

**LA INTERPRETACIÓN DE LO INCONCLUSO:
CONSIDERACIONES DE WALTER BENJAMIN Y THEODOR W.
ADORNO EN TORNO A LA PRAXIS FILOSÓFICA**

The interpretation of the unclosed: Walter Benjamin and
Theodor W. Adorno's considerations about philosophical praxis

María Rita Moreno

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0858-4077

INCIHUSA, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas (CONICET) (Mendoza, Argentina)

xmariaritamoreno@gmail.com

RESUMEN

Walter Benjamin y Theodor W. Adorno elaboran una reflexión en torno a la actualidad y porvenir de la filosofía a raíz de la desavenencia entre verdad y conocimiento que eclosiona en el seno de la modernidad. En este trabajo nos proponemos, en consecuencia, rastrear de qué manera Adorno y Benjamin dirigen sus reflexiones sobre la praxis filosófica hacia la inquietud epistemológica sobre la interpretación de lo inconcluso. El recorrido que proponemos nos permite mostrar, en primer lugar, que ambos pensadores desarrollan una crítica de la racionalidad filosófica atravesada por la advertencia dialéctica acerca de la presencia de lo inacabado. En segundo lugar, que la Teoría crítica gestada por ellos encuentra en la interpretación la vía práctica de la que depende la actualidad filosófica, pues, según exponemos en nuestro análisis, interpretar constituye la posibilidad teórica de reparar lo despreciado en el despliegue dialéctico de la modernidad.

PALABRAS CLAVE

Walter Benjamin, Theodor Adorno, interpretación, inconcluso, praxis filosófica, crítica, dialéctica.

ABSTRACT

Walter Benjamin and Theodor W. Adorno elaborate a reflection on the actuality of philosophy as a result of the disagreement between truth and knowledge that hatches in the bosom of modernity. Consequently, in this work we propose to trace how Adorno and Benjamin direct their reflections on philosophical praxis towards the epistemological concern about the interpretation of the unclosed. The route that we propose allows us to show, first of all, that both thinkers develop a critique of philosophical rationality crossed by the dialectical warning about the presence of the unfinished. Secondly, that the Critical Theory conceived by them finds in interpretation the practical way on which philosophical actuality depends, because—as we expose in our analysis—to interpret constitutes the theoretical possibility of repairing the despised in the dialectical deployment of modernity.

KEYWORDS

Walter Benjamin, Theodor Adorno, interpretation, unclosed, philosophical praxis, critique, dialectic.

Introducción

Walter Benjamin y Theodor Adorno direccionan gran parte de sus reflexiones hacia la indagación de los diversos pliegues en que se manifiesta la modernidad. En la medida en que “la modernidad es lo transitorio, lo fugitivo” (Benjamin, 2005, p. 256 [J 6 a, 3]), el norte de sus preocupaciones aparece en sus textos cifrado por “la determinación cualitativa de la modernidad” (Adorno, 2004, p. 403). La textura entera de sus reflexiones brinda múltiples huellas y abre diversas vías a partir de las cuales acercarse al complejo denominado «modernidad» como tiempo histórico “caracterizado por las alquimias y las contradicciones disparadoras de identidades, acontecimientos y figuras decisivas de una época en la configuración de nuestra cultura” (Forster, 2014, p. 11).

La modernidad aparece ante la mirada atenta de ambos filósofos como un problema de carácter complejo: su propio despliegue puede ser leído en la figura de una inconmensurabilidad entre el desarrollo de la capacidades técnicas y científicas, la proliferación de lenguajes e instituciones disponibles, por un lado, y, por otro, el empobrecimiento de las capacidades espirituales y racionales expresadas en la cultura.

Esta contradicción, cuya dialéctica puede ser codificada en la forma de una “falla constitutiva” (Grüner, 2016, p. 23), propicia una condición muy incómoda para la racionalidad filosófica, ya que, en la medida en que tal dialéctica histórica impide que razón y realidad establezcan relaciones unidireccionales y transparentes entre sí, la posibilidad de tender lazos seguros entre conocimiento filosófico y verdad entra decididamente en crisis. El derrotero que, conforme a figuras clásicas del pensar filosófico occidental, puede trazarse entre el auroral «genio maligno» esgrimido por René Descartes hasta el empeñoso falsacionismo de Karl Popper, sin ignorar los sueños metafísicos advertidos por Immanuel Kant —por mencionar tan solo un puñado de ejemplos—, configura una pequeña muestra del carácter problemático que la relación

del conocimiento con lo verdadero asume en el seno de esta época histórica.

“Por ello es por lo que se considera con toda seriedad la posibilidad de la liquidación de la filosofía por las diversas ciencias particulares” (Vidal Mayor, 2017, p. 350). Muchos de los textos escritos por Benjamin y Adorno admiten ser leídos en torno a este problema específico de la modernidad. Ambos configuran una reflexión —no siempre congruente, pero con múltiples puntos de contacto— acerca de la vitalidad del pensamiento filosófico en las condiciones históricas específicas del incipiente siglo XX. Tal cavilación, volcada en categorías específicas como la adorniana “actualidad de la filosofía» o la «filosofía venidera» acuñada por Benjamin, constituye una vía mediante la cual expresar la inquietud sobre el riesgo de muerte del pensamiento filosófico:

La cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión de entretenerse 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. (Adorno, 1991a, pp. 82-83)

De allí que, en consecuencia, ambos juzguen que al pensamiento filosófico contemporáneo, cadavérico y exhausto a causa de sus estructuras obsoletas, no se le demanda tan solo la ejecución de ciertas acciones, sino que, en aras de su actualización, se le presenta el compromiso irrecusable de su transmutación. Así entonces, reconocer la preocupación benjaminiana y adorniana acerca de la vitalidad y pertinencia histórica de la praxis filosófica en un escenario de erosión epistemológica permite comprender desde un ángulo peculiar la singular incorporación hecha por uno y otro pensador de la densidad de la dialéctica histórica y la perspectiva crítica.

En este artículo nos proponemos abordar, en consecuencia, un aspecto de esa singularidad filosófica. Es nuestro objetivo rastrear

de qué manera Theodor W. Adorno y Walter Benjamin encauzan sus reflexiones sobre la praxis filosófica hacia la inquietud epistemológica sobre la interpretación de lo inconcluso. Para tal fin detenemos nuestra reflexión en la determinación que de tal cuestión realiza Benjamin en el prólogo de *Origen del Trauerspiel alemán* y, desde allí, trazamos un punto de contacto con ciertas reflexiones de Adorno en torno a la crítica del conocimiento y la interpretación. A pesar de que cada filósofo imprime su particular perspectiva, este artículo busca rastrear segmentos textuales en los que cristaliza una preocupación consonante –presente ya en el programa de Königstein¹–: “el dilema intelectual de Benjamin era el mismo que el de Adorno: ¿cómo reconciliar su compromiso marxista con su esfuerzo filosófico kantiano (...)?” (Buck-Morss, 2011, p. 56). En esa dirección, mostramos que los dos pensadores desarrollan una crítica de la racionalidad filosófica atravesada por la advertencia dialéctica acerca de la presencia de lo inacabado y abocada a señalar la actualidad de la interpretación en cuanto praxis filosófica transmutatoria.

Actualización programática de la filosofía

Para comprender el itinerario que hemos propuesto, resulta menester aclarar en qué sentido las reflexiones tanto acerca de la actualidad filosófica como sobre el carácter programático de una filosofía venidera resultan fundantes del pensamiento de uno y otro filósofo. En obras tales como *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918) o *La actualidad de la filosofía* (1931) Benjamin y Adorno, respectivamente, analizan el devenir de la racionalidad filosófica de finales del siglo XIX y principios del XX. Como consecuencia

¹ Las largas jornadas de debate entre Benjamin y Adorno en 1929 en Königstein (período relevante para este artículo, ya que constituye el antecedente de muchas de las obras aquí referidas) han conducido a la afirmación de un “programa de Königstein” (Buck-Morss, 2011, p. 59); es decir, a sostener que esas discusiones resultaron programáticas y definitorias en el trayecto de Adorno y de Benjamin (Aguilera, 1991, p. 27; Buck-Morss, 2011 pp. 56-59).

de ello, determinan que tal despliegue histórico señala la incapacidad de la filosofía para responder a las demandas históricas que la suscitan; de allí que toda praxis filosófica decida su actualidad en la definición acerca de “si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección” (Adorno, 1991a, p. 83).

Adorno y Benjamin determinan en los textos aludidos que, frente a la erosión de los lazos entre razón y realidad —*i.e.*, entre conocimiento y verdad—, la transformación mediante la cual la praxis filosófica opere su actualización dependerá de la incorporación que ella logre hacer del caudal crítico ofrecido en la filosofía de Kant. Esto sin perder de vista, claro está, 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, 2001b, p. 77). Cifrar la actualidad filosófica en estos términos explica en qué sentido su condición liminar —o sea, la puesta en cuestión de su actualidad histórica en el señalamiento de su riesgo vital— es asumida por los dos pensadores en la forma de una especial responsabilidad, la de la justificación de las prácticas cognoscitivas de la filosofía.

En tanto que Immanuel Kant había establecido que el programa crítico, por un lado, se asocia al autoconocimiento que la razón puede ejercer sobre sí misma y, por otro, se identifica con la detección de los criterios determinantes de la legitimidad disciplinar;² Adorno torsiona el gesto conforme al escenario histórico que se

²En el prólogo de 1781 de la *Crítica de la razón pura* Kant enuncia el objetivo de su proyecto en un desdoblamiento: “(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” (Kant, 2010, p. 9).

le presenta y cuestiona la actualidad de la filosofía al plantear el debate sobre la correspondencia real y legítima entre las cuestiones filosóficas y la capacidad de responderlas. Benjamin, por su lado, persevera en el gesto programático de una autoevaluación constante de la razón en pos de desobstruir las arterias teóricas de la filosofía y bosquejar una filosofía venidera.

Ahora bien, aunque la actualización de lo crítico cristalice en la exigencia de autojustificación rigurosa del pensamiento filosófico, sin embargo, los modos en que debería ejecutarse tal ejercicio rectificador no resultan evidentes en sí mismos. Pues aunque el sistema crítico ilustrado propició los elementos imprescindibles para llevar a cabo la tarea de la autoevaluación de la racionalidad, tanto Benjamin como Adorno advierten que en su búsqueda por justificar la dignidad de una experiencia pasajera insistió en un concepto de experiencia vacío, abstraído de su concreción histórica y, en consecuencia, reducido a un punto cero (Benjamin, 2001b, pp. 75-76). Así entonces, si bien la crítica refuerza la pretensión filosófica de vincularse racionalmente con la verdad de tal manera que evalúa constantemente los términos de tal relación, no obstante, el problema epistemológico acerca de la incardinación entre razón filosófica y verdad perdura en la medida en que ese ejercicio crítico continúa formalizando los términos de la experiencia del conocer en una abstracción problemática.

En ese sentido, la Teoría crítica, en los términos en que la modulan Benjamin y Adorno, procura rebasar esa abstracción de la experiencia al insistir en la recíproca implicación de esa verdad perseguida por la crítica de la razón —filosófica— y el contenido histórico del que surge y con el cual dialoga. De allí que aquella transmutación de la filosofía consume su radicalidad en un concepto de verdad unido a un núcleo temporal:

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

[*Zeitkern*], escondido a la vez tanto en lo conocido como en el conoedor. (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2])

Este segmento de *Libro de los Pasajes* deja al descubierto que la Teoría crítica gestada por los dos pensadores —cada cual en su propio derrotero y conforme a la singularidad de su pensamiento— ejecuta la subversión de la abstracción kantiana al «dialectizar» la crítica. O, a la inversa, al revolucionar con la dialéctica histórica la teoría del conocimiento kantiana. Es en la interferencia de ambos vectores que los límites de la racionalidad quedan por entero expresados y, con ello, quedan también indicadas las condiciones de la actualización programática del ejercicio filosófico.

Historia inconclusa y «origen»

El modo en que Adorno y Benjamin capitalizan los recursos de la Ilustración contra ella misma encuentra en la reflexión benjaminiana sobre el «origen» [*Ursprung*] un importante punto de inflexión. La razón de ello se halla en la discontinuidad supuesta en tal concepto, pues él introduce una lectura histórica³ que señala la consistencia del núcleo temporal de lo verdadero no solo en aquello efectivamente acaecido, sino, aún más, en aquello que no logró suceder y que a causa de ello permanece inconcluso. Consecuentemente, la incorporación del abordaje originario de la dialéctica histórica así planteada avanza hacia el señalamiento concreto de los límites de la racionalidad filosófica: ellos son rastreados ya no en la abstracción de un sujeto trascendental, sino en la concreción material de un despliegue histórico que cifra su

³ Benjamin ha explicitado la resonancia de su trabajo sobre este concepto [*Ursprung*] con la propuesta goetheana de un *Urpheänomen*: “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” (Benjamin, 2005, p. 464 [N 2 a, 4]). Hacia el final de este apartado se desglosa una arista de este aspecto.

movimiento en una contradicción que posibilita ciertos desarrollos al tiempo que, necesariamente, trunca otros.

El concepto de «origen» es aludido expresamente por Benjamin en las “Palabras preliminares sobre crítica del conocimiento” de *El origen del Trauerspiel alemán*, obra escrita en 1925, pero esbozada ya hacia 1916. En este prólogo su autor aborda el problema epistemológico implicado en toda praxis filosófica empeñada en alcanzar una verdad configurada en las aguas de la contradicción dialéctica de la historia. Concretamente, Benjamin cavila cómo liar el ejercicio filosófico —«universalizante» en tanto conceptual— con la textura histórica que él pretende conocer —plagada de particularidades que se diluyen intempestivamente, rebasando la abstracción de cada concepto—.

Para tal fin recoge la inquietud expresada por Max Scheler en *Sobre el fenómeno de lo trágico*⁴ y establece que el abordaje de la historia del arte⁵ pone de manifiesto una complicación extensiva a la modulación histórica en términos más amplios: se trata de cuestionar aquel gesto epistemológico mediante el que diversos acontecimientos y expresiones son reunidos bajo un rótulo común a partir del cual identificarlos como partícipes de un mismo fenómeno histórico. Es decir, “mientras que la inducción rebaja las ideas a conceptos absteniéndose de clasificarlas y ordenarlas, la deducción hace lo mismo proyectándolas en un *continuum* pseudológico” (Benjamin, 2012, p. 77). Ambas vías conducen a un esquematismo cuando los conceptos desde los cuales se intenta apresar la esencia de los acontecimientos se forman bajo un parámetro externo, desligado de la riqueza fenoménica con la que se enfrentan. La conceptualización de lo histórico, según el análisis benjaminiano, hace coincidir lo heterogéneo para indagar

⁴Fragmento de su texto *Gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*.

⁵No debe olvidarse que *El origen del Trauerspiel alemán* es una obra en la que Benjamin se propone, entre otras cosas, advertir la especificidad de las piezas literarias comprendidas dentro del barroco alemán.

lo común en ello; por eso “tenemos que percatarnos de que solo inventamos un concepto auxiliar abstracto a fin de poder abarcar y captar series infinitas de fenómenos espirituales múltiples y de personalidades muy diferentes” (Konrad Burdach, como se cita en Benjamin, 2012, p. 74).

En definitiva, el filósofo muestra que la universalidad constitutiva del concepto parece inconmensurable respecto de la particularidad de un fenómeno histórico. ¿Cómo puede, entonces, la reflexión filosófica acercarse a esos fenómenos que aspira objetivar críticamente, sin caer por ello en la imposición de un andamiaje clasificatorio y predeterminado? La presentación de este problema opera en el texto sobre el *Trauerspiel* como el piso a partir del cual plantear una vía metodológica y epistemológica basada en el concepto de «origen» e intervenida por una peculiar teoría de las ideas.

En relación con lo primero, Benjamin determina la potencia contenida en el concepto de «origen» al apuntar que toda configuración racional sobre el pasado implica una selección: el pasado mismo, como concepto histórico, se constituye sobre la separación emanada de la doble perspectiva de quien representa y del tiempo representado. Ahora bien, esta maniobra selectiva entre dos temporalidades concebidas en cuanto distantes no siempre es evidenciada; las historiografías lineales y/o causales no solo camuflan particularidades en la potencia de universalizaciones cuestionables (como muestra la referencia a la inducción y deducción historiográficas), sino que, además, son encubridoras de este gesto electivo. Consecuentemente, se torna necesario para Benjamin no solo ensayar otra modulación de la historia, sino, consecuentemente, consumir tal tarea mediante la redefinición de la relación entre presente y pasado en el concepto de «origen». La perspectiva originaria propone un régimen de comprensión histórica cuyas unidades constitutivas 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 (Bolle, 2014, p. 536).

La estructura de comprensión histórica posibilitada por el abordaje en clave «originaria» transfigura la representación conceptualmente selectiva de la historia al asentarse en el juego dialéctico cifrado en el binomio del devenir y el perecer. En ese sentido, el recorrido originario de la dialéctica histórica reúne su doble compás en la “restauración, como restitución, por un lado y, justamente por eso, como algo inconcluso, inacabado, por otro” (Benjamin, 2012, p. 80). Como ha mostrado Uwe Steiner (2014), «origen» describe la estructura de una representación discontinua 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). «Origen» es para Benjamin, entonces, la categoría a partir de la cual se logra asociar la unicidad de los fenómenos históricos con la repetición típica de cualquier tipo de procesos.

De esta manera, el intento benjaminiano por ensayar un pensamiento crítico que se las vea con la compleja materia histórica (o sea, sin someter los fenómenos históricos a reglas generales prediseñadas y anuladoras de su riqueza específica) encuentra en el concepto de «origen» la posibilidad de abordar el complejo entramado de verdad/tiempo. El núcleo temporal de lo verdadero es aprehendido por una lógica que excede y discute la mera linealidad: en la noción de origen vibra el entrelazamiento de crítica —en cuanto teoría del conocimiento— e historia —en cuanto discusión de una temporalidad lineal, progresiva y subsumidora—.

La estructura histórica modulada originariamente repercute en diversas zonas de la filosofía benjaminiana; sobre todo si se tiene en cuenta la importancia que lo histórico cobra a medida que se desarrolla su filosofía. La tensión entre el devenir y el perecer contenida en la perspectiva originaria está estrechamente unida al abordaje originario de la «historia natural». Aunque con ecos

lukacsianos,⁶ la historia natural [*Naturgeschichte*] representa para Benjamin la historia en clave originaria [*Urgeschichte*] merced a las elaboraciones goetheanas sobre la morfología de la naturaleza.⁷ Lo decisivo se encuentra en el hecho de que “Goethe observó que, mientras en las ciencias físicas o químicas el objeto de conocimiento era una abstracción cognoscitiva construida por el sujeto, en la biología este era inmediatamente percibido, en el acto de «observación irreductible»” (Buck-Morss, 2001, p. 89). Lo irreductible de esta observación consiste en que rehúye la subsunción de lo particular en las leyes universales para, contrariamente, explorar en lo singular la clave de lo universal. En esa dirección, el análisis originario volcado sobre la materia histórica de la modernidad conduce la elucidación del núcleo temporal de la verdad según el decurso de la historia natural: para Benjamin, se trata de abordar los fenómenos temporales más novedosos como *Urphänomen*; esto es, como la huella singular de lo ya acontecido.

“Benjamin solo identifica como prehistórico lo que es nuevo en la historia” (Buck-Morss, 2001, p. 88) gracias a la concepción dialéctica-discontinua implicada en la historia como *Ursprung*. Las múltiples “historias [*Geschichten*] nos remiten a la historia natural [*Naturgeschichte*]” (Benjamin, 2001c, p. 121) porque “los predicados tradicionalmente atribuidos a la antigua naturaleza orgánica —productividad y transitoriedad, así como decadencia y extinción—” (Buck-Morss, 2001, p. 86) son los apropiados para

⁶ Georg Lukács refiere la «segunda naturaleza» para indicar que el despliegue de la historia moderna opera como naturaleza “sedimentada” en la diagramación dialéctica de la subjetividad y la objetividad. Este concepto aparece en textos estéticos como *Teoría de la novela* (1920), así como también en textos políticos como *Historia y conciencia de clase* (1923). En este último se lee: “la intrincación de problemas y los equívocos yacentes en sus conceptos del sujeto y el objeto (...) no es más que la formulación lógico-metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo (...) las vinculaciones «naturales» irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, «autoproducida», una especie de segunda naturaleza” (Lukács, 2013, p. 243).

⁷ Cfr. nota al pie 3.

nombrar lo radicalmente nuevo en los fenómenos históricos. Así, insistir en la caducidad de lo novedoso habilita la afirmación de lo inconcluso como una dimensión (menos evidente, claro) de lo efectivamente acaecido. Para Benjamin, los dramas del Barroco alemán “representan la naturaleza como una eterna transitoriedad [*Natur als ewige Vergängnis*], y solo en esta transitoriedad la mirada saturnina de aquellas generaciones reconocía la historia” (Benjamin, 2012, p. 223), ya que explorar la historia discontinua —o sea, originariamente— implica enfatizar no solo lo que ha sobrevivido, sino también, al mismo tiempo, lo caduco, lo percido, lo inconcluso.

La historia natural de la modernidad, expuesta paradigmáticamente en *Libro de los Pasajes*, explicita el decurso histórico como “una expresión de la fugacidad esencial de la verdad en sus extremos contradictorios, como extinción y muerte, por una parte, y como potencial creativo y posibilidad de cambio, por la otra” (Buck-Morss, 2001, p. 83). Los límites de la praxis racional, objetivo de la crítica de la razón de un programa filosófico, se vinculan, entonces, con el talante dialéctico de ese “material fracasado” (Buck-Morss, 2001, p. 83) implicado en la inconclusión del devenir histórico: negativamente, señala las operaciones filosóficas que reproducen ese decurso; positivamente, apunta el núcleo de la materia capaz de abrir una instancia venidera para la filosofía.

Lo que queremos señalar con esto es que la complejización de la tarea crítica aportada por «origen» radica en su insistencia en el perecer. Y esto es porque la exigencia de autojustificación del conocimiento demanda una relación con lo sido absolutamente otra: el pasado interpretado como lo inconcluso, lo inacabado que vuelve.⁸ Ahora bien, Benjamin (2012) asevera que este retorno no

⁸ Este tema es transversal en la filosofía benjaminiana: está contenido en conceptos vertebrales de su pensamiento, tales como «alegoría», «ruina», «moda», «apocatástasis histórica», entre otros. Para un abordaje específico de este tópico, puede consultarse, por ejemplo, el artículo de Florencia Abadi y Luciana Espinosa “La noción de muerte en la estética temprana de Walter Benjamin” (<https://doi.org/10.15304/ag.33.2.1917>).

se repite como un sí mismo; lo que fue, lo que ya pereció, lo que ha muerto retorna en la forma de un reclamo (p. 81). Así pues, la noción de «origen» permite estructurar una praxis de la racionalidad filosófica de manera novedosa porque establece una relación distinta con lo ya sido; no lo aborda como un *factum* acabado y cerrado, sino que lo hace emerger como algo que desde sí mismo vincula, atrae una zona del presente hacia un fragmento de tiempo que, en cuanto inconcluso, reclama actualización.

Así pues, lo originario comprende aquello sido en cuanto fluente hacia otras unidades temporales en las que resuena con cierta actualidad. «Origen», entonces, abarca lo que suele concebirse como «pasado» en un sentido distinto al de hecho cerrado sobre sí mismo, descrito desde un tiempo que lo contempla desde la lejanía: por un lado, descubre su carácter convocante; por otro, lo liga indisolublemente a lo inacabado. Con ello, la tarea crítica sobre la praxis filosófica arriba a un hecho epistemológico crucial, pues la insistencia en la perdurabilidad de lo sido contemplada en el concepto de origen no es de naturaleza tal que encuentre en lo meramente fáctico el índice de lo verdadero. La presencia del núcleo temporal de lo verdadero es advertida en la latencia de aquello que no logró ser, de aquello que permanece truncado a causa de la dialéctica moderna, propiciadora de otros desarrollos.

Por eso en *El origen del Trauerspiel alemán* su autor muestra que crítica y dialéctica encuentran su punto tangencial en «origen»: Benjamin señala que la historia concebida según cierta teoría del conocimiento elimina la multiplicidad de lo diverso en la subsunción bajo lo idéntico progresivo. En consecuencia, la historiografía sostenida en la teoría del progreso comprende lo minúsculo y divergente en cuanto mera «desviación», en cuanto «diferenciales de tiempo» perturbadores de las grandes líneas de despliegue de lo histórico.

Frente a esto queda por determinar de qué manera Benjamin imbrica el núcleo temporal de la verdad según una dialéctica ori-

ginaria. Para ello, es preciso remitir de manera concisa la singular alusión a cierta teoría de las ideas.

Verdad e ideas

En *El origen del Trauerspiel alemán* se afirma que

la historia filosófica como la ciencia del origen es la forma que, a partir de los extremos alejados, de los aparentes excesos de desarrollo, permite que surja la configuración de la idea como la totalidad caracterizada por la posibilidad de una yuxtaposición cargada de sentido entre esos opuestos. (Benjamin, 2012, p. 81)

Esto significa que una aproximación a la dialéctica histórica en clave originaria se halla necesariamente involucrada con la exposición de una «idea». El vocablo, de evidente ascendencia platónica y emparentado de manera clara también con la filosofía kantiana, es retomado por Benjamin. Ahora bien, en lugar de hacerlo perdurar en un mundo ideal escindido de la materia histórica, lo tuerce en su semántica al ensayar en él un modo distinto de historizar en el que tiempo y verdad inciden en su mutua mediación dialéctica.

En tanto que la verdad demanda ya no ser concebida en la escisión de su núcleo temporal (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2]), Benjamin ubica en el concepto de «idea» el epicentro problemático de verdad y conocimiento: «idea» indica que ellos no coinciden, ni por adecuación ni por construcción. Esta distinción es muy relevante, aunque ella no trata de impugnar el acto cognitivo en general. Trata, en cambio, de evidenciar otro aspecto de la deficiente configuración conceptual distintiva de la racionalidad filosófica moderna: la pregnancia de un sujeto abstracto e indiferenciado estatuido en el principio de la actividad cognoscitiva. Conforme a ello, la praxis filosófica alude a un tener, “su objeto mismo se define por el hecho de que debe ser poseído en la conciencia, aunque más no sea la trascendental” (Benjamin, 2012,

p. 63). Así, se refiere estrictamente al rol del sujeto: es el sujeto el que «tiene conocimiento» de determinado objeto, conocimiento al que se arriba mediante la ya mencionada modulación abstracta implicada en los conceptos.

Desde la perspectiva ofrecida por las ideas, en cambio, Benjamin muestra que en los conceptos, lo diferente y particular se encuentran y logran coincidir, ellos “llevan a cabo la disolución de las cosas en los elementos” (Benjamin, 2012, p. 68). En tanto que mediante los conceptos se apresan aspectos del mundo categorizados como idénticos entre sí y excluyentes de una otra cosa —una tercera cosa—, el sujeto elaborador de los conceptos —universal e idéntico consigo mismo— «posee conocimiento» cuando consigue someter la pluralidad de lo existente a leyes lógicas dictaminadas por su propia conciencia.

Esta configuración de la praxis racional expone lo más propio de la modernidad: la tiranía subjetivista, según la cual todo lo que es concebido como «real» es sometido a la necesidad del sujeto y adecuado a la forma de su razón (Benjamin, 2001a, p. 62). Benjamin indica que en la noción de un conocimiento engendrado por puros conceptos se repite “la insistencia idealista en considerar el mundo objetivo como mero producto de la conciencia o como una construcción elaborada por el sujeto” (Vedda, 2012, p. 16). Con ello, entonces, se perpetúa la escisión instrumental constitutiva del pensamiento ilustrado empeñado en apropiarse de lo real con las determinaciones de la conciencia: el cisma entre un sujeto trascendental y su objeto de conocimiento.

Por eso el filósofo, atento al escenario de erosión epistemológica que caracterizamos al inicio de este trabajo, insiste en dislocar ese tipo de racionalidad: en lugar de conjugar la verdad con el concepto, aproxima el núcleo temporal de lo verdadero hacia el «mundo de las ideas». Según el pensador, en las ideas “lo parecido no llega a coincidir, pero en cambio lo extremo alcanza la síntesis” (Benjamin, 2012, p. 75). En las ideas benjaminianas, por lo tanto, la objetividad histórica de la verdad es expuesta sin saltos porque

las esencias no son reducidas a una identidad formal; ellas “no toleran ni el constructivismo filosófico ni su imagen contraria con lugares intercambiados, el deconstructivismo (formas ambas de un subjetivismo secular) como objetos o instrumentos” (Holz, 2014, p. 630).

Para captar, entonces, la radicalidad epistemológica contenida en el concepto benjaminiano de «idea» es menester comprender que su noción liga ineludiblemente con la de «origen»: si el origen supone el encuentro de dos unidades temporales distantes que se reclaman en su inconclusión, la idea cristaliza la determinación específica por la que ese encuentro acaece y lo evidencia en su verdad. Así entonces, la verdad no discurre en las ideas benjaminianas como una determinación del sujeto, sino que excede la conciencia trascendental. La verdad, dice el filósofo, no responde a un tener del sujeto, sino a un ser que se autorrepresenta (Benjamin, 2012, p. 64).

Esta es la dirección según la cual lo verdadero es extraído del plano de la absolutez y, simultáneamente, historizado de manera fundamental. ¿Cómo? La verdad ideal no emerge de la constatación fáctica, pero tampoco lo hace desligada de la *empiria*. En realidad, la mera *empiria* solicita ser mediada para dejar de ser tan solo mera *empiria* y poder así mostrarse en su cabalidad histórica. Romper con la mera facticidad es una empresa que se logra al mediar «originariamente» ese mundo fenoménico con el «mundo ideal». Las ideas redimen los fenómenos, porque ellos “se despojan de su falsa unidad para participar divididos de la auténtica unidad de la verdad” (Benjamin, 2012, pp. 67-68). Así entonces, las ideas consiguen darles vuelta y, al acceder a su revés histórico, logran tornarlos fenómenos originarios en la medida en que los amparan en el seno de una compleja totalidad.

Esa totalidad ya no es, claro, la de la universalidad problemática del concepto, sino la de una concreción histórica, polimorfa y contradictoria. Los fenómenos devienen originarios, según

el planteo benjaminiano, al entrar en contacto con su extremo dialéctico. Es decir,

los fenómenos no ingresan al mundo de las ideas de manera integral, en su ruda existencia empírica, a la que se mezcla la apariencia, sino solamente en sus elementos, redimidos. Se despojan de su falsa unidad para participar divididos de la auténtica unidad de la verdad. (Benjamin, 2012, p. 67)

Las ideas, consecuentemente, no son conceptos que determinan los fenómenos, ni leyes que los rigen. La idea es verdadera porque explicita la brumosa objetividad histórica de los fenómenos sin reducirlos forzosamente a una identidad, expone la trama indisoluble de lo sido con respecto a lo inacabado, lo que no logró ser.

Precisamente en este sentido el planteo benjaminiano liga con las reflexiones de Theodor Adorno acerca del conocimiento de lo verdadero: él también se ocupa de indagar las dificultades de una praxis filosófica estructurada según la identidad conceptual en torno a la presencia de lo inconcluso.

Interpretar una y otra vez

Para mostrar aquel territorio convergente dentro del que Adorno también impulsa la criticidad de su filosofía hacia la presencia de lo ausente resulta apropiado recortar dos extremos de su derrotero filosófico para identificar en él el hilo conductor de semejante inquietud. El primero de los términos aparece en la ya mentada conferencia de Adorno, *La actualidad de la filosofía*. Allí expresa que si la filosofía anhela vincularse de algún modo con la realidad sin propiciar un irracionalismo ideológico, no puede perder de vista que “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa” (Adorno, 1991a, p. 73). ¿Qué hay con el segundo término del binomio? Treinta y cinco años más tarde, Adorno publicó una de sus obras más célebres, *Dialéctica Negativa*. La primera oración,

la sentencia con la que se inaugura una de las cavilaciones más profundas llevadas a cabo por el filósofo frankfurtiano, reza: “la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización” (Adorno, 2005, p. 15).

Comencemos por desgranar el primero de los extremos señalados. Cuando Adorno establece que “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa” deja al descubierto que, en tanto que realidad y racionalidad ya no se condicen de modo tal que ambas logren plena identificación, la expectativa de algún vínculo entre una y otra descansa, en consecuencia, en los perdigones desmoronados de antiguas totalidades. La relación aludida por Benjamin en N 3, 2 del *Passagenwerk* entre verdad e historia resuena de manera inequívoca en estas palabras.

Adorno, con evidentes resonancias benjaminianas, comprende que la filosofía ha llegado al límite de su propia actualidad, por eso el salto que le permita alcanzar lo que aún la convoca no ha de hacerse mediante la sutura de lo disgregado por la dialéctica histórica. Así entonces, la transmutación demandada por el programa actualizador de la filosofía solo puede bosquejarse en la medida en que acepte que el despliegue de la modernidad ha decantado en una erosión epistemológica. En consecuencia, la razón filosófica no puede ya dar con la realidad bajo la relación homogénea de lo total.⁹ Sin embargo, la filosofía no puede renunciar a su caudal incisivo si su interés sigue siendo crítico, porque ella “dimite cuando se equipara a lo que ella debería iluminar” (Adorno, 2009, p. 407). Por lo tanto, aunque en el escenario de un

⁹Este es el marco problemático que configura algunas de las más importantes cavilaciones de Adorno y, en consecuencia, algunas de las más célebres polémicas sostenidas por el filósofo con otros pensadores (con Martin Heidegger o Georg Lukács, por ejemplo). Para no apartarnos del objetivo específico de este texto, remitimos uno de nuestros trabajos sobre las discusiones adornianas acerca de la totalidad y la racionalidad filosófica: “Theodor Adorno y el problema de la racionalidad moderna: aristas germinales de una inquietud crítica” (doi: <https://doi.org/10.4067/S0718-23762020000100314>).

desgaste epistemológico realidad y razón no puedan ya reunirse en una síntesis, Adorno insiste en que la iluminación recíproca entre ambas se presenta como la tarea irrecusable de la praxis de la filosofía.

Consecuentemente, Adorno se dispone a escuchar la latencia inconclusa que interpela la filosofía crítica haciéndose eco de los vestigios y los escombros con que se le presenta la realidad configurada por la dialéctica moderna. Hoy, dice el filósofo, “no es tarea de la filosofía exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como «llena de sentido» (...) [pues] la ruptura en el Ser mismo prohíbe toda justificación semejante de los existente” (Adorno, 1991a, pp. 87-88). De allí que la praxis filosófica, si ha de concebirse de alguna manera actual (crítica en cuanto no justificadora de la situación social y espiritual existente, según se desprende de la cita precedente), ha de partir del hecho de que la realidad con la que la filosofía se enfrenta es contradictoria, incompleta y fragmentaria.

“Si la filosofía todavía es necesaria, lo será (como ha sido desde siempre) como crítica, como resistencia contra la heteronomía en expansión, o como el intento impotente del pensamiento de adueñarse de sí mismo” (Adorno, 2009, p. 406). En esa dirección, la esperanza propiciada por el carácter restaurador que supone toda inconclusión afirma su potencia en la incompletitud de los vestigios y las ruinas que circundan la cotidianidad. De esta manera, mientras que “el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía [es el de] la interpretación” (Adorno, 1991a, p. 87). La praxis filosófica, afirma Adorno, se actualiza críticamente al renunciar a investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad para, en cambio, “proceder a interpretar una y otra vez” (p. 87); “interpretar una realidad carente de intenciones mediante

la construcción de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad” (p. 89).¹⁰

Como se advierte, el lenguaje adorniano convoca expresamente algunas categorías de la filosofía de Benjamin. Es que, así como “Benjamin expresa concretamente la cercanía entre *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y la lección inaugural de Adorno” (Vidal Mayor, 2017, p. 361), este concede especial importancia al texto benjaminiano sobre el Barroco en el marco de su conferencia para indicar el horizonte de una filosofía interpretativa capaz de “abrirse de golpe a la realidad” (Adorno, 1991a, p. 97). Como Benjamin, Adorno también “invocaba una “reorientación de la Filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*)” (Buck-Morss, 2001, p. 76).

Este redireccionamiento es expresado en múltiples secciones de su obra; cobra expresa relevancia en *La idea de Historia Natural* (1932). En tal conferencia —muy cercana a las jornadas compartidas con Benjamin en Königstein—, Adorno manifiesta la inestimable influencia de las elaboraciones benjaminianas para su propia filosofía cuando esta busca exponer la arbitrariedad de la invariabilidad adjudicada tanto a la historia como a la naturaleza en las concepciones idealistas que las oponen sistemáticamente.¹¹ Aunque se muestra cauteloso respecto de la inmediatez cognos-

¹⁰ Al respecto, cabe mencionar que las reflexiones adornianas sobre la interpretación son contemporáneas al célebre ensayo de Susan Sontag titulado *Contra la interpretación* (1966). Este escrito, publicado en la misma época en la cual Theodor Adorno preparaba su *Teoría Estética*, explica con una sensibilidad para nada menor que “la actual es una de esas épocas en que la actitud interpretativa es en gran parte reaccionaria, asfixiante. La efusión de interpretaciones del arte envenena hoy nuestras sensibilidades. (...) Interpretar es empobrecer, reducir el mundo, para instaurar un mundo sombrío de significados. (...) El mundo, nuestro mundo, está ya bastante reducido y empobrecido. Desechemos, pues, todos sus duplicados, hasta tanto experimentemos con más inmediatez cuanto tenemos” (Sontag, 2005, pp. 30-31). Con ello, y a partir de las explicaciones que vertemos a continuación, queda de manifiesto el carácter original que la Teoría crítica imprime sobre la interpretación.

¹¹ En concreto, Adorno sostiene una tácita discusión con las ontologías de la época (en particular la heideggeriana, en cuanto que determina la historicidad [*Geschichtlichkeit*] como «naturaleza» del Ser).

citiva que Benjamin pareciera imprimirle al concepto de historia natural (Buck-Morss, 2001, p. 76), “la mirada benjaminiana sobre la transitoriedad se convierte para Adorno en la base desde la que elaborar una teoría de la experiencia no reducida, distinta tanto del primado idealista del sujeto como del empobrecimiento del objeto” (Escuela Cruz, 2015, p. 85), ambos vectores característicos de la erosión moderna de la filosofía.

Adorno singulariza el tratamiento de la historia natural al enfatizar la vinculación irresolublemente dialéctica entre naturaleza e historia con el objetivo específico de combatir la configuración totalitaria del pensamiento filosófico. Cada uno de los términos —«historia» y «naturaleza»— puede operar la crítica del contrario en la medida en que resultan opuestos: no se disuelven el uno en el otro, “sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia (...) como signo de la naturaleza” (Adorno, 1991b, p. 126). De allí que para el filósofo la potencia de la caducidad —impresa en la perspectiva de la historia natural— anide en su capacidad para impugnar la inmovilidad de ambos extremos. Adorno busca exponer el doble carácter de los fenómenos históricos: ellos, en cuanto «naturales», son positivos en tanto son concretos y, por eso, son tanto transitorios como modificables; al mismo tiempo, son negativos en la medida en que mientan lo no penetrado por la razón, lo no incorporado a la historia, y por lo tanto, inconcluso (Buck-Morss, 2011, pp. 139-140).

De esta manera, el enclave dialéctico contenido en el concepto de «historia natural» señala la composición de lo inconcluso cuando se lo comprende como el lugar en que emerge lo otro de la razón, lo no superado, lo fugitivo e irracional en cuanto lo abandonado por la razón (Buck-Morss, 2011, p. 139). En consecuencia, la caducidad implicada en la lectura adorniana de la historia natural señala no solo que todo fenómeno histórico es tan producible como revocable, sino también que el anverso dialéctico de la novedad histórica se vincula necesariamente con aquello que

resulta inconcluso por resultar ajeno al proceso de racionalización moderno. En ese sentido, Adorno configura la actualización de la praxis filosófica en la interpretación de aquello que esta misma ha expulsado y que, por eso, permanece inconcluso.

¿Cómo dialoga esta vía actualizadora del ejercicio filosófico arrojada por Adorno, filósofo que se reconoce a sí mismo como un pensador materialista, con aquel *dictum* de las 11 *Tesis sobre Feuerbach*? ¿Acaso no se había diagnosticado ya el carácter inactual de la filosofía precisamente en el célebre pasaje 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)? ¿O es que la canalización de la praxis filosófica esgrimida por la joven Teoría crítica se resuelve en una regresión expectante?

Para responder a esto volvamos a la alocución de 1931 porque en ella el filósofo desmenuza su concepto de interpretación. Según Adorno, interpretar no refiere una actividad meramente contemplativa, sino que, al contrario, sugiere una acción por entero comprometida. Adorno toma el término «interpretar» e invierte dialécticamente el significado para empujar el concepto hacia otra posibilidad de sí. Ya que ante una realidad absolutamente fragmentada, “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa”, lo propio del trabajo filosófico con lo disgregado anida en el gesto que, en lugar de alcanzar una sistematización de las partes a través del descubrimiento de la lógica unitaria que las sostiene, conquista una totalidad de naturaleza casi plástica: interpretar supone, más bien, una construcción activa y no tanto una reconstrucción fidedigna.

La interpretación abre, consiguientemente, una punta del horizonte epistemológico bullente en la dialéctica originaria de la historia sostenida por Benjamin: constituye una práctica filosófica que no se propone restablecer lo sido en cuanto sido, sino que se configura al modo de una restauración. El «cambio de paradigma» es nítido. En primer lugar, interpretar exige un desplazamiento

del sujeto como centro gravitacional. Con la interpretación, la subjetividad trascendental característica del sistema crítico kantiano —y de la Ilustración en sentido amplio— renuncia a su poder hegemónico de determinarlo todo. Interpretar supone, según Adorno, el ejercicio de un sujeto histórico capaz de instituir una relación originaria con lo sido. Es decir, lo acontecido no aparece como mero objeto directo sobre el que un universal sujeto cognoscente dirige la flecha de su actividad racional; lo sido emerge, más bien, como un sujeto otro de la historia a través del cual se complejiza la gramática política y epistemológica con que se diagrama el orden de lo real.

Así entonces, los vestigios y los escombros en cuanto testimonios de un pasado no son reconocidos como datos de un tiempo cerrado y susceptible de ser reconstruido; los vestigios y escombros referidos por Adorno revelan su actualidad en cuanto sujetos de un pasado que habla en sus borbotones: lo inconcluso empuja la sintaxis histórica de la ontología reconstructiva hacia una nueva política epistemológica en la que el sujeto ya no puede erigirse a sí en cuanto trascendental.

Pero también, en segunda instancia, interpretar la latencia de lo sido inaugura un pliegue vinculante en el que un sujeto —histórico— es capaz de asumir una responsabilidad. Y es que si lo sido inconcluso demanda restauración, la escucha de esa demanda apela a una decisión. La apuesta epistemológica del interpretar se abre en la disputa sobre los vestigios y los escombros: ante su subsunción en la legislación que intenta protegerlos bajo la figura de los bienes patrimoniales (Benjamin, 2006, p. 129); la interpretación crítica busca arrancarlos del régimen de la propiedad para insertarlos en una construcción completamente nueva.

El sujeto interpretante, entonces, asume el riesgo de la escucha originaria y la responsabilidad de la edificación radical: aquella que incorpora los vestigios y los escombros no en cuanto objetos de exposición, sino en cuanto vigas estructurantes de la actualidad histórica. Por eso Adorno (1991^a) dice: “interpretación de lo

que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista” (p. 90). Solo a partir de la función interpretativa de la filosofía se hace posible un diálogo crítico entre razón y realidad.

De esta manera, la intersección de las reflexiones benjaminianas y adornianas en torno a la praxis filosófica avanza hacia un interpretar que no significa recrear, sino reparar: interpretar se muestra como la primera instancia del restaurar; en la medida en que se dirige al escombros y logra desplegarlo en su calidad de convocante, la interpretación logra constituirse en el acto originario por su capacidad actualizadora de lo inconcluso.

Interpretación crítica, práctica actualizadora de la filosofía

Así entonces, el primer extremo de la filosofía adorniana marca el rumbo de la tarea programática en la que se diseña la transfiguración de la filosofía: interpretar es, estrictamente, el trabajo filosófico con las ruinas de la historia. Empero, no debe perderse de vista que la expresión programática de *La actualidad de la filosofía* según la cual “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa” adquiere espesura crítica cuando se opera su mediación dialéctica con aquel otro extremo del derrotero adorniano: “la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización”.

El segundo momento de la filosofía adorniana procede al modo de una advertencia: el veredicto certero con el que inaugura *Dialéctica Negativa* contiene ya el movimiento pendulante que particulariza la interpretación filosófica en la medida en que señala que la actualidad de la filosofía enrola la oportunidad de su concreción histórica en el carácter inacabado de su tarea.

Como se advierte de inmediato, la inconclusión aludida por Adorno es ligada minuciosamente al antecedente materialista,

aquel que ya trajimos a colación al mencionar la célebre tesis marxista. Ahora bien, tal referencia no se propone declinar el juicio sumario expuesto por Marx en la Tesis XI, sino sostener la cavilación sobre su actualidad; en ello se juega la apuesta interpretativa en clave materialista. Esto porque, si Adorno y Benjamin se empeñan en la modulación de una crítica perforada por la arborescencia de la materia histórica, la advertencia marxista sobre determinada praxis filosófica no puede abreviar en el escenario contemporáneo preservando un «idéntico y singular sentido inicial». De lo que se trata para ambos filósofos es, entonces, de tamizar la sentencia marxista con el despliegue histórico en que lo real se manifiesta en cuanto escombros latente, inacabado.

Si, tal como Adorno juzgaba en la década de los 30, ser y concepto ya no resultan congruentes, si realidad y razón han desatado los nudos que las unían en un sentido irrevocable; obturar el decurso histórico y sus consiguientes transmutaciones plásticas acerca de la transformación del mundo implica obturar con ello la actualización de la criticidad. En tanto que aquello que ha de ser transformado —«el mundo»— ha devenido una otra cosa, una cosa que es una multiplicidad de cosas esparcidas, algunas más visibles, otras más ajadas, no solo su transformación ha de plantearse en otros términos, sino que la interpretación, otrora supuesta en su carácter reproductivo, transforma radicalmente su posición también.

La interpretación del mundo no cataloga en cuanto «mera interpretación» porque las condiciones materiales de lo real desplazan el señalamiento: no recae en la interpretación sino en “el derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo” (Adorno, 2005, p. 15). La filosofía, por consiguiente, sitiada por la fragilidad de los lazos entre verdad y conocimiento, no acuña su mortandad en el rol de exégeta estático de una realidad arrolladora, sino en el juicio histórico que la develó incapaz de transmutar la teoría en praxis revolucionaria. Y de ello

la incipiente Teoría crítica desarrollada por Benjamin y Adorno extrae, al menos, dos consecuencias.

Primeramente, esa incapacidad tan cercana a la inoperancia pone en marcha una sospecha, aquella que sugiere que “quizás la interpretación que prometía la transición a la práctica fue insuficiente” (Adorno, 2005, p. 15). La insolencia revolucionaria de la filosofía puede encontrar como una de sus probables causas una deficiente labor interpretativa; de allí que resulte «actual» volver a interpretar. Con esto, interpretación y transformación del mundo no constituyen dos modalidades separadas representativas de la bifurcación filosófica en los caminos paralelos del materialismo y del idealismo, sino que ambas instancias, la interpretativa y la transformativa, advienen actividades no evidentes en sí mismas en las cuales el quehacer reflexivo toma aire y renueva sus esfuerzos. En este contexto,

una praxis indefinidamente aplazada ya no es la instancia de apelación contra una especulación autosatisfecha, sino la mayoría de las veces el pretexto con el que los ejecutivos estrangulan por vano el pensamiento crítico del que una praxis transformadora habría menester. (Adorno, 2005, p.15)

En segundo lugar, esta inversión de la pregnancia interpretativa fruto de la mudez revolucionaria de la teoría arroja una exigencia, que no es nada más ni nada menos que la reiteración de la actualidad filosófica en el semblante de la crítica: “la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones” (Adorno, 2005, p. 15). Adorno retoma de este lado la apuesta programática de una filosofía venidera en clave benjaminiana: si la filosofía se encuentra muriendo, su porvenir asienta sus condiciones de realización en la demanda de una autojustificación tan incesante como inclemente.

Ahora bien, ¿de qué manera llevar a cabo el abordaje de la sospecha y el acatamiento de la exigencia? La brújula señala el norte reflexivo otra vez en la dirección de los escombros. Con el

objetivo de acceder a una instancia interpretativa divergente, la filosofía benjaminiana hace un llamamiento para indicar que la relación originaria con lo sido manifiesta de nuevo su pertinencia. Por eso Adorno avanza hacia la determinación de las causas productoras de lo ruinoso. *Dialéctica Negativa* explicita que aquello que convoca por su carácter de escombros inconcluso ha devenido desecho histórico gracias a una particular manera de construir el edificio de la razón.

Así como Benjamin teje el lazo inequívoco entre teoría del conocimiento y progreso histórico, Adorno fundamenta la criticidad de la praxis filosófica fijando su campo de acción no solo en lo relegado, sino también en los procedimientos constituyentes de semejante relegación. ¿Qué supone esto? La consecuencia directa es que, “según la situación histórica, la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular” (Adorno, 2005, p. 19). Así entonces, el vestigio sobre el que se hace hincapié en la conferencia del 31 es desnudado en su matriz; él ha fijado su carácter residual en la consolidación racional de un ordenamiento de lo real que lo segrega en sus aspectos particulares y singulares. El vestigio llega a ser tal fruto de una criba epistémica (y política): aquello no pasible de ser engullido por los tersos contornos del concepto queda excluido del decurso en que se sellan los límites de lo real.

Conclusiones

Walter Benjamin y Theodor Adorno arriban a la crítica de la dialéctica histórica enterrada en la configuración del concepto. Este, molécula esencial que acredita la participación en el discurso filosófico, separa lo pasible de ser subsumido conforme al principio de identidad y no contradicción de aquello que no lo es. Lo primero es integrado al territorio de lo pensable; a lo segundo, en

cambio, se le aplica el duro peso del tercero excluido.¹² La incorporación racional de lo idéntico al sujeto coordina su proceder con la exclusión resultante de la negación de lo contradictorio; o solo porque se niega lo contradictorio se torna necesaria la exclusión consolidativa de la órbita de lo idéntico. Así entonces, lo inconcluso —aquello que pretende hacer presente una interpretación atravesada por el abordaje originario de la historia— es mostrado por Benjamin y Adorno como un desecho histórico y como un «sobrante» para la misma razón que procura capturar toda la realidad.

La praxis filosófica emerge para ambos, entonces, como una instancia que merece ser analizada y reformulada, ya que el conocimiento conceptual labrado por la filosofía no ha permanecido junto a su objeto para aclararlo, sino que lo ha degradado a mera función de un esquema. La actualidad de la filosofía, la menesterosidad de un programa que asegure su porvenir, depende de la crítica de esta hipóstasis lógica, según la cual la lógica ordenadora de la razón filosófica “se malentiende a sí misma: se atribuye a sí misma, en cuanto forma pura, la rigurosidad que adquiere en el juicio sobre objetos, haciéndose pasar por ontología” (Adorno, 2012, p. 71).

El recorrido que hemos tramado, trayendo a colación las cavilaciones benjaminianas sobre el origen y las ideas tanto como las reflexiones adornianas sobre la interpretación crítica de los escombros históricos, nos ha permitido establecer algunas de las líneas principales a partir de las cuales la Teoría crítica gestada por

¹² Horkheimer explica el funcionamiento de este trípode lógico en *Teoría tradicional y Teoría crítica*: aunque confiesen maneras diferentes de desempeñarse, lo que está en la base de todas las argumentaciones pretendidamente válidas es el mismo concepto de teoría, el cual consiste en un encadenamiento sistemático de proposiciones sin contradicciones, enlazadas las unas con las otras, sistematizadas y de esencia no contradictoria. La situación objetiva, no importa cuál sea y cuánto cambie, debe ser subsumida según este modelo en ese esquema conceptual y concatenado. Explicar se identifica, según esta lógica, con subsumir por principios o esquemáticamente (Horkheimer, 1974, pp. 224-227).

ambos filósofos configura una actualización de la praxis filosófica en la insistencia en torno a lo inconcluso. Ello ha sido ocasión para mostrar también la exposición que Benjamin y Adorno realizan de algunos mecanismos racionales moduladores de un concepto problemático de la verdad, característico de la filosofía moderna.¹³

Gracias a eso, se ha tornado comprensible tanto la reflexión acerca de la actualidad filosófica como el impulso programático de una filosofía venidera, ambas instancias ensayadas por Adorno y Benjamin a partir de sus análisis de la praxis filosófica en un contexto de desgaste epistemológico. Según juzgan uno y otro pensador, la filosofía ha de reinventar su actualidad en la relación con los escombros y vestigios relegados a la oscuridad histórico-racional. Toda posibilidad de una filosofía incrustada en la arena histórica se juega en su compromiso interpretativo de esas ruinas en cuanto testimonios de lo inconcluso: “lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar del concepto” (Adorno, 2005, p. 19).

Esos sobrantes, categorizados en cuanto «accidentes», «contingencias» y «errores» de lo real por la racionalidad moderna, constituyen la *quantité négligeable*¹⁴ en el corazón de la actualidad filosófica: el sedimento de lo inacabado, del que está hecho el piso en el que se erige el pensamiento crítico. Consecuentemente, la autojustificación del conocimiento —la tarea crítica por antonomasia— asume su cariz radical en la puesta en cuestión del elemento mismo en que se ha desarrollado la razón filosófica: el concepto y los sucesivos elementos lógicos que de él se desprenden. La empresa crítica en cuanto autojustificación, programa

¹³No está de más indicar que para ambos filósofos es posible identificar grandes excepciones. Entre las más prominentes cabe mencionar los pensamientos de Friedrich Nietzsche y Georg W. F. Hegel (Adorno, 2012).

¹⁴Literalmente, «cantidad despreciable», noción introducida en numerosas ocasiones por Adorno. Cfr., por ejemplo, el aforismo 148 de *Minima moralia*.

básico de la filosofía del porvenir, determina sus fundamentos en esta dirección.

Mientras que la *Crítica de la Razón Pura* aunó esfuerzos con el propósito de determinar los límites precisos dentro de los cuales nos es dado el conocimiento, la Teoría crítica hilvanada por Walter Benjamin y Theodor Adorno pone el acento también en el límite, pero con el objetivo de mostrar su carácter no taxativo, sino histórico. A partir de eso, hace posible que el reino de lo verdadero no instituya ya su soberanía en la custodia firme de sus fronteras, sino en la traslación semántica de su poder:

Pero lo que de la verdad se toca mediante conceptos más allá de su abstracto cerco no puede tener ningún otro escenario que lo por él oprimido, despreciado y rechazado. La utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equipararlo a ellos. (Adorno, 2005, p. 21)

El núcleo temporal de lo verdadero expande su radio y anida, en consecuencia, en la tensión lo sido-lo inconcluso, emanada ella misma de la dialéctica histórica que determina el despliegue de la modernidad. Justo por eso, la interpretación aparece como la praxis de la que depende la actualidad filosófica. Interpretar constituye la posibilidad filosófica de reparar, de restaurar. ¿Qué cosa? Lo oprimido, lo despreciado, lo rechazado.

Si se atiende al despliegue peculiar de uno y otro pensador en torno a la modernidad como historia natural, lo inconcluso aparece como la materia actualizadora de la praxis filosófica para la Teoría crítica de principios de siglo XX: lo inconcluso anida, para Adorno, en la presencia tácita de los vestigios históricos en cuanto productos epistemológicos y políticos en simultáneo. De allí que resulten especialmente importantes para la praxis filosófica crítica: en tanto que representan la caducidad de la totalidad conceptual e histórica, señalan dialécticamente la posibilidad de subvertirlas. Es por eso que lo inconcluso vehiculiza la crítica hacia la dialéctica negativa: dado que la realidad con la que la

filosofía se enfrenta es contradictoria, incompleta y fragmentaria, se trata de modular la praxis filosófica como una interpretación enfrentada constantemente a aquello que su propia lógica excluye.

Para Benjamin, por otro lado, lo inconcluso se muestra como lo inacabado que vuelve, la fuerza pretérita que atrae al presente. La praxis filosófica, entonces, abre el horizonte de su porvenir cuando destina sus esfuerzos a redimir lo arruinado. Es decir, la perspectiva originaria conduce a la filosofía benjaminiana a la afirmación de una dialéctica en suspenso afincada en la exposición de la tensión de los extremos en que se presenta la materia histórica de la modernidad: el pensamiento accede al núcleo temporal de la verdad cuando se sostiene en el encuentro de dos unidades temporales distantes que se reclaman en su inconclusión.

El derrotero propuesto permite, en conclusión, tanto advertir algunos puntos de fuga entre ambos filósofos como, consecuentemente, trenzar algunos de los cruces en los cuales se disputan las inquietudes filosóficas de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Estos cruces, cuya materia se conforma de conceptos, sensibilidades, conmociones, preguntas y discusiones, marcan el territorio en medio del cual se teje el particular entramado de crítica y dialéctica en los pensamientos de ambos filósofos. Este, de naturaleza discontinua, marca el compás del movimiento en que se conforma la Teoría crítica de la primera generación.

Referencias

- Adorno, Th. (1991a). Actualidad de la Filosofía. En *Actualidad de la filosofía*. J. L. Arantegui Tamayo (trad.). (pp. 73-102.). Paidós.
- Adorno, Th. (1991b). La idea de historia natural. En *Actualidad de la filosofía*. J. L. Arantegui Tamayo (trad.). (pp.103-134). Paidós.
- Adorno, Th. (2004). *Teoría estética*. J. Navarro Pérez (trad.). Akal.
- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- Adorno, Th. (2009). ¿Para qué aún la filosofía? En *Crítica de la cultura y la sociedad II*. J. Navarro Pérez (trad.). (pp. 401-414). Akal.

- Adorno, Th. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. J. Chamorro Mielke (trad.). Akal.
- Aguilera, A. (1991). Lógica de la descomposición. *Actualidad de la filosofía* (pp. 9-70). Paidós.
- Benjamin, W. (2001a). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En *Iluminaciones IV*. R. J. Blatt Weinstein (trad.). (pp. 59-74). Taurus.
- Benjamin, W. (2001b). Sobre el programa de la filosofía venidera. En *Iluminaciones IV*. R. J. Blatt Weinstein (trad.). (pp. 75-84). Taurus.
- Benjamin, W. (2001c). El Narrador. En *Iluminaciones IV*. R. J. Blatt Weinstein (trad.). (pp. 111-134). Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero (trads.). Akal.
- Benjamin, W. (2006). Sobre el concepto de historia. En *Medianoche en la historia*. M. Reyes Mate (trad.). Trotta.
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. C. Pivetta (trad.). Gorla.
- Bolle, W. (2014) Historia. M. Vedda (trad.). En *Conceptos de Walter Benjamin* (M. Opitz y E. Wizisla (Eds.)). (pp. 527-590). Las Cuarenta.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. N. Rabotnikof (trad.). La balsa de la Medusa.
- Buck-Morss, S. (2011). Origen de la *dialéctica negativa*. *Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. N. Rabotnikof (trad.). Eterna Cadencia.
- Escuela Cruz, C. (2015). Hacia una filosofía materialista: La idea de *Naturgeschichte* en la obra de Theodor Adorno. *Revista de Filosofía*, 70, 75-87. doi: 10.4067/S0718-43602014000100005
- Forster, R. (2014). *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Fondo de Cultura Económica.
- Grüner, E. (2016). Teoría crítica y contra-Modernidad. En *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. J. G. Gandarilla (Coord.). (pp. 19-60). Akal.
- Holz, H. (2014). Idea. M. Belforte (trad.). En *Conceptos de Walter Benjamin*. E. Wizisla y M. Opitz (Eds.). (pp. 591-641). Las Cuarenta.
- Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica*. E. Albizu y C. Luis (trads.). (pp. 223-271). Amorrortu.

- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (trad.). Madrid: Gredos.
- Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. M. Sacristán (trad.). Razón y Revolución.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. En *Antología*. P. Scaron (trad.); H. Tarcus (selección, introducción y notas). (pp. 59-61). Siglo Veintiuno.
- Sontag, S. (2005). *Contra la interpretación*. H. Vázquez Rial (trad.). Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- Steiner, U. (2014). Crítica. M. Ferrari (trad.). En *Conceptos de Walter Benjamin*. E. Wizisla y M. Opitz (Eds.) (pp. 241-304). Las Cuarenta.
- Vedda, M. (2012). Introducción: Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre El origen del *Trauerspiel* alemán. En W. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán* (pp. 5-51). Gorla.
- Vidal Mayor, V. (2017). La actualidad de la filosofía como interpretación materialista. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8(8-9), 348-366. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1250>