los hilos componentes de la trama que pretendemos mostrar. El filósofo ilustrado enuncia el objetivo de su proyecto en un desdoblamiento: por un lado, el programa crítico se asocia al autoconocimiento que la razón puede ejercer sobre sí misma; por otro, se identifica con la detección de los criterios determinantes de la legitimidad disciplinar. En el concepto de lo “venidero” Benjamin recoge la primera vertiente de la bifurcación; Adorno recoge la segunda en su manera de determinar la “actualidad”.

¿En qué consiste la crítica? Kant explica que “crítica” es la empresa destinada a decidir la posibilidad o imposibilidad de cierto quehacer filosófico. Adorno tuerce la pregunta y la reformula para implantarla en las inmediaciones del vapuleado siglo XX; él cuestiona la actualidad de la filosofía y, con ello, plantea el debate sobre la correspondencia real y legítima entre las cuestiones filosóficas y la capacidad de la filosofía de responderlas. Immanuel Kant establece que la “crítica” no se realiza sobre una otredad pasible de examinación, sino que constituye en simultáneo el ejercicio y el objeto de la reflexión. Benjamin persevera en

el gesto programático de una autoevaluación constante de la razón con el objetivo de desobstruir las arterias teóricas de la filosofía y bosquejar una futuridad auguradora.

V

Así, dos de los filósofos que estuvieron directamente involucrados en la dirección teórica que singularizó al Instituto de Investigación social afincado en la Universidad de Frankfurt estatuyeron desde su juventud el criticismo como la base sólida de un pensamiento incisivo. Esta arista de peculiaridad que definió la irrupción del Instituto se consolidó algunos años después de su creación bajo el nombre de “teoría crítica”.¹⁰

Ahora bien, advertir de esta manera los eslabones determinantes del enfoque teórico que reconocemos en las filosofías de Benjamin y Adorno solo reimplanta la pregunta que ya formulamos: ¿de qué manera es viable para ambos reivindicar el proyecto kantiano y su matriz crítica sin caer en los vicios de la Ilustración? O, mejor dicho, ¿cómo vehiculizan la crítica en la obliteración del idealismo kantiano? Lo crítico se actualiza en la exigencia de autojustificación rigurosa del pensamiento filosófico y, con ello, actualiza en simultáneo la praxis filosófica en las inmediateces de la modernidad tardía; sin embargo, los modos en que debería ejecutarse tal proyecto no resultan evidentes en sí mismos.

Para comprender el camino que Adorno y Benjamin recorren para resolver lo planteado en las preguntas precedentes, resulta apropiado mencionar la clave desarrollada por ambos filósofos a la hora de interpretar el escenario sociohistórico que habitaban. Esta queda expresada en el fragmento N 3, 2 del *Libro de los pasajes*:

Hay que apartarse decididamente del concepto de “verdad atemporal”. Sin embargo, la verdad no es — como afirma el marxismo— únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto

¹⁰ De hecho, a pesar de la divergencia previamente señalada, el célebre artículo de Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica* (de 1937), indica la configuración de la crítica aludiendo la dimensión temporal que hemos señalado con “actualidad” y “venidero” al establecer que “la pregunta acerca de qué es teoría de acuerdo con el estado actual de la ciencia [*heutigen Stand der Wissenschaft*] no parece ofrecer grandes dificultades” (1974, p. 223).

en lo conocido como en el conocedor. Tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien el volante de un vestido, que una idea (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2]).

Adorno, como Benjamin, insta vehementemente a alejarse del concepto de “verdad atemporal”: es que si “desde la época platónica hasta Kant la idea de verdad siguió siendo igual a la idea de lo que vale eterna y completamente” (2013, p. 53), una transposición de la crítica ha de operarse sabiendo que “no se trata de buscar la verdad en el tiempo o en oposición al tiempo, sino que la verdad misma tiene un núcleo temporal, esto es, que podríamos decir: el tiempo está en la verdad” (p. 53).

Ahora bien, en el despliegue del abordaje que Adorno hizo de la primera y Benjamin de la segunda, se han mostrado las funciones kantianas implicadas en cada una de ellas: “lo actual” en cuanto reflexión sobre las condiciones dentro de las cuales es legítima la filosofía y “lo venidero” en cuanto exigencia de autojustificación del conocimiento filosófico. Así, tales categorías temporales cristalizan en modos muy determinados de operarse la crítica. En consecuencia, la clave de lectura está determinada por la indagación del específico vínculo entre pensamiento y tiempo expresado en las categorías de “lo actual” y “lo venidero”.

VI

Podría afirmarse que la relación previamente aludida entre verdad y tiempo no se delimita en el pensamiento de Adorno y Benjamin de manera taxativa. En sintonía con la discusión contra la filosofía de la historia hegeliana que sostenía una ilación progresiva de las expresiones espirituales y se concebía a sí misma, dentro de tal trama, como su culminación; Benjamin y Adorno practican un rodeo permanente en torno a esta delicada relación poliédrica. Cada una de sus obras constituye un nuevo intento por indagar algún aspecto concreto de ese objeto. Así pues, “lo actual”, “lo venidero” y “el núcleo temporal” son algunas de las puntas que asoman en la superficie de la densidad fundamental sobre la que se erigió la tarea crítica consumada por ambos, los pasos iniciáticos a partir de los cuales comienza a anunciarse la “teoría crítica”.

En cuanto germen de una variante determinada para encauzar las inquietudes filosóficas del siglo XX, se torna preciso avanzar en

la determinación de la “actualidad” filosófica y lo “venidero” de su programa crítico en relación con el “el núcleo temporal” de la verdad. Para ello, es imprescindible dirigir la atención al concepto de “origen”. No solo “Benjamin expresa concretamente la cercanía entre *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y la lección inaugural de Adorno” (Vidal Mayor, 2017, p. 361), sino que este último refiere explícitamente esta obra benjaminiana en el marco de su conferencia para indicar la dirección de una filosofía interpretativa capaz de “abrirse de golpe a la realidad” (1991, p. 97).

“Origen” es el concepto que pone en relación “lo actual” y “lo venidero” de un programa filosófico con “el núcleo temporal” de lo conocido y el conocedor, como lo describe Benjamin. ¿Cuál es la señal temporal que brinda este concepto? Este aparece en el horizonte teórico de ambos pensadores en diversas ocasiones, la mayoría de ellas en la pluma de Walter Benjamin, quien, atravesado por las propuestas goetheanas de un *Urphänomen*,¹¹ incorporó el concepto como una de las expresiones más importantes de su filosofía de la historia.

Una de las apariciones indispensables del concepto es la del convoluto N del *Libro de los pasajes*. Este apartado, que ya había traído a colación con la cita referida al núcleo temporal de la verdad, es titulado *Teoría del conocimiento, teoría del progreso*. Tal rótulo marca la yuxtaposición en medio de la cual se define la criticidad específica encauzada por los conceptos de “actualidad” y de lo “venidero”: las condiciones de legitimación de la praxis filosófica tanto como la exigencia de su autojustificación se materializan en aquella intersección de dialéctica y crítica aludida al inicio de nuestro escrito.

La impronta histórico-dialéctica de la teoría del conocimiento kantiana asumida como la actualidad filosófica determinante de cualquier programa venidero desenrolla uno de sus pliegues clave en el concepto de “origen” tratado en este convoluto. En él expresa Benjamin que el trabajo de los pasajes consiste en una investigación del “origen” en la medida en que persigue determinar el origen de las formas y modificaciones de los pasajes parisinos y aprehenderlo en los hechos

¹¹ “Al estudiar la exposición de Simmel sobre el concepto de verdad en Goethe, vi claramente que mi concepto de origen en el libro sobre el drama barroco es una traslación estricta y apremiante de este concepto goethiano fundamental desde el terreno de la naturaleza a la historia” dice Benjamin (2005, p. 464 [N 2 a, 4]).

económicos (2005, p. 464 [N 2 a, 4]). Ahora bien, con ello no quiere decirse que estos hechos económicos deban ser comprendidos como las causas únicas del devenir histórico de los pasajes; esto porque lo originario, sostiene el filósofo, no puede ser abordado desde el punto de vista de la causalidad unidireccional si se pretende comprenderlo en la totalidad de su consistencia.

Por el contrario, lo definitorio de la calidad originaria de un fenómeno, según la propuesta benjaminiana, anida en la capacidad que habita en ellos mismos de dejar brotar desde sí, “en su propio desarrollo —despliegue estaría mejor dicho—, la serie de concretas formas históricas de los pasajes, del mismo modo que la hoja despliega a partir de sí misma toda la riqueza del mundo vegetal empírico” (2005, p. 464 [N 2 a, 4]). ¿Qué expresa esta críptica definición? Para responder a esta cuestión es preciso remontar el análisis a una obra antecesora —en muchos aspectos— del libro sobre los pasajes. Nos referimos a la tesis de habilitación de Benjamin, cuyo título se revela en este contexto también como altamente significativo: *El origen del Trauerspiel alemán*.

En este texto, dedicado a investigar ciertas características de las obras dramáticas del barroco alemán, Benjamin confecciona un sólido prólogo epistemocrítico. Estas palabras preliminares, una de las pocas ocasiones en las que el autor explica con lenguaje disciplinar y de manera sistemática algunos de los rasgos epistemológicos estructurantes de su teoría en general, ponen de manifiesto que, a la hora de pensar en clave estética la esencia concreta de determinadas obras de arte —el propósito expreso de *El origen del Trauerspiel alemán*—, la referencia a su participación dentro de la historia del arte es inevitable.

Ahora bien, está claro que esa referencia no sucede de una única manera. Benjamin analiza diversas perspectivas historiográficas y consigue demostrar que el abordaje de la historia del arte señala nítidamente una dificultad implicada en la modulación histórica amplia. Deteniéndose especialmente en el modo en que se identifican rasgos comunes de obras artísticas con el fin determinar estilos regulares y sucesivos dentro de una historia lineal, el filósofo indica la imbricación específica entre teoría del conocimiento y teoría histórica.

De allí que Benjamin juzgue prioritario explicitar cuáles son los fundamentos de la crítica del conocimiento supuesta en un pensamiento vinculado con la historia del arte. Uno de estos fundamentos irrecusables se halla en el concepto de “origen”, ya que él posibilita captar la unicidad específica de cada obra en el devenir grumoso de la historia.

Un pensamiento crítico que se las ve con la historia y pretende tratar los fenómenos históricos en su singularidad (o sea, sin someterlos a reglas generales prediseñadas anuladoras de su riqueza específica) encuentra en “origen” la posibilidad de abordar el complejo entramado verdad/tiempo en una lógica que excede y discute la mera linealidad —y, con ello, la configuración progresiva de la dinámica histórica—. Pues, si bien Benjamin no usa en este contexto el término “progreso”, queda claro que en esta obra, esbozada en 1916 y escrita en 1925, se consuma ya un anudamiento esencial explícito en el tomo N del *Libro de los pasajes* y desarrollado temáticamente en *Sobre el concepto de historia* (1940): en la noción de “origen” vibra el entrelazamiento entre crítica —en cuanto teoría del conocimiento— e historia —en cuanto discusión de una temporalidad lineal, progresiva y subsumidora—.

Ahora bien, ¿en qué sentido “origen” logra distanciarse de las operaciones lógicas tradicionales de la historiografía —tales como la inducción y la deducción (cfr. Benjamin, 2012, pp. 74-79)— y discernir, en consecuencia, otra posibilidad del conocimiento filosófico? Es decir, ¿de qué manera puede la noción de “origen” captar la especificidad de los hechos singulares y, no obstante, gozar del rasgo universal de la racionalidad? Aún más, ¿cómo queda evidenciada la alianza de criticidad e historia en semejante concepto?

“Origen” es la categoría a partir de la cual se logra vincular la unicidad de los fenómenos históricos con la repetición típica de cualquier tipo de procesos. Como Uwe Steiner ha mostrado, “origen” describe la estructura de una representación discontinuo-medial: “en una posición intermedia entre una definición puramente lógica y una puramente histórica, el ‘origen’ designa el modo de ‘representación y despliegue’ de una esencia [...] en la empiria” (2014, p. 291). ¿Qué quiere decir esto?

Este concepto, pese a ser una categoría totalmente histórica, no tiene nada en común con la génesis en la medida en que no refiere el devenir de lo surgido (*Entsprungenes*), sino antes bien el devenir y perecer de lo surgiente (*Entspringendes*) (cfr. Benjamin, 2012, p. 80). Tanto en español como en alemán, la diferencia entre lo que el participio pasado clausura y lo que la segunda opción abre resuena en la suspensión implicada en la sonoridad de la letra ene. Es la resonancia de ese movimiento lo que empuja lo surgiente a inscribirse dentro de la temporalidad en cuanto flujo del devenir.

Así, “origen” (*Ursprung*) dicta, según lo que propone Benjamin, un régimen de comprensión histórica cuyo “ritmo está abierto únicamente

a una doble comprensión” (2001, p. 80): las unidades constitutivas del discurso histórico germinan a partir de cierta afinidad entre dos tiempos, tanto entre lo sido y lo que no logró ser como entre la doble perspectiva de tiempo representado y del que representa (cfr. Bolle, 2014, p. 536). Dicho con mayor claridad, “origen” es un concepto a partir del cual abrir lo fáctico más allá de sí mismo para darle “actualidad”: un examen originario de la historia se ubica en el epicentro de la tensión entre lo acontecido —lo sido— y el sujeto que conoce. “Origen”, entonces, permite estructurar una relación distinta con lo ya sido; no lo toma como un *factum* acabado y cerrado, sino que lo hace aparecer como algo que desde sí mismo vincula, atrae una zona del presente.

Cuando Benjamin realiza una cavilación sostenida sobre los *Trauerspiele* advierte que esta no puede hacerse sin recurrir necesariamente al período reconocido como Barroco. Este recurso lo enfrenta a un hecho epistemológico patente: todo recorrido histórico sobre un pasado apunta a una selección. El pasado mismo, en cuanto concepto histórico, se constituye sobre la selección dada por el juego de la doble perspectiva de quien representa y del tiempo representado. Es este juego selectivo entre dos temporalidades el que torna necesaria para Benjamin la tarea de redefinir la relación entre presente y pasado en el concepto de “origen”. La estructura de comprensión histórica determinada por este concepto se asienta en el juego dialéctico cifrado en el binomio del que conoce y de lo conocido; por eso arremolina el compás de su doble comprensión en la “restauración, como restitución, por un lado y, justamente por eso, como algo inconcluso, inacabado, por otro” (Benjamin, 2012, p. 80). El sujeto que conoce es convocado por un hecho pasado que, en lugar de presentarse como *factum* acabado, requiere ser restaurado en cuanto restituido como materia histórica actual.

Este es el marco dentro del que se traman los vínculos entre “actualidad”, “lo venidero” y “origen” como conceptos de transposición crítica: si “el criticante y lo criticado son verdaderamente lo mismo” (Adorno, 2015, p. 151), y si el núcleo temporal está escondido tanto en lo conocido como en el conocedor, una filosofía venidera ha de diagramar la actualización de su praxis al reconfigurar su relación con la experiencia histórica mediante un abordaje originario de la misma. ¿Qué significa esto?

VII

La complejización de la tarea crítica aportada por la noción de “origen” radica en su insistencia en el perecer. Si lo actual y lo venidero constituyen la respuesta a la constatación del deceso filosófico, lo original muestra que perecer, actualidad y porvenir no representan conceptos excluyentes entre sí ni de sí; por el contrario, el lazo histórico posibilitado por el concepto de origen, en la medida en que tiende un puente no causal entre dos tiempos diferentes, permite trazar una lógica distinta entre ellos. Lo originario comprende lo ya acontecido no en cuanto obturado, sino en cuanto fluyente hacia otras unidades temporales en las que resuena con cierta actualidad. Origen, entonces, comprende lo que suele concebirse como pasado en un sentido distinto al del hecho cerrado sobre sí mismo, descrito desde un sujeto que lo contempla desde un tiempo lejano.

Si de lo que se trata en la filosofía crítica es de autojustificar el ejercicio del conocer, debe justificarse, en consecuencia, el objeto en torno al cual se construye conocimiento. ¿Qué torna legítimo el discurrir teórico sobre un objeto del pasado? Lo que justifica semejante tarea es que aquello llamado pasado aún convoca. No es el sujeto contemporáneo el que arbitrariamente escoge elementos temporales, sino que el objeto conocido demanda ser actualizado. Es decir, el punto de contacto entre dos marcas históricas no acontece bajo el signo de lo fortuito ni de lo antojadizo, sino que, más precisamente, resulta objetivo y necesario en la medida en que algún aspecto del pasado devino inconcluso. Y solo porque permanece irresoluto es, en algún sentido, “actual”.

Así entonces, lo actual en cuanto redefinición de un programa venidero de la filosofía solo puede decidirse en su mediación dialéctica con lo ya acontecido que, a pesar de ser pasado, resuena aún hoy como convocante. La partícula *Ur* marca que lo contenido en el origen no está, precisamente, contenido, delimitado, terminado. Aquello ya acontecido hace entrar en tensión dos extremos de una historia (el “principio” en cuanto su primer momento; el momento pasado, y el “final” en cuanto el momento presente desde el que pensamos) a la vez que modifica el concepto de “historia” mismo. Pues lo histórico emerge en su verdad a partir del entramado complejo de historias plurales que discurren no solo en distintos momentos —previos y posteriores— sino también en distintas lógicas de ordenación de la temporalidad.

Lo que quiero resaltar es lo siguiente: el concepto de “origen” extrae la verdad del ámbito cerrado de lo fáctico; un examen originario de la historia apunta, por el contrario, al núcleo temporal en cuanto que representa el pasado como lo inacabado que vuelve. Ahora bien, este retorno de lo ya acontecido, de lo que ya pereció, lo que ha muerto, resulta aún convocante para el pensamiento filosófico porque reclama su actualidad: con ello, se cumple el programa de una filosofía venidera, pues el conocimiento se justifica a sí mismo al tiempo que complejiza el concepto de experiencia histórica.

Lo ya acontecido, entonces, dialoga con el presente, que se presume vivo, en el movimiento de restauración que demanda. En definitiva, “origen” es el concepto dialéctico en el que se juega tanto una posición histórica atravesada por la crítica del conocimiento como, en simultáneo, la exigencia de autojustificación de una razón horadada por el flujo histórico: lo inconcluso, lo inacabado se actualiza en el movimiento de una restauración venidera y una restitución programática.

Esa restauración implicada en la muerte de lo ya sido supone un salto (*Sprung*) entre los dos momentos, no una línea de continuidad. El trabajo del filósofo consiste, por lo tanto, en “arrancar [*heraussprengen*] del pasado aquel hecho inconcluso emparentado con el presente” (Bolle, 2014, p. 536). Y aquí resuena otra vez aquello dictaminado por Adorno en su conferencia de 1931 y por el mismo Benjamin en su escrito de 1918: la actualidad de la filosofía se halla íntimamente emparentada con su caducidad.

En la propuesta de los filósofos alemanes, el diálogo preciso entre lo original, lo venidero, lo actual y el núcleo temporal de la verdad encuentra en las figuras asociadas a lo caduco y ya acontecido (“muerte”, “ruina”, “decadencia” y “negatividad” son algunas de las categorías recurrentes en las filosofías de Adorno y Benjamin) la aleación que lo concentra: si la filosofía ha sido declarada en fase de riesgo vital, ello advierte que no se trata de la imposibilidad de hacer filosofía, sino de la demanda insoslayable de restaurar lo que la filosofía aún no ha logrado concluir.

Para explicar mejor esto, volvamos al convoluto N. Allí Benjamin reitera el profundo entrelazamiento de verdad y tiempo:

Se puede considerar como uno de los objetivos metódicos de este trabajo mostrar claramente un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso. Precisamente aquí, el materialismo

histórico tiene todos los motivos para separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso, sino la actualización [*Sein Grundbegriff ist nicht Fortschritt sondern Aktualisierung*] (Benjamin, 2005, pp. 462- 463 [N 2, 2]).

Ahora, con el lenguaje de su adultez, Benjamin señala que la criticidad filosófica se concreta propiamente en la confección de un materialismo histórico que asume un doble ejercicio: derrocar la temporalidad lineal y causal supuesta en la idea de progreso, por un lado, y, por otro, erigir la actualización en cuanto disputa crítica de ese concepto. “Actualidad” es, según esto, la clave en la que se instaura la relación crítica con la muerte de la filosofía, mediante la cual su presente deja de ser apreciado progresivamente y comienza a ser pensado en función del reclamo emergente de su propia historia.

Así entonces, Adorno señala que la constatación de la muerte filosófica en manos de las teorías determinadas por la pregunta por el ser, configuradas sobre la forma de la totalidad, conducía a la pregunta por la actualidad de la filosofía. Benjamin codifica esa misma inquietud en su interrogación por la configuración sistemática de la filosofía del porvenir. Ambos encuentran la vía de solución en el gesto crítico demandante de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la filosofía cimentada en su exigencia de su autojustificación. Ahora bien, esa vía de solución no acontece en la apelación a la vía clara y certera, sino en su llamado a la latencia indefinida de lo ya acontecido en cuanto inconcluso.

¿Por qué la filosofía sigue siendo en algún sentido actual? ¿De dónde extrae ella el néctar crítico que la sostiene? El programa de una filosofía venidera transpone la criticidad en la dialéctica cernida entre lo ya acontecido y lo actual: tal como declara el famoso inicio de *Dialéctica negativa*, “la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización” (Adorno, 2005, p. 15). La moderna historia de la filosofía revela su liquidación y, en ello, la teoría crítica benjaminiana y adorniana lee una tarea inconclusa que requiere redención. Esto es lo revelado para Theodor Adorno y Walter Benjamin por el discurrir histórico de la filosofía examinado a partir de la triangulación conceptual establecida entre la “actualidad” de la praxis filosófica, filosofía “venidera” y lectura “originaria” de la dialéctica histórica.

Referencias

- Abadi, F. (2015). La ampliación del concepto de experiencia en Benjamin: de Kant al surrealismo. *Eikasia, Revista de Filosofía*, 67, 193-212. URL: <https://www.revistadefilosofia.org/67-09.pdf>.
- Abadi, F. y Espinosa, L. (2014). La noción de muerte en la estética temprana de Walter Benjamin. *ÁGORA. Papeles de Filosofía*, 33(2), 167-183. DOI: <https://doi.org/10.15304/ag.33.2.1917>.
- Adorno, T. (1991). Actualidad de la filosofía. En *Actualidad de la filosofía*. J. L. Arantegui Tamayo (trad.). (pp. 73- 102.). Paidós.
- ____ (2004). *Teoría estética*. J. Navarro Pérez (trad.). Akal.
- ____ (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- ____ (2009). ¿Para qué aún la filosofía? En *Crítica de la cultura y la sociedad. II*. (pp. 401-414). J. Navarro Pérez (trad.). Akal.
- ____ (2013). *Introducción a la dialéctica*. M. Dimópulos (trad.). Eterna Cadencia.
- ____ (2015). *La Crítica de la razón pura de Kant*. F. J. Hernández y B. Herzog (trads.). Las Cuarenta.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. J. Chamorro Mielke (trad.). Akal.
- Aguilera, A. (1991). Lógica de la descomposición. En *Actualidad de la filosofía*. (pp. 9-70). J. L. Arantegui Tamayo (trad.). Paidós.
- Benjamin, W. (2001). Sobre el programa de la filosofía venidera. En *Iluminaciones IV*. (pp. 75-84). R. J. Blatt Weinstein (trad.). Taurus.
- ____ (2005). *Libro de los Pasajes*. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero (trads.). Akal.
- ____ (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. C. Pivetta (trad.). Gorla.
- Bolle, W. (2014) Historia. En M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. (pp. 527-590). M. Vedda (trad.). Las Cuarenta.
- Buck-Morss, S. (2011). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. N. Rabotnikof Maskivker (trad.). Eterna Cadencia.
- Chitussi, B. (2020). *Imagen y mito. Un intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno precedido por Filosofía del sueño*. M. Ruvituso y C. Serratore (trads.). UNIPE Editorial Universitaria.

- Grüner, E. (2016). La tragedia de la cultura. Una “cuestión de época”. En E. Vernik y H. Borisonik (eds.), *Georg Simmel, un siglo después. Actualidad y perspectiva*. (pp. 305-312). Universidad de Buenos Aires.
- Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo*. J. Gaos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica*. (pp. 223-271). E. Albizu y C. Luis (trads.). Amorrortu.
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. H. Pons (trad.). Gedisa.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. J. C. Curutchet (trad.). Taurus.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (trad.). Gredos.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. En *Antología*. (pp. 59-61). H. Tarcus (ed.). P. Scaron (trad.). Siglo XXI.
- Neuburger, A. (2016). La historia en imágenes. Walter Benjamin y el concepto de actualidad. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 7(7), 186-201. URL: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1118>.
- Robles, G. M. (2016). *La crítica al sujeto en la filosofía de Theodor W. Adorno*. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de La Plata. URL: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1204/te.1204.pdf>.
- Steiner, U. (2014). Crítica. En M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*. (pp. 241-304). M. Ferrari (trad.). Las Cuarenta.
- Vidal Mayor, V. (2017). La actualidad de la filosofía como interpretación materialista. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8(8-9), 348-366. URL: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1250>.
- Villacañás, J. L. y García, R. (1996). Walter Benjamin y Carl Schmitt: soberanía y Estado de Excepción. *Daimon. Revista de Filosofía*, 13, 41-60.
- Wiggerhaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. M. Romano Hassán (trad.). Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana.

