

Walter Benjamin y el proyecto (no realizado) de una tesis doctoral sobre el concepto de “tarea infinita” en la filosofía de la historia de Kant

FLORENCIA ABADI

Universidad de Buenos Aires

CONICET

floabadi@hotmail.com

Resumen: En este trabajo se investigan cuáles fueron las razones de Benjamin para proyectar su tesis doctoral sobre el concepto de “tarea infinita” en la filosofía de la historia de Kant, así como los motivos por los que abandonó ese plan. Se destaca la influencia decisiva de Hermann Cohen en este intento, así como las diferencias entre sus concepciones del mesianismo, y se muestra que en los esbozos de aquel proyecto doctoral frustrado se encuentra en germen la aspiración benjaminiana de fundamentar el conocimiento en una concepción mesiánica de la historia. Además, se sostiene que, con este fin, Benjamin reelaboró la noción de “tarea infinita” en relación con una exigencia de redención que fundamenta la esfera cognoscitiva.

Palabras clave: mesianismo, temporalidad, conocimiento, Cohen, redención

Abstract: In this paper we investigate the reasons which led Benjamin to project his doctoral dissertation on the concept of “infinite task” in Kant’s philosophy of history, as well as the motives behind his subsequent abandonment of that project. We stress both the crucial influence of Hermann Cohen behind Benjamin’s expectations and the differences between their conceptions of messianism. Our aim is to show that the outlines remaining from Benjamin’s frustrated doctoral project contain the seeds of his lasting aspiration to lay the foundation of knowledge in a messianic conception of history. With this intention, we maintain, Benjamin interprets the notion on “infinite task” in connection with a demand of redemption that grounds the cognitive sphere.

Key words: messianism, temporality, knowledge, Cohen, redemption

1. Introducción

El vínculo de Benjamin con la filosofía de Kant fue descrito con acierto por Adorno como “profundo, ligeramente de anticuario”.¹ Benjamin abordó la obra kantiana desde su juventud, y la presencia de esta lectura puede reconocerse con claridad desde sus escritos más tempranos en 1912 hasta, al menos, el año 1920, para hacerse casi imperceptible

¹ Th.W. Adorno, *Noten zur Literatur* IV, p. 117.

en su obra de madurez. Durante ese periodo, el neokantismo ocupaba un espacio relevante en las universidades alemanas, lo que propició el contacto de Benjamin con las teorías de sus referentes principales, y en particular con las de Hermann Cohen, quien influyó de manera decisiva en su lectura de Kant.²

El año 1917 puede considerarse especialmente relevante en esa temprana recepción de Kant. En una carta de octubre de ese año a Gershom G. Scholem, Benjamin expresó su voluntad de realizar su tesis de doctorado acerca de los escritos de Kant sobre la historia, que aún no había leído, pero en los que esperaba encontrar la clave para desarrollar la filosofía del porvenir.³ Poco después delimitó el tema con mayor precisión y manifestó su intención de abordar el concepto de “tarea infinita”.⁴ Benjamin abandonó ese proyecto luego de leer dos textos de Kant: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* y *Hacia la paz perpetua*. La tesis presentada a la Universidad de Berna en 1918 versa, finalmente, sobre el concepto de crítica de arte en el Romanticismo temprano. ¿Qué despertó el interés de Benjamin por los escritos de Kant y qué lo hizo decaer? ¿Qué influjo tuvo el neokantismo de Cohen en esa aproximación a Kant? ¿Por qué se propuso abordar la filosofía de la historia kantiana, y por qué el concepto de “tarea infinita”?

A pesar de que algunos lectores importantes de Benjamin destacaron temprano la relevancia de Kant en su pensamiento (como Theodor W. Adorno y Rolf Tiedemann),⁵ los trabajos que abordan el vínculo entre ambos filósofos son escasos. Astrid Deuber-Mankowsky, Tamara Tagliacozzo y Pierfrancesco Fiorato han estudiado la relación de Benjamin con el kantismo haciendo hincapié en el neokantismo de Marburg.⁶ Por su parte, Howard Caygill y Olgária Matos han examinado

² Además de Cohen, puede mencionarse a Ernst Cassirer, Heinrich Rickert, Jonas Cohn, y al kantólogo Benno Erdmann. También destaca la importancia para Benjamin de Georg Simmel, cuya lectura de Kant también tuvo peso en su momento.

³ “Ich werde in diesem Winter beginnen über Kant und die Geschichte zu arbeiten. Noch weiss ich nicht, ob ich den notwendigen durchaus positiven Gehalt in dieser Beziehung bei dem historischen Kant vorfinden werde. Davon hängt es auch mit ab, ob ich aus dieser Arbeit meine Doktorforschung entwickeln können. Denn ich habe die betreffenden Schriften von Kant nicht gelesen” (Benjamin, *Briefe 1*, p. 151).

⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵ R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*; Th. Adorno, “Einleitung zu Benjamins Schriften”.

⁶ A. Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*; T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*; P. Fiorato, “Unendliche Auf-

algunos aspectos de la relación con Kant (especialmente la recusación de su noción de experiencia).⁷ Otros pocos críticos han dedicado su atención a este tema, aunque de manera periférica o parcial,⁸ o desde perspectivas completamente alejadas de la recepción temprana.⁹ Sin embargo, el proyecto de doctorado que Benjamin había planeado sobre el concepto de “tarea infinita” no ha sido indagado en detalle por la crítica, ni en las expectativas que lo originaron ni en las razones que hicieron que fuera abandonado. En el presente trabajo abordaremos estas cuestiones con el propósito de mostrar que en los esbozos en torno a ese proyecto se encuentra en germen el proyecto del propio Benjamin de fundamentar la teoría del conocimiento en una concepción mesiánica de la historia. En efecto, el interés de Benjamin por el concepto de tarea infinita se vincula con los orígenes de su concepción mesiánica del tiempo, de la historia y del conocimiento en general. Nuestro análisis seguirá los siguientes pasos: 1) un examen del origen del interés de Benjamin por Kant en el ámbito de la teoría del conocimiento (las nociones de doctrina, crítica y unidad sistemática) y de las razones que lo condujeron a la filosofía de la historia; 2) una indagación de la apropiación benjaminiana de la categoría de “tarea infinita” en dos fragmentos de 1917, indicando la relación que se establece con los usos kantiano y coheniano y, finalmente, 3) un examen de los motivos por los cuales Benjamin decidió abandonar tal proyecto doctoral sobre Kant.

gabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens”. También cabe mencionar el artículo de Nikolas Lambrianou “Neo-kantianism and Messianism. Origin and Interruption in Hermann Cohen and Walter Benjamin”.

⁷ H. Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*; O. Matos, “Benjamin e Kant: o iluminismo visionário”.

⁸ Resultan valiosos los aportes de Gary Smith, “Thinking through Benjamin: An Introductory Essay”; Vicente Jarque, *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, y Rudolf Speth, *Wahrheit und Ästhetik. Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*.

⁹ Por ejemplo, Massimiliano Tomba ha escrito el único libro dedicado —hasta donde conocemos— a un análisis comparativo de Kant y Benjamin. En él traza vinculaciones en los ámbitos de la política y el derecho, sin ocuparse en absoluto de la recepción benjaminiana de Kant (cfr. *La “vera política”*. *Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*). Rodolphe Gasché y Peter Fenves encuentran una presencia de Kant en las cuestiones planteadas por Benjamin en “La obra de la arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1936); cfr. R. Gasché, “Objective Diversions: On Some Kantian Themes in Benjamin’s *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*”, y P. Fenves, “¿Existe una respuesta a la estetización de la política?”

2. De la teoría del conocimiento a la filosofía de la historia

La plasmación más comprensiva de las reflexiones de Benjamin en torno a la filosofía kantiana la encontramos en “Sobre el programa de la filosofía venidera”, un escrito sobre teoría del conocimiento redactado en su mayor parte en noviembre de 1917 —en los meses en que planeó su tesis sobre Kant—.¹⁰ Allí sostiene que la *justificación* del conocimiento, que otorga la más alta dignidad a la filosofía, ha sido abordada en la filosofía reciente únicamente por Kant.¹¹ La tarea central de la filosofía del porvenir consiste entonces —según afirma— en poner en relación las propias intuiciones sobre la época contemporánea con el sistema kantiano. Sin embargo, la mayor parte del escrito se orienta a criticar la concepción kantiana. La filosofía debe continuar el camino de la crítica del conocimiento trazado por Kant, pero no sin recusar 1) el concepto kantiano de experiencia —que considera “de grado cero” o sin contenido, procedente de las ciencias naturales y adoptado por Kant en el marco espiritual-epistemológico ilustrado— y 2) el papel otorgado al sujeto en el proceso cognoscitivo, que debe reconsiderarse en pos de construir una esfera del conocimiento independiente de aquél. En este sentido, Benjamin estima prioritario ocuparse del *lenguaje* (en la dirección de las críticas de Hamann a Kant), donde cree hallar una neutralidad respecto de la dicotomía entre sujeto y objeto. La noción de experiencia debe ampliarse para abarcar el ámbito de la religión y, como también sugiere, el de la historia.

Según se desprende de su intercambio epistolar con Scholem, la importancia que adjudica a Kant se basa en que vio en su sistema el germen de una concepción de la filosofía como “doctrina” (*Lehre*), concepto que determinó por aquella época sus reflexiones sobre la disciplina filosófica y su relación con la religión: “la más profunda típica del pensamiento de la doctrina la comprendí siempre en sus [de Kant] palabras y pensamientos”.¹² En sintonía con el vínculo que la tradición judaica

¹⁰ *Gesammelte Schriften* (en adelante, *GS*), II, 1, pp. 157–171. El texto fue retomado y finalizado en marzo de 1918, cuando Benjamin le agregó un apéndice. A fines de diciembre de 1917 había abandonado el proyecto de escribir su tesis doctoral sobre Kant, por lo que el apéndice es posterior a tal decisión.

¹¹ Junto a Kant, Platón es el otro filósofo que —según Benjamin— habría abordado de manera cabal la *justificación* del conocimiento. El filósofo antiguo cobrará gran protagonismo en el *Vorrede* epistemocrítico al libro sobre el *Trauerspiel*.

¹² W. Benjamin, *Briefe 1*, p. 150; en caso de que no se indique lo contrario, las traducciones son mías. Otra afirmación contundente en este sentido es la siguiente: “wer nicht in Kant *das Denken der Lehre selbst* ringen fühlt und wer daher nicht mit äußerster Ehrfurcht ihn mit seinem Buchstaben als ein tradendum, zu Überliefern-

establece entre la doctrina —contenido lingüístico de las Escrituras— y la *Kabbalah* —las interpretaciones y comentarios de esa letra transmitidas a lo largo de la historia—,¹³ para Benjamin la obra kantiana representa nada menos que la *doctrina*, un texto (casi) sacro que debe interpretarse en su letra y revitalizarse en la transmisión. No es casual que haga explícita su intención de estudiar la *terminología* del sistema kantiano, la cual juzga “esotérica”:

Su terminología [de Kant] es mística, está absolutamente determinada por la aspiración de dar a los conceptos transmitidos por ella desde el origen la carga simbólica, la modesta enaltecedora dimensión del auténtico conocimiento [...]. Toda meticulosidad es sólo orgullo respecto del misterio de éste su nacimiento, misterio que la crítica no es capaz de eliminar, aunque no lo comprenda. Esto es la esotérica de Kant. (GS, VI, p. 39)

En este sentido, Benjamin sostiene que los románticos no se alejan de Kant al atribuir al concepto de *crítica* un significado “casi mágico” (GS, I, 1, p. 51). Lejos de la idea de que la filosofía debe “crear” conceptos, Benjamin sostiene que ésta trabaja sobre los *términos* que se encuentran presentes en la tradición. La obra kantiana está destinada al movimiento y al devenir tal como exige el concepto judío de tradición (*Kabbalah*): por lo tanto, debe continuarse, pero también transformarse.

Evidentemente, esta defensa de la tradición en la esfera del conocimiento no parece coincidir con el espíritu ilustrado kantiano; ni qué decir de la comprensión de la filosofía a la luz de características propias de la esfera religiosa. Si consideramos estos aspectos, resulta adecuado el señalamiento de Vicente Jarque de que era “poco propicio” buscar en el marco kantiano el concepto de doctrina.¹⁴ Sin embargo, la lectura que hace Benjamin de Kant a la luz de la noción de doctrina retoma un concepto que resulta cardinal en la filosofía kantiana: la *unidad sistemática* del conocimiento. Según comenta Scholem, “en ocasiones [Benjamin] hacía indistintos los términos *sistema* y *doctrina*”.¹⁵ La unidad sistemática del conocimiento se encuentra íntimamente ligada con

des erfaßt (wie weit man ihn auch später umbilden müsse) weiß von Philosophie garnichts” (*ibid.*).

¹³ Stéphane Mosès destaca el carácter inagotable del sentido de las Escrituras para la tradición judía: “dentro de la red de restricciones trama da por los signos lingüísticos que componen el texto, la interpretación es libre de completar los blancos o llenar los márgenes, y de proponer, generación tras generación, nuevas lecturas” (*El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, p. 7).

¹⁴ V. Jarque, *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, p. 40.

¹⁵ G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, p. 72.

una lectura *antipositivista* de Kant (como señala Gérard Lebrun, con el positivismo la idea de unidad sistemática “deviene superflua e incluso químérica”).¹⁶ Benjamin creía que en este sentido debía reinterpretarse el papel de las ideas en el sistema kantiano; éstas constituyen, según considera, símbolos de aquella unidad. Como sugiere Tagliacozzo:

en las ideas de la razón Benjamin ve la presencia de la dimensión de la doctrina como campo religioso que se constituye filosóficamente en principios puros, que tienen un papel gnoseológico al poner en relación sistemática los conceptos, como guías para la unidad sistemática de éstos y como símbolos de esta unidad.¹⁷

Cabe destacar que la concepción kantiana de la filosofía como sistema era discutida en los ámbitos que Benjamin frecuentaba por aquella época. En 1915 asistió a un seminario sobre la *Crítica del juicio* en la Universidad de Múnich, dictado por el fenomenólogo Moritz Geiger, en que resulta harto improbable que no se discutiese el problema del sistema de la filosofía.¹⁸ Allí conoció a Felix Noeggerath, quien se encontraba realizando su tesis doctoral precisamente sobre el concepto de síntesis y de sistema en Kant, y que influirá notablemente en Benjamin.¹⁹

Como se sabe, el papel regulativo de las ideas para el conocimiento conlleva en Kant la necesidad de suponer la unidad del conocimiento y, con ello, la existencia de Dios. Pero si Benjamin pudo pensar que el camino de la filosofía hacia su constitución en doctrina requería partir del estudio de la filosofía kantiana, se debe a su intención de reinterpretar la unidad sistemática del conocimiento como algo más que un *supuesto* necesario de la razón para el conocimiento. Benjamin veía en la unidad sistemática la huella de una *exigencia* necesaria para el conocimiento. En la diferencia entre supuesto y exigencia se juega la recepción benjaminiana de la idea de unidad sistemática de Kant, es decir, su

¹⁶ G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, pp. 153–154.

¹⁷ T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, p. 302.

¹⁸ Al año siguiente cursó otro seminario con Geiger, esa vez sobre la teología en Kant.

¹⁹ Terminada en 1916 y titulada *Síntesis y concepto de sistema en la filosofía. Una contribución a la crítica del antirracionalismo*, esa tesis intenta exponer una continuidad entre concepto e idea en Kant con el objetivo de ampliar el conocimiento a los objetos de la ética y la estética —en clara concordancia con la ampliación del concepto de experiencia kantiano que propone Benjamin en el *Programm*—. Sobre Noeggerath, el destino de esta tesis y su relación con Benjamin, véase Scholem, “Walter Benjamin und Felix Noeggerath”.

transformación (como lo exige el concepto hebreo de tradición). En el apartado que sigue mostraremos que la reelaboración benjaminiana de la noción de “tarea infinita” consiste en una interpretación de la idea de unidad de la ciencia a la luz de una exigencia que posee un cariz mesiánico.

El interés de Benjamin por Kant parece surgir así a partir del ámbito de la teoría del conocimiento. ¿Por qué entonces proyectó su tesis doctoral en la esfera de la filosofía de la historia? Los motivos se indican en una carta de octubre de 1917:

Junto con algunas circunstancias ocasionales e interesantes, creo que puedo reconocer la razón última que me remitió a este tema: la idea de que la última dignidad metafísica de una intuición filosófica que realmente quiere ser canónica se mostrará siempre del modo más claro en la confrontación con la historia; en otras palabras, en la filosofía de la historia deberá ponerse de relieve del modo más claro el parentesco específico de una filosofía con la verdadera doctrina. Pues aquí debe aparecer el tema del devenir histórico del conocimiento, que la doctrina conduce a una solución. No está del todo excluido que la filosofía de Kant se encuentre al respecto aún muy poco desarrollada. Según el silencio que domina sobre su filosofía de la historia, debería creerse esto (o lo contrario). Pero yo creo que, para aquel que se acerque con el entendimiento correcto, habrá suficiente y aún más para encontrar.²⁰

La filosofía de la historia sería el ámbito en que, según Benjamin, puede pensarse el problema que la doctrina intenta resolver y que determina su parentesco con la filosofía: el devenir histórico del conocimiento. En ese sentido, no basta con una lógica o una ontología si no se tiene a la mano una filosofía de la historia. En el *Programa* mencionado, Benjamin insiste en que el conocimiento se encuentra atravesado por la temporalidad. La noción de experiencia que allí busca reivindicar señala precisamente la relación del conocimiento con lo temporal y pasajero. Según Benjamin, el concepto de experiencia kantiano obstaculiza la “conexión de Kant con una filosofía verdaderamente consciente de la eternidad y del tiempo” (GS, II, 1, p. 158). Sin embargo, así como en este escrito propone construir la filosofía venidera a partir de los cimientos de la crítica kantiana, aquí vuelve a depositar sus esperanzas en las reflexiones sobre la historia de Kant: con el “entendimiento correcto” debía encontrarse allí “suficiente y aún más” para pensar tal devenir del conocimiento. Según afirma, esos escritos de Kant no eran

²⁰ W. Benjamin, *Briefe 1*, pp. 151–152.

comentados en aquel momento, y ese silencio le generó la expectativa de encontrar allí algo inédito.

La temporalidad que Benjamin intenta introducir en la teoría del conocimiento se vincula con la tradición mesiánica hebrea. En este sentido, las resonancias mesiánicas de la categoría de “tarea infinita” cautivarón a Benjamin en la dirección de una filosofía de sesgo judaico, que pretendía desarrollar junto a Scholem. Este elemento mesiánico que atraviesa su lectura de Kant no puede explicarse sin tener en cuenta la interpretación coheniana que intenta hacer confluir la filosofía kantiana con la tradición judía. Para ello, Cohen coloca el judaísmo en el núcleo del concepto kantiano de libertad a partir de la postulación de una correspondencia entre el monoteísmo y la exclusión de la libertad del ámbito de la sensibilidad. En la tradición de la Ilustración judía que buscaba la asimilación de los judíos alemanes, Kant se erige como el emblema de la germanidad (*Deutschtum*) que puede reconciliarse con el judaísmo (*Judentum*). Resulta factible que esta lectura de Kant haya alimentado las esperanzas de Benjamin de encontrar, en el ámbito de la filosofía de la historia kantiana, una concepción mesiánica. Cabe destacar que precisamente el concepto de “tarea infinita” fue retomado y desarrollado en detalle por Cohen. La *afinidad electiva* entre este concepto y la tradición mesiánica, explotada ya por el neokantismo coheniano, habilitó a Benjamin para llevar a cabo una lectura peculiar de la “tarea infinita” en que se unen la filosofía mesiánica de la historia y la teoría del conocimiento. En el próximo apartado analizaré la apropiación benjaminiana de esta categoría e indicaré el tipo de relación que establece con los usos kantiano y coheniano. Veremos que el concepto de doctrina (en el que nos detuvimos en esta sección) constituye un antecedente relevante de su desarrollo sobre la “tarea infinita”.

3. *La tarea infinita*

El concepto de “tarea infinita” se ubica en la obra kantiana como problema de la razón y el noúmeno, es decir, de las antinomias de la razón en la “Dialéctica trascendental”, como problema de la moral en la “Doctrina de la virtud” (Kant afirma aquí que la virtud “está siempre progresando y sin embargo también empieza siempre de nuevo”)²¹ y también como problema de la historia y el derecho en la *Contienda de las facultades, Hacia la paz perpetua, Teoría y práctica*,²² y en la

²¹ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 267.

²² I. Kant, *Teoría y práctica*, pp. 6–7.

“Conclusión” a la “Doctrina del derecho” (aquí se refiere a la obligación de luchar por la constitución republicana y por la paz permanente, aunque constituya un deseo irrealizable).²³ Este concepto no tiene en Kant la naturaleza de una categoría, sino que se refiere simplemente a una “tarea” (*Aufgabe*). Sin embargo, la idea de infinitud se encuentra presente en lo que allí se busca conceptualizar. La tarea se refiere a la humanidad como especie y, por lo tanto, se extiende hacia el infinito: “la especie del hombre significa el conjunto (tal como debe ser el sentido más habitual) de una serie de generaciones que se extiende hacia el infinito (lo indeterminable), y se acepta que esta serie se acerca incesantemente a la línea de su determinación”.²⁴ La tarea es infinita porque remite a un sujeto supraindividual que se dirige a la paz perpetua y al derecho interestatal en un tiempo que no acaba. Así, el punto de vista cosmopolita abarca al género humano en su conjunto, al que se concibe en progreso en la serie de generaciones. El cumplimiento de esa tarea es sólo una idea de la razón que sirve regulativamente al acercamiento de la humanidad hacia su meta: “la determinación del género humano en conjunto es un progreso incesante y su cumplimiento es una mera idea, aunque completamente útil, de la meta a la que hemos de dirigir nuestros esfuerzos, según el propósito de la providencia”.²⁵

Francisco Naishtat ha argumentado que, en contraste con lo que ocurre en el ámbito de la crítica kantiana del conocimiento, donde la revolución copernicana permite a la metafísica alcanzar su completitud,²⁶ la infinitud presenta en los escritos sobre la historia un carácter necesariamente inacabado (propio de la tarea infinita) que obliga a pensar la revolución política como una “revolución asintótica”.²⁷ Ésta no alcanza nunca completamente su meta. En este sentido, la operación benjamiana consiste en una dislocación del concepto de tarea infinita respecto de la esfera práctica y en una colocación de aquél dentro de la esfera teórica. Este vínculo de la tarea infinita con la esfera teórica promueve una reflexión sobre el carácter histórico y el devenir *del conocimiento*. Es decir, pretende inyectar al concepto de conocimiento kantiano aquella

²³ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, pp. 194–6.

²⁴ I. Kant, “Recensión de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de Johan Gottfried Herder”, pp. 143–144.

²⁵ *Ibid.*, pp. 143–144.

²⁶ Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXIII.

²⁷ F. Naishtat, “Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución asintótica en la filosofía crítica”. El autor retoma esta expresión de Roberto Rodríguez Aramayo.

temporalidad “verdaderamente consciente” de la que, según considera en el *Programa*, carece.

La Escuela de Marburgo ya había introducido el concepto de tarea infinita en el ámbito teórico. En efecto, esa Escuela caracterizó la cosa en sí como tarea infinita de la determinación del objeto de conocimiento. En este sentido, se subrayó un elemento que se encontraba en la obra kantiana: la cosa en sí como concepto-límite. La relación entre éste y la *unidad del conocimiento* resulta cardinal: Cohen utiliza las nociones de concepto-límite y determinación-límite de la experiencia para designar la tarea del noumeno y de las ideas, que limitan la experiencia contingente refiriéndola a una unidad no condicionada, al concepto de experiencia en su totalidad. Sin embargo, la lectura coheniana del concepto de “tarea infinita” en el ámbito de la filosofía de la historia contrasta claramente con el significado que Benjamin buscará otorgarle. Esto se debe a que, si bien ambos intentan una lectura mesiánica de Kant, las concepciones del mesianismo de ambos autores difieren considerablemente.

Cohen elabora una concepción inmanentista del mesianismo que ubica la era mesiánica en un futuro hacia el cual progresamos constantemente.²⁸ En ese sentido ofrece una interpretación de *Hacia la paz perpetua* en clave mesiánica, y sostiene que quienes creen en la paz perpetua creen en el Mesías, “no en el que ha venido, sino en aquel que ha de venir y vendrá”.²⁹ Según esta lectura, la idea mesiánica por excelencia es la de una humanidad universal, postulado de la razón moral que fundamenta la tarea infinita: “llamamos histórica a esta idea en el sentido de que se convierte en principio guía de la historia, y de ninguna manera exclusivamente de la historia nacional”.³⁰ La peculiaridad del pueblo judío sin Estado es un símbolo de la unidad de la humanidad en una confederación de Estados cosmopolita.³¹ Este énfasis en el futuro —en contraste con un más allá como esfera en que se cumple la

²⁸ Cfr.: “la esperanza en el futuro de la humanidad es el contenido de la idea de Mesías” (H. Cohen, “La idea de Mesías”, p. 62).

²⁹ H. Cohen, “Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum”, p. 23.

³⁰ H. Cohen, “La idea de Mesías”, p. 63.

³¹ H. Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, p. 196. La idea de Mesías es para Cohen la clave a partir de la cual los profetas combatieron el egoísmo nacional: las tensiones entre el paradigma de Israel como pueblo elegido particular y una idea universalista de salvación son resueltas a favor de esta última como el auténtico contenido de la idea de Mesías.

redención— lleva a Cohen a introducir la diferencia entre mesianismo y escatología.

Como señala Anson Rabinbach, un elemento que distingue a la generación de Benjamin de la precedente es su compromiso con un mesianismo apocalíptico, escatológico, lejano a cualquier idea de progreso en la historia.³² Éste incluye positivamente un componente de destrucción que opera como interrupción del tiempo infinito y continuo del presunto perfeccionamiento moral y que es contrario al evolucionismo político, tanto en la forma del sionismo como en la del liberalismo o la socialdemocracia. Así, mientras que Cohen vincula el mesianismo con un futuro de progreso, Benjamin recusa la dimensión del futuro como determinante de la *tarea*: “el presente [...] reprocha la ‘falta de sentido histórico’ a quienes se encuentran fuertemente animados por el sentimiento de una tarea futura”.³³ En contraste con Cohen, Benjamin afirma la primacía del presente como dimensión temporal de un mesianismo auténtico:

Los elementos propios del estado final no están a la vista como informe tendencia del progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados, ridiculizados. La tarea histórica es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, hacer que sea visible, hacerlo dominante en el presente. (GS, II, 1, p. 75)

La preponderancia del futuro en Cohen está vinculada con la idea de una solución (*Lösung*) de la tarea infinita, que Benjamin discutirá muy especialmente. Cohen afirma que la solución de la tarea, su realización, “está asegurada por la eternidad”,³⁴ siendo la eternidad un concepto ético referido a la voluntad pura: “significa sólo la eternidad del progreso del trabajo moral”.³⁵ El futuro se convierte entonces en un rasgo de la voluntad (“la voluntad es siempre voluntad de futuro”),³⁶ que garantiza el cumplimiento de la tarea en una esfera invariable, permanente. De ahí que Hartig Wiedebach sostenga que hay en Cohen un

³² Cfr. A. Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism”, pp. 78–124.

³³ GS, II, 1, p. 57. Para las citas de este volumen seguimos la traducción de J. Navarro Pérez en *Obras* II, 1.

³⁴ H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, pp. 411–412.

³⁵ *Ibid.*, p. 410.

³⁶ *Ibid.*, p. 399.

“rechazo de lo transitorio”, que conlleva una recusación del presente como espacio de transitoriedad.³⁷

Los fragmentos más relevantes de Benjamin sobre el concepto de tarea infinita discuten esta interpretación neokantiana de la tarea infinita y su vinculación con la noción de “solución”. Redactados precisamente en 1917, se titulan “La tarea infinita” y “Ambigüedad del concepto de ‘tarea infinita’ en la escuela kantiana” (GS, VI, pp. 51–53). El tema elegido en primera instancia por Benjamin para la tesis (el concepto de tarea infinita en los escritos kantianos sobre la historia) se reformula poco después en los siguientes términos: “¿Qué significa que la ciencia sea una tarea infinita?”.³⁸ Tal es la pregunta que parece guiar el contenido de estos esbozos. Benjamin realiza allí una distinción entre el concepto de “solución” —determinado por un concepto “vacío” de infinitud— y el de “solucionabilidad” (*Lösbarkeit*), que puede considerarse una superación de aquél. La tarea infinita, afirma, no debe concebirse a partir de una *solución* como meta o ideal, ya sea que se piense este ideal como constante y estable o como si se fugara en una lejanía. La “solucionabilidad” reconoce, en cambio, la posibilidad y exigencia de solución *en la ciencia* como premisa metódica: “la tarea de la ciencia es la solucionabilidad por autonomía. Encargada a la ciencia es aquella tarea cuya solución permanece siempre en ella misma, es decir, cuya solución es metódica. La tarea que le es encargada a la ciencia es la de la solucionabilidad.”³⁹

Las nociones de tarea infinita y de solucionabilidad fundamentan la unidad de la ciencia, la unidad que Benjamin había encontrado en el concepto de sistema de Kant y que designaba con el término de “doctrina”: “la unidad de la ciencia descansa en que ésta consiste en una tarea infinita”.⁴⁰ Esta unidad no puede darse en el mundo empírico, sino que tiene un cariz mesiánico: “infinita es la tarea que no puede ser dada”.⁴¹ La infinitud no remite al tiempo ni a la eternidad moral, sino al hecho

³⁷ H. Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, p. 115. El siguiente pasaje de Cohen confirma esta tesis: “Vemos que el presente se caracteriza por un continuo cambio y hasta donde sabemos, este cambio es necesario. Pero, ¿debería ser siempre así? ¿No debería haber un tiempo venidero, un futuro que merezca permanecer invariable? ¿No es posible un tiempo del espíritu moral, de duración y permanencia, al que podríamos o deberíamos asignarle la eternidad? [...] esto es lo que significa el concepto de Mesías” (“La idea de Mesías”, p. 71).

³⁸ *Cfr. Briefe 1*, p. 161. Esta modificación se debió a la decepción que le causaron los textos de Kant que analizaremos en detalle hacia el final del artículo.

³⁹ *Ibid.*, p. 52. La traducción de estos fragmentos es mía.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁴¹ *Ibid.*

de que la ciencia como unidad no puede ser objeto de una pregunta, siempre finita.⁴² Benjamin contrapone la “finitud de la pregunta” a la “infinitud de la tarea”. En este sentido, la unidad del sistema no puede ser interrogada, porque la respuesta a cada pregunta finita haría surgir una nueva pregunta, y de ésta muchas más. Un argumento similar presenta, unos años después, en el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*. Allí describe la unidad de la verdad como aniquilación de la intencionalidad presente en la pregunta:

si la unidad integral existente en la esencia de la verdad fuera interro-gable, la pregunta tendría que ser formulada en los siguientes términos: ¿en qué medida la respuesta a esta pregunta está ya implícita en cada respuesta concebible dada por la verdad a cualquier pregunta? Y la res-puesta a esta pregunta conduciría a formular la misma pregunta de nue-vo, de tal modo que la unidad de la verdad escaparía a cualquier interro-gación.⁴³

Esta unidad por fuera de toda *intención* de la conciencia es el elemento que determina la ciencia como tarea infinita: “[La tarea infinita] yace en la ciencia misma, o incluso más, *es ella misma*” (GS, VI, p. 51). Así, este concepto fundamenta el carácter autónomo de la ciencia: la esfera de la ciencia es autónoma porque no se la puede interrogar desde fuera (*von Außen*). Como señala Heinz Eidam, “el dilema es que la pregunta por la unidad de la verdad sólo podría ser formulada desde una posición ‘interior’ a ella, pero sólo de manera tal como si la pregunta pudiera formularse desde una posición ‘exterior’ a ella, es decir, desde la de la respuesta”⁴⁴.

En sintonía con esta caracterización, Benjamin se refiere en *Las afinidades electivas de Goethe* (1922) a una pregunta no existente (*nichtexistente Frage*) que tiene como objeto la unidad del sistema de la filosofía. Ninguna pregunta puede ejercer tal derecho: “la totalidad de la filo-sofía, su sistema, es de un poderío superior a lo que puede exigir la suma de todos sus problemas, porque la unidad en la solución de todos ellos no es indagable”.⁴⁵ La imposibilidad de indagar el sistema de la

⁴² *Ibid.*

⁴³ GS, I, 1, p. 210. Aquí sigo la traducción de José Muñoz Millanes.

⁴⁴ H. Eidam, *Strumpf und Handschuh. Der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruierbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum Geist der Utopie Ernst Blochs*, p. 55.

⁴⁵ Cfr. “Die Ganzheit der Philosophie, ihr System, ist von höherer Mächtigkeit als der Inbegriff ihrer sämtlichen Probleme es fordern kann, weil die Einheit in der Lösung ihrer aller nicht erfragbar ist” (GS, I, 1, p. 172).

filosofía será la marca de una exigencia: Benjamin contrapone explícitamente la verdad en cuanto *indagada* y la verdad en cuanto *exigida*.⁴⁶ Dicho con otras palabras, Benjamin entiende la unidad de la filosofía, y por lo tanto el concepto de tarea infinita, como el señalamiento de un reclamo que fundamenta la esfera cognoscitiva. La unidad de la ciencia no puede indagarse, ni puede darse en el mundo empírico, pero su concepto es relevante como indicación de una exigencia, de una pregunta no existente que podría ponerse en contacto con ella.

Tal como ocurre en la cábala luriánica, que interesó de manera especial a Benjamin, la exigencia consiste en la restitución (*tikkun*) de una unidad que se ha fragmentado.⁴⁷ El concepto de *tikkun* tiene una fuerte afinidad con la noción de “tarea” que Benjamin buscaba en los escritos kantianos sobre la historia: se trata de una religación de las partes que se encuentran separadas en el mundo caído, pero además es el imperativo de dicha restitución.⁴⁸ En esta lectura mesiánica de Kant —diferente de la de Cohen— la unidad del conocimiento se presenta como una virtualidad o latencia que reclama ser actualizada. La esfera a la que pertenece la unidad en cuanto exigencia se asemeja a la nouménica: la unidad no puede darse en el mundo fenoménico y su imperativo rige más allá de que se atienda su llamado.

En este sentido, el concepto de solucionabilidad guarda relación con un uso peculiar que hace Benjamin del sufijo “-bilidad” (-*barkeit*), que urde una trama sigilosa y sistemática a lo largo de su obra, articulando los distintos ámbitos en que se despliega su teoría del conocimiento: las reflexiones sobre la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico. En el caso de la filosofía, la “solucionabilidad” consuena con la posterior noción de origen (*Ursprung*) que designa la exigencia de los fenómenos de ser conocidos y salvados en las ideas filosóficas —con independencia de la intención subjetiva—; en la crítica de arte, la “criticabilidad” (*Kritisierbarkeit*) de la obra es su propia exigencia de recibir una crítica, subrayada en su lectura del Romanti-

⁴⁶ Cfr.: “So aber sagt sie einzig, daß die Wahrheit in einem Werke zwar nicht als *erfragt*, doch als *erfordert* sich erkennen würde” (*ibid.*, p. 173; las cursivas son mías).

⁴⁷ Si bien no resulta claro qué tan profundo era el conocimiento que Benjamin tenía de la Cábala (y su desconocimiento del hebreo ha alimentado una lectura que niega relevancia a su influencia), en el escrito sobre la traducción puede constatarse la presencia central de Luria en la referencia a la “ruptura de las vasijas”, elemento clave en su argumentación (cfr. *GS*, IV, 1, p. 18).

⁴⁸ Sobre el concepto de *tikkun*, véase G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, pp. 218–229 y 248–259.

cismo y retomada luego en *Las afinidades electivas de Goethe* en cuanto “formulabilidad virtual” (*virtuelle Formulierbarkeit*) del contenido de verdad de la obra (es decir, la exigencia del contenido de verdad de ser formulado);⁴⁹ en el caso de la traducción, la noción de traducibilidad (*Übersetzbarkeit*), según la cual el lenguaje es traducible más allá de su traducción efectiva; finalmente, en la esfera de la historia, el “ahora de la cognoscibilidad” (*Jetzt der Erkennbarkeit*) indica la exigencia de redención procedente del pasado histórico y sus revoluciones frustradas. En este marco, la tarea infinita como solucionabilidad contiene en germen su perspectiva de la redención como una exigencia que debe pensarse como fundamento del conocimiento, como pilar sobre el que descansa su autonomía. No se trata de una mera *posibilidad* de solución, sino de un *reclamo* que determinará los conceptos centrales de las diversas esferas del conocimiento.

Puede afirmarse, entonces, que el proyecto frustrado sobre la noción de tarea infinita en la filosofía de la historia kantiana revela un aspecto central del proyecto teórico del propio Benjamin hasta el final de su vida. Su concepción del mesianismo, vinculada con el tiempo, la historia y el conocimiento tiene en esta temprana etapa su origen. Quien olvide la importancia del mesianismo en la juventud de Benjamin y limite su presencia a la obra de madurez —por la celebridad de su desarrollo en las tesis de 1940— difícilmente comprenderá la recepción benjaminiana de Kant o su propuesta de aquel programa que condensa el germen de su pensamiento futuro.

4. La decepción con la filosofía kantiana de la historia

En diciembre de 1917 Benjamin escribió a Scholem sobre los dos textos de Kant acerca de la historia. El disgusto respecto de ellos contrasta con sus comentarios anteriores, hiperbólicamente elogiosos.

En lo que concierne a la filosofía de la historia de Kant, he tenido una decepción respecto de las altas expectativas que había depositado en la lectura de los dos principales escritos específicos (*Ideas para una historia universal...*, *Hacia la paz perpetua*). Eso es muy molesto en relación con los planes para el tema de mi tesis doctoral, pero no encuentro ningún

⁴⁹ He abordado en detalle el concepto de “criticabilidad” en F. Abadi, “El concepto de crítica de arte en la obra temprana de Walter Benjamin”.

punto de conexión esencial con los escritos de filosofía de la historia que nos resultan más próximos en estos dos trabajos de Kant, y concibo en realidad sólo una posición puramente crítica respecto de ellos.⁵⁰

Los motivos de esa decepción se presentan brevemente: Kant se encuentra aún demasiado sujeto a su filosofía moral para abordar verdaderamente la historia. La impresión de Benjamin es que Kant no trata el problema de la historia en sí, sino más bien “ciertas constelaciones históricas de interés ético”. Precisamente el lado ético de la historia —afirma— es lo que Kant considera inaccesible para una consideración particular, por lo que, en la introducción a *Ideas para una historia universal...* postularía un método según la lógica de las ciencias naturales.⁵¹ Benjamin consulta a Scholem su opinión sobre estos escritos, ya que entiende que éstos no se adecuan a sus propósitos: “Como punto de partida o propiamente como objeto para un tratado independiente, encuentro los pensamientos de Kant completamente inadecuados.”⁵²

No sorprende que Benjamin se haya desilusionado al leer *Hacia la paz perpetua*. Si bien la reflexión sobre la historia resulta en este texto indisoluble de la filosofía del derecho, la antropología y la filosofía moral, la mayor parte de este escrito puede considerarse un tratado de derecho internacional cuyo objetivo es impedir la guerra. Kant propone allí la creación de una liga voluntaria que habría de regir las relaciones interestatales sin constituir por ello un Estado supranacional con poder de coacción. El texto tiene incluso la estructura de un tratado diplomático con artículos preliminares, definitivos, suplementos y apéndices, y aun cuando convergen en él preocupaciones diversas, parece difícil sostener, con Jacobo Muñoz, que esa estructura sea en realidad “una buscada ironía”.⁵³

En el “Primer Suplemento”, titulado “De la garantía de la paz perpetua”, Kant presenta su principal tesis de filosofía de la historia que afecta al concepto de “tarea infinita”: la discordia (la guerra) tiene un poder civilizatorio en cuanto instrumento de la naturaleza para hacer

⁵⁰ W. Benjamin, *Briefe 1*, p. 161.

⁵¹ “Es handelt sich bei Kant weniger um die Geschichte als um gewisse geschichtliche Konstellationen von ethischem Interesse. Und noch dazu wird gerade die ethische Seite der Geschichte als einer besondern Betrachtung unzugänglich hingestellt und das Postulat einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise und Methode aufgestellt” (*ibid.*).

⁵² *Ibid.*

⁵³ J. Muñoz, “Introducción”, p. 15.

avanzar a la especie humana hacia la paz. Tal camino hacia la paz constituye una idea que, por lo tanto, no puede conocerse en sentido estricto. Si bien desde el punto de vista moral la paz constituye un deber y una necesidad, desde el punto de vista fáctico Kant afirma sólo su posibilidad. Esta posibilidad indica que el fin en cuestión no es una quimera, y que, por lo tanto, hay que trabajar para conseguirlo. Tal como se lamenta Benjamin en sus cartas, la intromisión del ámbito moral y de un plan oculto de la naturaleza no deja lugar para el carácter concreto de la historia. La política, que desempeña un papel fundamental, no constituye más que el espacio en que debe producirse lo que manda la moral —la necesidad de Kant de vincular política y moral ocupa toda la parte final del escrito—. Finalmente, el aspecto más opuesto a las ideas de Benjamin se halla en la vinculación entre naturaleza y progreso.

Esta tesis encuentra un desarrollo pleno en *Ideas para una historia universal...*, que presenta la idea de una “insociable sociabilidad”. Los hombres, mientras persiguen sus fines egoístas en respuesta al impulso natural de aislamiento que hay en ellos, contribuyen sin saberlo a la intención de la Naturaleza, que es la sociedad. Ese plan de la Naturaleza es el hilo conductor de la historia (este elemento manifiesta claramente el sesgo ilustrado de esta concepción). En este escrito, el recuerdo del pasado conserva un sentido en función de un único criterio, el del avance de los pueblos hacia el cosmopolitismo: “valorarán la historia de las épocas más remotas [...] aplicando únicamente el criterio que más les interese, esto es, por lo que los pueblos y sus gobiernos realizaron o entorpecieron desde el punto de vista cosmopolita”.⁵⁴ La historia política de los pueblos, afirma Kant, expone una mejoría gradual de la constitución política, ya que, si se presta atención a la historia del derecho, “siempre quedó algún germen de ilustración, que se desarrollaba más con cada nueva revolución, preparando el grado siguiente en la escala del perfeccionamiento”.⁵⁵ Las generaciones sucesivas, que en el último Benjamin guardan entre sí un pacto secreto (así lo expresa en la tesis II, que sostiene que un “secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra” es la causa de la fuerza mesiánica de cada generación, que permite escuchar el reclamo de las generaciones anteriores (GS, I, 2, p. 694)), constituyen aquí una serie interminable, abstracta. “[La Naturaleza] necesitará una serie de gene-

⁵⁴ I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, pp. 49–50.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 48.

raciones —acaso interminable— que se transmitan unas a las otras la ilustración alcanzada”.⁵⁶

Sin embargo, debemos cuidarnos de interpretar erróneamente el optimismo kantiano. Como ha observado Axel Honneth, “Kant estaba tan convencido como el autor de las tesis sobre la filosofía de la historia de que todo tiene una ‘procedencia’ que el intérprete ‘no puede considerar sin horror’”.⁵⁷ Honneth insiste en que, al igual que Benjamin, Kant concibe la historia como una gran locura producto de las injusticias de los vencedores.⁵⁸ Incluso la célebre afirmación benjaminiana de que cada documento de cultura es a su vez un documento de la barbarie encuentra un precedente en Kant.⁵⁹ La venerada cultura europea es considerada por él como salvajismo, y la explicación es de orden sistemático: la civilización se encuentra en un estado trunco en la medida en que, aun si los Estados han conseguido terminar con el estado de naturaleza en el nivel interno, se encuentran en estado de naturaleza unos respecto de otros, fuera de toda ley. Y por eso, para Kant, el derecho interestatal que garantiza la paz entre naciones es la herramienta capaz de traer una auténtica civilización. De este modo puede observarse que, a pesar de las diferencias marcadas que determinaron que Benjamin abandonara el proyecto sobre Kant, pueden rastrearse algunas afinidades entre las filosofías de la historia de ambos autores.⁶⁰

⁵⁶ I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, p. 30.

⁵⁷ A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, p. 10.

⁵⁸ La siguiente afirmación de Kant justifica esta tesis: “No podemos resistir cierta indignación cuando vemos su hacer y padecer [de los hombres] en el gran escenario del mundo; y cuando aquí o allí advertimos cierta aparente sabiduría de algún individuo, encontramos que, en definitiva, visto en grandes líneas, se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán de destrucción igualmente pueriles” (*Ideas para una historia universal...*, p. 28).

⁵⁹ “[L]a diferencia entre los salvajes europeos y los americanos reside, sobre todo, en que varias tribus americanas fueron enteramente devoradas por sus enemigos, mientras que los salvajes europeos saben cómo usar a sus vencidos de un mejor modo que consumirlos y aumentan con ellos el número de sus súbditos, y de ese modo también la cantidad de instrumentos para guerras todavía más expansivas” (*Hacia la paz perpetua*, p. 58).

⁶⁰ Especialmente si se considera un texto de Kant que Benjamin no leyó en esa ocasión: la segunda parte del *Conflictos de las facultades*, titulada “Renovación de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor” (1798). En ese sentido, cabe preguntarse si la lectura de este escrito no habría permitido a Benjamin continuar con el proyecto sobre Kant. Allí aparece el concepto

5. Conclusiones

He intentado mostrar que el vínculo entre teoría del conocimiento y mesianismo en la obra de Benjamin tiene su origen en las reflexiones surgidas al calor de su recepción de Kant. En este sentido, sostuve que en los escritos de Kant sobre la historia esperaba encontrar materiales que vincularan la crítica del conocimiento —que valoraba altamente en Kant— con cierta lectura del mesianismo judío. El concepto de tarea infinita era una promesa en ese sentido. Como prueban los fragmentos de 1917, creía que esta categoría podía rescatarse y reconducirse hacia una concepción auténtica del mesianismo, alejada de la idea de progreso.

He subrayado la importancia de la idea de unidad sistemática del conocimiento como clave de la expectativa depositada en Kant. Benjamin vincula este elemento con la noción de doctrina y con una concepción del conocimiento como “tarea infinita” que no encontró un suelo fértil en Kant y que fue esbozada en su discusión con Cohen. Si para Cohen la *solución* de la tarea infinita, su realización, está asegurada por la eternidad del futuro, Benjamin contrapone a ello la idea de *solucionabilidad* de la tarea como premisa metódica del conocimiento que funda su autonomía.

He señalado que esta interpretación benjaminiana del concepto de tarea infinita constituye un resultado parcial de gran significación. La reivindicación de la “solucionabilidad” (*Lösbarkeit*) de la tarea deja una huella persistente e inicia dentro de su obra una serie sistemática expresada en el uso peculiar del sufijo “-abilidad” en cuanto exigencia objetiva de redención. Esta serie articula los distintos ámbitos en que se despliega su teoría del conocimiento, como las reflexiones sobre la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico. Bajo la forma de un reclamo que reside (y resiste) en el mundo caído e histórico, la redención adquiere modulaciones diversas en los conceptos determinantes de cada esfera (solucionabilidad, criticabilidad, formulabilidad virtual, traducibilidad, ahora de la cognoscibilidad). El conocimiento consiste, entonces, en una *operación de rescate*, en una intervención en la realidad: la filosofía redime los fenómenos a través de las ideas; la crítica de arte redime las obras; la traducción redime el lenguaje; el de “*signum histórico*”, cuyo carácter rememorativo supone una mayor proximidad a las ideas de Benjamin y también una perspectiva del pasado diferente de la de los textos mencionados. Esto ha llevado a algunos autores a trabajar tal afinidad independientemente de la recepción efectiva de Benjamin: *cfr.* A. Honneth, *Patologías de la razón*; R. Mate, *La razón de los vencidos*; R. Langthaler, “Benjamin und Kant oder: über den Versuch, Geschichte philosophisch zu denken”.

conocimiento histórico no es sino la redención de la humanidad, la revolución. Pero Benjamin se detiene especialmente en la *fundamentación* del conocimiento —que consideraba el más elevado problema filosófico y que motiva su elección de la filosofía kantiana como cimiento de la futura—, que es la base de la *exigencia* de ese rescate. Allí reside tanto la conexión de su proyecto con el kantiano y con el coheniano (en la preocupación por la fundamentación), como lo específico de su propuesta (el fundamento en una *exigencia*, a la que remite la idea de unidad del conocimiento, en contraste con el *postulado* subjetivo kantiano). La idea de tarea, vinculada con la de exigencia, guarda finalmente, y a pesar de la decepción de Benjamin, una afinidad con el planteamiento kantiano. En efecto, tal reclamo puede vincularse con una esfera análoga al ámbito nouménico, vinculada con un deber, un imperativo categórico de redención, que exige incondicionalmente.

La constelación de problemas que Benjamin pretendía trabajar a partir del concepto de tarea infinita —la unidad de la filosofía, el devenir del conocimiento, la vinculación entre filosofía de la historia y teoría del conocimiento, la autonomía de la ciencia respecto del sujeto conocedor, la cuestión del mesianismo— lo siguió ocupando. Como afirmó aun después de abandonar el proyecto sobre Kant, la pregunta por la ciencia en cuanto tarea infinita, “si se la contempla más de cerca, es mucho más profunda y más filosófica de lo que parece a primera vista”.⁶¹

BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, F., “El concepto de crítica de arte en la obra temprana de Walter Benjamin”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 35, no. 1, 2009, pp. 113–144.
- Adorno, Th.W., “Einleitung zu Benjamins *Schriften*”, en W. Benjamin, *Schriften*, ed. Theodor W. Adorno y Gretel Adorno en colaboración con Friedrich Podoszuk, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1955, pp. 9–27.
- , *Noten zur Literatur* IV, ed. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1974.
- Benjamin, W., *Briefe*, ed. Th.W. Adorno y G. Scholem, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1966, 2 vols.
- , *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990.
- , *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 7 vols., 1972–1989.
- , *Obras* II, 1, trad. Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007.

⁶¹ W. Benjamin, *Briefe* 1, p. 161.

- Caygill, H., *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Routledge, Nueva York, 1998.
- Cohen, H., *Ethik des reinen Willens*, Georg Olms, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, 2002.
- , “Germanidad y judaísmo”, trad. Héctor Arrese Igor, en H. Cohen, *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, pp. 201–260.
- , *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, C.A. Schwetschke und Sohn, Berlín, 1924.
- , “Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum”, en *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, vol. I, pp. 284–305.
- , “La idea de Mesías”, trad. Pablo Preve, en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, pp. 61–79.
- , *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. José Andrés Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2004.
- , *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, ed. Marcelo Burello y Emanuel Taub, Lilmod, Buenos Aires, 2010.
- Deuber-Mankowsky, A., *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Vorwerk 8, Berlín, 2000.
- Eidam, H., *Strumpf und Handschuh. Der Begriff der nichtexistenten und die Gestalt der unkonstruierbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum Geist der Utopie Ernst Blochs*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1992.
- Fenves, P., “¿Existe una respuesta a la estetización de la política?”, trad. Alessandra Uslenghi y Silvia Villegas, en A. Uslenghi (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010, pp. 75–97.
- Fiorato, P., “Notes on Future and History in Hermann Cohen’s Anti-Eschatological Messianism”, en Reinier Munk (comp.), *Hermann Cohen’s Critical Idealism*, Springer, Dordrecht, 2005, pp. 133–160.
- , “Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens”, en Reinhard Brandt y Franz Orlik (comps.), *Philosophisches Denken – Politisches Wirken*, Georg Olms, Hildesheim/Nueva York, 1993, pp. 163–178.
- Gasché, R., “Objective Diversions: On Some Kantian Themes in Benjamin’s *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*”, en Andrew Benjamin y Peter Osborne (comps.), *Walter Benjamin’s Philosophy: Destruction and Experience*, Routledge, Londres, 1994, pp. 183–204.
- Honneth, A., *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, trad. Griselda Márscico, Katz, Buenos Aires, 2009.
- Jarque, V., *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1992.
- Kant, I., *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, trad. Macarena Marey y Juliana Udi, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, Buenos Aires, 2007.
- , *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1994.

Diánoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo de 2013).

- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.
- , “Recensión de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* de Johan Gottfried Herder”, en *Escritos en defensa de la Ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba, Barcelona, 1999.
- , *Teoría y práctica*, trad. M. Francisco Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1993.
- Lambrianou, N., “Neo-kantianism and Messianism. Origin and Interruption in Hermann Cohen and Walter Benjamin”, en Peter Osborne (comp.), *Walter Benjamin. Critical Evolutions in Cultural History*, Routledge, Nueva York, 2005, vol. I, pp. 82–104.
- Langthaler, R., “Benjamin und Kant oder: über den Versuch, Geschichte philosophisch zu denken”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 50, no. 2, 2002, pp. 203–225.
- Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, París, 1970.
- Mate, R., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Matos, O., “Benjamin e Kant: o iluminismo visionário”, en *O Iluminismo Visionário: Benjamin, Leitor de Descartes e Kant*, Brasiliense, São Paulo, 1993, pp. 123–154.
- Mosés, S., *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*, trad. Alejandrina Falcón, Katz, Buenos Aires, 2007.
- Muñoz, J., “Introducción”, en I. Kant, *Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 15–35.
- Naishtat, F., “Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución asintótica en la filosofía crítica”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 31, no. 2, 2005, pp. 281–299.
- Rabinbach, A., “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism”, *New German Critique*, no. 34, 1985, pp. 78–124.
- Smith, G., “Thinking through Benjamin: An Introductory Essay”, en Gary Smith (comp.), *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 1–12.
- Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. Beatriz Oberländer, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- , *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, trad. J.F. Yvars y V. Jarque, Península, Barcelona, 1987.
- , “Walter Benjamin und Felix Noeggerath”, en *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 78–127.
- Speth, R., *Wahrheit und Ästhetik. Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1990.
- Tagliacozzo, T., *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Roma, 2003.
- Tiedemann, R., *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1965.

Diánoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo de 2013).

Tomba, M., *La “vera politica”. Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Roma, 2006.

Wiedebach, H., *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Georg Olms, Hildesheim, 1997.

Recibido el 22 de septiembre de 2012; aceptado el 24 de enero de 2013.

Diánoia, vol. LVIII, no. 70 (mayo de 2013).