

# RECEPCIÓN Y ACTUALIDAD DE WALTER BENJAMIN

Mariela Silvana Vargas\*  
Technische Universität zu Berlin

Artículos  
libres

**RESUMEN:** El presente trabajo analiza dos formas de recepción de la obra de Walter Benjamin que han tenido gran influencia en la lectura de la misma, sobre todo en el ámbito de la recepción hispanohablante de los textos del pensador alemán: el análisis de Jürgen Habermas de la pertinencia del pensamiento benjaminiano para sus ideas acerca de la modernidad como un proyecto inconcluso y la discusión de Giorgio Agamben del problema de método en el intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno. La perspectiva crítica sobre las mismas apunta a mostrar los supuestos y los contextos de estas lecturas y las dificultades que una recepción descontextualizadora y ahistorizante suponen para una lectura situada y que recupere la actualidad de los textos benjaminianos.

**PALABRAS CLAVE:** Recepción. Benjamin, Agamben, Habermas, Adorno, problema del método, actualidad.

**Abstract:** This paper analyzes two forms of reception of the works of Walter Benjamin, which had an strong influence on his reception, particularly in Iberoamerica: Jürgen Habermas discussion of the relevance of Benjamin's thought for his political project and Giorgio Agamben's interpretation of the methodological debate between Adorno and Benjamin. My critic of these interpretations shows its assumptions and limits as decontextualizing practices, that hinder a situated reading of Benjamin's works.

**Keywords:** reception, Agamben, Haberman, method, actuality.

Recibido: 3-septiembre-2011  
Aprobado: 13-enero-2012

\* Licenciada en Filosofía por la universidad Nacional de Salta (Argentina). Estudiante de Doctorado en Filosofía y está elaborando su investigación sobre Benjamin y autores españoles del siglo de oro. Ha publicado diversos artículos y ha traducido del alemán al español: "Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito" de Winfried Menninghaus. (En Prensa). Título original: Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos. Correo electrónico: marie.vargas@web.de

Walter Benjamin es sin duda actual. Una mirada a la larga lista de congresos que se celebran en su honor en las distintas esquinas del globo y al creciente número de publicaciones en torno a su obra dan cuenta de aquella inserción en los centros académicos que le fuera negada en vida y de una vasta y variada recepción de sus ideas. Esta primera aproximación a la actualidad de Benjamin, que tiene en cuenta su presencia en la discusión académica contemporánea, nos devuelve la imagen de una actualidad, por así decirlo, fáctica. Esta forma de actualidad da sin duda qué pensar y, en tanto síntoma, permite establecer un diagnóstico de los intereses y también de las aflicciones de una época. En una segunda aproximación a la cuestión de la actualidad de Benjamin, la pregunta nos lleva en otra dirección: la del posible vínculo entre el pensamiento benjaminiano y nuestro presente. La pertinencia de sus ideas para pensar nuestro presente histórico, a pesar de aquella actualidad “fáctica”, no es autoevidente y debe ser ganada en cada momento nuevamente.

La preocupación por la actualidad, por el vínculo con el presente de una filosofía podía desarrollar formaba parte de los intereses de Benjamin desde sus escritos de juventud. En general, las reflexiones en torno al lugar del intelectual en la sociedad, al significado y a las tareas que les son propias atraviesan toda su obra. Este interés por el presente se circunscribía en sus inicios a cuestiones relativas a la educación y la estética y encontró inspiración y guía en su maestro Gustav Wyneken, líder del *Jugendbewegung*, del cual Benjamin era miembro activo y en cuyos círculos realizó sus primeras publicaciones bajo el sinónimo

de “Ardor”.<sup>1</sup> Esos escritos expresaban la creciente consciencia de Benjamin sobre la necesidad de una nueva escuela y una nueva educación que asumiera responsabilidad frente a su tiempo. Sin embargo, el empeño propio de esa generación de cambiar el mundo “desde arriba”, desde la universidad, desde el arte y la cultura encontró muy pronto, con el estallido de la guerra, sus límites. Y fue precisamente el entusiasmo de los seguidores de Wyneken por la guerra lo que ocasionó la desilusión y el consecuente alejamiento de Benjamin de aquel círculo.

1924 fue una fecha decisiva en lo que podría describirse como la politización de su pensamiento. En ese año conoció y se enamoró de Asja Lacis, “aquella revolucionaria rusa de Riga”, que le abrió el horizonte de la “práctica política del comunismo (no como problema teórico sino en primer lugar como una actitud que obliga”.<sup>2</sup> La lucidez con la que Benjamin comprendió la necesidad de que la filosofía tome posición frente a los avatares de la política e intentó responder a las interpelaciones de un presente, que, como todos los presentes, no daba lugar a la neutralidad, lo llevó a posicionarse en el tablero político, aunque no

1 Sobre el joven Benjamin, ver: Hillach, Ansgar: “Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend. Wynekens Führergeist im Denken des jungen Benjamin”, en: Klaus Garber/Ludger Rehm (Ed.) *Global Benjamin. Internationaler Walter Benjamin Kongress 1992*, München, 1999. Tomo I, pp. 873-890. Steiner, Uwe: “Walter Benjamin”, Weimar, Metzler, 2004. Sobre la cuestión de la juventud y su función histórica a comienzos del siglo XX puede consultarse el libro de Thomas, Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Ed.): “Mit uns zieht die Zeit.” *Der Mythos Jugend*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1985.

2 Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, 2, Frankfurt/Main, 1991, p. 483. Las traducciones de las citas de la correspondencia son mías.

militando en ningún partido (es sabido que Benjamin coqueteó con la idea de afiliarse al partido comunista, pero no llegó a hacerlo nunca), sino dirigiendo su pensamiento “a aquellos objetos en los que la verdad [se muestra] de modo más concentrado”. Y estos “no son hoy las ‘ideas eternas’ o ‘valores intemporales’”. Quizá por eso se sentía más cercano a los “análisis inauditos y rudos de un Franz Mehring” que a “las patéticas paráfrasis del reino de las ideas” propias de la escuela de quien fuera también estudiante en Freiburg, Martin Heidegger.<sup>3</sup>

En este trabajo, que está dividido en dos partes, analizaré dos enfoques sobre Benjamin que tuvieron valor ejemplar y determinaron ciertas formas de actualización y actualidad dentro de la historia de la recepción de las ideas benjaminianas. Un análisis sobre la recepción de la obra de Benjamin es importante al menos por dos motivos: en primer lugar, porque cada momento de la recepción supone un encuentro entre el presente y los textos benjaminianos, es decir, un momento de “legibilidad”<sup>4</sup> de su obra, en el que determinados contenidos y gestos de su pensamiento de vuelven perceptibles. En segundo lugar, porque en pocas obras ejemplifican de modo tan claro la



relación entre el proceso de recepción y la *construcción* de una obra y de un autor como en el caso de Benjamin,<sup>5</sup> quien en vida no encontró tantos lectores ni publicó tanto como después de su muerte. Dado que la comprensión de su obra está profundamente ligada a la comprensión de su recepción, el estudio de Benjamin es, por lo tanto, inseparable del estudio de su recepción y del análisis de sus condiciones y presupuestos. En este sentido, el presente trabajo es fundamentalmente negativo, pues identifica y critica los supuestos de una determinada forma de recepción sin proponer una nueva forma, pero aún así, puede sostenerse que desbrozar el camino es parte de aquella tarea.

3 Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, 4, Frankfurt/Main, 1991, p. 19.

4 Pretendo darle al término el significado que le asigna Benjamin en el *Libro de los Pasajes* en relación a las imágenes. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, V, p. 577. “Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, daß sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, daß sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen.” Traducción española: *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005 p. 465. “El índice histórico de las imágenes no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo, que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad”.

5 Detlev Schöttker atiende particularmente a ese rasgo de la obra benjaminiana y señala que “la obra de Benjamin sólo puede entenderse como un fenómeno de la historia de su recepción. La recepción no se ejercita sobre una obra, sino que la hace surgir en el proceso de la historia efectiva”. Detlev Schöttker: *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamin* Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999, p. 8.

En la primera sección me concentraré en el influyente ensayo de Jürgen Habermas *Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora*,<sup>6</sup> en el que Habermas ofrece su juicio acerca de la utilidad del pensamiento benjaminiano para el tipo de filosofía que él defiende. La segunda sección consiste en una revisión de los argumentos de Agamben en su ensayo sobre la cuestión del método en Benjamin y Adorno,<sup>7</sup> en el que discute el intercambio epistolar entre Adorno y Benjamin con motivo del envío de este último de *El París del segundo imperio en Baudelaire* (1938) para su publicación en la revista del *Institut für Sozialforschung*.

### Habermas. Benjamin no pasa la prueba socialdemócrata

En 1955 tuvo lugar la primera edición, a cargo de Adorno, de algunos textos de Benjamin. Theodor Adorno fue el impulsor del proyecto y quien estuvo a cargo de la tarea editorial. Lo que en aquellos años vio la luz fue una selección de textos de Benjamin hecha por Adorno y que dio nacimiento a una serie de controversias que marcaron decisivamente la recepción de la obra de Benjamin y que, en parte, no han sido zanjadas todavía. Una de estas controversias es la que surgió en torno al vínculo de Benjamin con el marxismo. Recién varios años después, en 1966, se editaron ensayos y trabajo de Benjamin desconocidos hasta entonces

y se publicó parte de su correspondencia.<sup>8</sup> La publicación de textos nuevos y material hasta entonces desconocido generó una fuerte crítica a Adorno y a su práctica editorial. Se le acusó de haber “retenido” los textos “políticos” de Benjamin, de haber descuidado la edición de los mismos e incluso de haber “retocado” los textos más cercanos a ideas marxistas. Este reproche siguió en pie incluso luego de 1972, cuando se inició la edición de las obras completas de Benjamin, pues en éstas el *Libro de los Pasajes*, el proyecto más importante de Benjamin y en el que trabajaría hasta su muerte, había sido relegado al tomo quinto de las mismas, por lo que se publicó recién en 1982. En la primera edición de la correspondencia de Benjamin faltaba también la carta de Benjamin a Carl Schmitt, en la que expresaba su admiración y reconocimiento por su obra y anunciaba el envío de un ejemplar de regalo de *El origen del drama barroco alemán*. De hecho, el descontento general por el trabajo editorial que había sido realizado hasta el momento y las nuevas necesidades filológicas de las investigaciones contemporáneas sobre el pensamiento de Benjamin dio lugar en 2008 al inicio de una nueva edición crítica que tendrá 21 tomos.<sup>9</sup>

6 Habermas, J. “Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora” en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975.

7 Agamben, G. “El príncipe y la rana. El problema del método en Adorno y Benjamin” en: *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Bs. As. 2001

8 Los dos volúmenes de los “Schriften” se editaron en 1955. En 1961 se editó *Illuminationen* y en 1966 *Angelus Novus*. En 1966 aparecen también los dos tomos de las cartas, *Briefe*, editadas por Scholem y Adorno; Rolf Tiedemann editó los trabajos de Benjamin sobre *Brecht Versuche über Brecht*. Recién en 1972 comenzó la edición de los *Gesammelte Schriften* en 14 Tomos, que concluiría en 1982.

9 Walter Benjamin. *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2008. En *Benjamin Studien 2*, Munich, Fink, 2011, editado por Sigrid Weigel y Daniel Weidner se encuentran contribuciones dedicadas a la discusión de las ventajas y pro-

El ensayo de Habermas, escrito en 1972, *Walter Benjamin. Crítica conscienciosa o crítica salvadora* tiene como trasfondo el debate sobre el supuesto marxismo de Benjamin, cuya base textual la constituyen las obras editadas hasta 1966. Mientras que Adorno, en calidad de primer intérprete y crítico de Benjamin había tratado de defender a Benjamin de ciertas lecturas que le parecían equivocadas, y había insistido en el valor del pensamiento de Benjamin para sus propias reflexiones, Habermas elaboraba en dicho ensayo su respuesta al debate acerca de la actualidad de Benjamin y de sus relaciones con el marxismo. El texto de Habermas es central para entender la deriva de la recepción del pensamiento benjaminiano pues constituye la toma de posición de quien, muerto Adorno en 1969, se consideraba heredero legítimo de los fundadores de la Escuela de Frankfurt. Pero Habermas no es el único que reacciona a comienzos de los '70 posicionándose en relación a Benjamin; la colección de ensayos de Adorno *Sobre Walter Benjamin*<sup>10</sup> aparece en 1970 y también los grupos en torno a la *German New Left* y *Alternative* habían optado, ya por el Benjamin cercano a Brecht<sup>11</sup> y por la politización del arte. Por su parte, Scholem publicó en 1975 *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, donde narra sus memorias y propone sus propias

---

blemas de esta nueva edición de las obras de Benjamin.

10 Theodor Adorno. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970. Trad. cast: *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra, 1995

11 La desilusión por el rechazo de Adorno de consituirse en el marco teórico del movimiento de Mayo del 68 ocupa aquí un papel no menor. En ese momento, muchos buscaron apoyo teórico en los textos de Benjamin para discutir con Adorno.

interpretaciones acerca de la verdadera naturaleza (judía) del pensamiento benjaminiano.<sup>12</sup>

El grupo más cercano de los primeros receptores de Benjamin, sus amigos, habían pugnado por reconducir la sustancia del pensamiento benjaminiano al ámbito de la mística (Scholem) o del marxismo (Brecht y Adorno, cada uno a su modo). La estela del ímpetu de esas interpretaciones -eufóricas, unilaterales-, configuró un primer croquis en torno al cual toda lectura de la obra benjaminiana debía posicionarse.<sup>13</sup> Habermas no pretendía impugnar ese terreno, pero ajustó cuentas con Benjamin en lo tocante a su relación con la tradición de la Teoría Crítica y discutir el lugar que éste podía ocupar en su programa político. Habermas apoyó también una forma de lectura que consideraba a Benjamin, no sin condescendencia, como un autor que “asoció motivos dispares que en realidad no logró unificar”, pero al que tampoco podía pedirle otra cosa, pues “la existencia intelectual de Benjamin tuvo tanto de surrealista que no se la puede confrontar con unas exigencias de consistencia que resultasen injustas.”<sup>14</sup> Esta “poetización”

---

12 Scholem, Gerschom. *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/Main, 1975. La primera edición española data de 1987: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona, Península, 1987

13 Entre las interpretaciones de “segunda línea” de la misma época se encuentran, entre otros, los trabajos de Rolf Tiedemann, quien en 1965 publica *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, que se considera el primer estudio serio de la obra de Benjamin. Gerhard Kaiser dedica dos ensayos a Benjamin y Adorno en 1974 donde discute las tesis de *Sobre el concepto de historia*. Cf. Kaiser, G. *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*. Frankfurt/Main, Fischer, 1974. Tiedemann, Rolf, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1965

14 Habermas, J. “Walter Benjamin. Crítica

del pensamiento benjaminiano preparaba el terreno para la declaración de su inanidad política. Benjamin ciertamente habría tratado de conciliar sus afinidades con la mística con su interés por el materialismo histórico, pero habría fallado estrepitosamente: “mi tesis es que Benjamin no consiguió llevar a efecto su intención de conciliar ilustración y mística, porque el teólogo que pervivió en él no consiguió arreglárselas para poner la teoría mesiánica de la experiencia al servicio del materialismo histórico. Esto, a mi entender, hay que admitírselo a Scholem.”<sup>15</sup> Para Habermas, la obra benjaminiana es la puesta en escena de una explícita contradicción, jamás disuelta, pero además, completamente estéril. Esto es, no es utilizable para su teoría de la acción comunicativa. Pero, más importante aún de acuerdo al contexto en el que el este ensayo fue escrito, Benjamin no sería utilizable tampoco por el marxismo.

Esta interpretación presenta a un Benjamin de escasa utilidad para la filosofía, tal como la entiende Habermas, puesto que, desde su perspectiva, la “crítica salvadora” de Benjamin no puede dar lugar a ningún interés ilustrado de emancipación, pues “se relaciona con sus objetos de forma conservadora”.<sup>16</sup> No es crítica de las ideologías, ni denuncia la realidad burguesa, ni da lugar a la organización del proletariado. La defensa habermasiana de un materialismo histórico entendido como “una teoría dialéctica del progreso”<sup>17</sup> explica el rechazo de la crítica benjaminiana al progreso: “en la

melancolía de una rememoración de lo fracasado y de una evocación cada vez más mortecina de los momentos de felicidad, el sentido histórico corre el riesgo de atrofiarse y no percibir los progresos profanos.”<sup>18</sup> Allí donde Benjamin erigía al Ángel de la Historia y su mirada, la cual ve ruinas donde nosotros vemos progreso, Habermas defendía “un concepto matizado de progreso”, pues éste “abre una perspectiva que, lejos de acobardarnos, puede dotar de mejor puntería a la acción política.”<sup>19</sup>

La interpretación de Habermas no deja de ser interesante. En primer lugar, porque propone un punto de acceso al pensamiento de Benjamin que ha marcado hasta el presente la posición de la Escuela de Frankfurt en relación a la obra de Benjamin, es decir, su ruptura casi con el legado benjaminiano.<sup>20</sup> De hecho, la aparición del ensayo de Habermas dio lugar a numerosas investigaciones sobre el vínculo de Benjamin con la Escuela de Frankfurt, uno de ellos, el más importante quizá, ha sido recientemente traducido al español.<sup>21</sup> Por otra parte, Habermas re-

18 CCCS p, 330. La negrita es mía

19 CCCS p, 331

20 Es interesante al respecto consultar el artículo escrito por Axel Honneth sobre *Zur Kritik von Gewalt* para el *Benjamin Handbuch*, en el que presenta el ensayo de Benjamin como un “tratado de filosofía de la religión”. Burkhardt Lindner (Ed.) *Benjamin Handbuch. Leben, Werk. Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2006, pp. 193-210.

21 Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 2010. Este texto, de aparición tardía en español (el original alemán data de 1985) presenta una síntesis de los dos enfoques que circularon sobre la escuela de Frankfurt en el ámbito de habla española: el libro de Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1974 y el estudio de Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981.

conscienciadora o crítica salvadora” en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, p, 299. En adelante: CCCS.

15 CCCS p, 321-322

16 CCCS p, 305

17 CCCS p, 328



presenta un momento paradigmático en relación a la pregunta por la actualidad de Walter Benjamin pues con su intento de señalar dónde reside la actualidad de Benjamin, y dónde no, formuló un problema que surge de la interpretación de su obra como un intento de “conciliar” posturas y teoremas opuestos: el de si su teoría de la experiencia entraña un vínculo inmanente con la praxis política o no. Además, Habermas se muestra particularmente sensible a aquel elemento, inasimilable al marxismo, que da abrigo a la especificidad del pensamiento de Benjamin: la idea de un tiempo que “traspasa desde arriba al destino”.<sup>22</sup> Habermas intuía la centralidad de la noción de historicidad en Benjamin, pero en lugar de pensar el *Jetztzeit* como algo que introduce la discontinuidad y la novedad en la repetición -ese resto de la presencia del mito en la historia- lo encasilla como una forma de restitución contraria a toda “evolución social” y por ello también como inadecuado para completar ese proyecto inconcluso que es la modernidad en el pensamiento de Habermas.

El saldo del texto habermasiano era negativo. Mostraba a Benjamin bajo una luz desfavorable para quien quisiera apropiarse de él para abordar problemas relativos a la praxis política y a la crítica social. Pero, por otra parte, la lectura de Habermas —unilineal y autolegitimante— representó un punto de inflexión y condujo a una reacción contra el tratamiento que los frankfurtianos le estaban dando a Benjamin. Ésta reacción empezó con teóricos marxistas como Peter Bürger, quien en su clásico libro *Teoría de*



*la vanguardia*<sup>23</sup> polemiza con Adorno en torno a los escritos de Benjamin, aunque su análisis se desarrolla en términos de “crítica de las ideologías” y culmina con el intento de situar el aporte de Benjamin en el marco de una estética marxista. El verdadero desplazamiento del foco de interés en la lectura de Benjamin comenzó con la progresiva atención con que los germanistas comenzaron a leer los trabajos de crítica literaria de Benjamin, en particular, con su relación con el romanticismo alemán.<sup>24</sup> Más adelante, volcaron su interés hacia problemas de estética e investigaron las relaciones entre los avances tecnológicos, los nuevos medios y la producción y recepción de obras de arte.

23 Peter Bürger. *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1974. Trad. Cast. Peter Bürger. *Teoría de la Vanguardia*, Barcelona, Península, 1995. Para críticas a Bürger ver: Foster, Hal, “¿Quién teme a la neo-vanguardia?” en: *El retorno de lo real, la vanguardia a finales de siglo*, Madrid, Akal, 1996.

24 Entre los autores que trabajaron esta temática se encuentran por ejemplo Uwe Steiner, con su libro *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, Königshausen & Neumann, 1989. Burkhardt Lindner y Klaus Garber contribuyeron también a la recepción dentro de los estudios literarios en Alemania.

22 Habermas, J. CCCS, p, 321

La liberación de Benjamin del monopolio de los frankfurtianos por parte de los literatos y unos teóricos de filosofía de la cultura más atentos a los aportes de Aby Warburg y Freud que a los planteamientos ideológicos de la teoría crítica, representó un paso importante en el conocimiento de la obra de Benjamin y en su recepción como autor al margen de los “ismos” a los que generalmente se lo asociaba, ya que ellos incorporaron nuevas formas de lecturas y se interesaron por aspectos poco estudiados de su obra. En realidad, como se vio, fueron los seguidores de la teoría crítica y miembros de la Escuela de Frankfurt, encabezados por Habermas, quienes renegaron de la carga teológica del pensamiento benjaminiano. Benjamin empezaba así a ser leído menos como un “representante” de un ala heterodoxa de una unidad mayor, la Escuela de Frankfurt, algo que Benjamin difícilmente hubiera aceptado para sí, y más como un autor con una voz propia, en la específica modulación de su pensamiento. Este paso de “autonomización” del pensamiento de Benjamin en relación a la Escuela de Frankfurt no se ha dado todavía en Latinoamérica, donde Benjamin sigue siendo estudiado como un frankfurtiano marxista, y los aspectos singulares de su pensamiento como meras heterodoxias.

En realidad, las relaciones entre Benjamin y el Instituto de Investigación social, del cual recibía desde 1935 una modesta beca con la que financiaba su estadía en París, fueron bastante tensas desde el principio, no sólo a nivel teórico, sino también en lo práctico, y se agudizaron hacia 1938, fecha en que Adorno y Benjamin tuvieron una fuerte discusión teórico-metodológica por carta en torno

al ensayo de Benjamin sobre Baudelaire. Entre los conflictos que permanecieron latentes entre Benjamin y el Instituto, el que más vastas consecuencias tuvo fue el rechazo de la tesis de habilitación de Benjamin, en el que Horkheimer jugó algún papel. Horkheimer era asistente de Hans Cornelius, quien estaba a cargo de la cátedra de Filosofía en la Universidad de Frankfurt; al recibir la tesis de Benjamin, Cornelius, presidente del jurado, declaró no entender nada y pidió a Horkheimer que se expida acerca de la misma. Éste contestó por escrito que el texto le parecía igualmente poco comprensible. El texto en cuestión era *El Origen del drama barroco alemán*.<sup>25</sup>

## Benjamin, Adorno y la cuestión del método

Un segundo intento de responder a la pregunta por la actualidad de Benjamin dentro del paradigma y forma de lectura inaugurada por Adorno en su famosa crítica a Benjamin por considerar que éste trataba de unificar mística e ilustración, y a la que Habermas brindaba su respuesta en su ensayo, podría leerse en el texto de Agamben “El príncipe y la rana. El problema del método en Adorno y Benjamin” aparecido en español en el volumen

25 Cf. Burkhardt Lindner, “Habitationsakte Benjamins. Über ein akademisches Trauerspiel und über ein Vorkapitel der Frankfurter Schule“ en: *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt/Main, 1975, pp. 324-341. Acerca de la mirada del propio Benjamin sobre el Instituto de investigación social puede consultarse el artículo publicado en 1938 en una revista suiza titulado “Ein deutsches Institut freier Forschung” [Un instituto alemán de investigación libre], que combina información con críticas encubiertas. En: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, III, pp. 518-526.



*Infancia e historia*,<sup>26</sup> y cuya edición italiana data de 1978. Si Habermas había pretendido terciar entre las pretensiones de Adorno y Scholem de ganar a Benjamin para la teología o el marxismo, Agamben intentaba una defensa de Benjamin frente a las acusaciones de Adorno de haber caído en un “marxismo mecanicista” y sin mediación. Se trata de un ensayo anterior a las reflexiones y comentarios de Agamben sobre teología política, cuyo objetivo consistía en, además de defender a Benjamin frente a Adorno, mostrar que la actualidad de Benjamin residiría precisamente en una suerte de carácter performativo de sus escritos.

Para entender mejor el ensayo de Agamben, es imprescindible brindar una recapitulación de la disputa metodológica epistolar entre Theodor Adorno y Walter Benjamin. Teniendo en cuenta de que se trata de un episodio conocido dentro de la historia intelectual de ambos autores, me ceñiré a los puntos más relevantes para la presente exposición. Entre los años 1937 y 1938 Benjamin se reunió personalmente con Adorno en San Remo. Ninguno sabía que esa sería la última vez que se verían en persona. Adorno intentó convencer a Benjamin de que abandonara Europa y se instalara en Nueva York, pero éste insistía en que su estadía en París era imprescindible para su proyecto sobre los pasajes parisinos, el cual estaba “en obra” desde 1927. En ese encuentro acordaron el envío de un ensayo de Benjamin

sobre Baudelaire para su publicación en la revista del *Institut für Sozialforschung*: “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, el que fue presentado como un “modelo en miniatura” del *Libro de los pasajes*, un botón de muestra que contenía los elementos centrales a desarrollar.

Para redactar el exposé Benjamin se instaló en la cabaña de Brecht en Dinamarca, un episodio que para Adorno, dadas sus reservas frente a la amistad de Benjamin con Brecht, era en sí mismo inquietante. Adorno, Gretel Karplus y Horkheimer le aseguraron a Benjamin albergar una gran expectativa en torno a Baudelaire, pero cuando éste llegó, en Septiembre de 1938, la respuesta fue un largo mes de silencio y luego, en Noviembre, una carta de Adorno en la que explicaba que la decepción había sido la madre de ese silencio: “Viví la llegada del Baudelaire con la máxima expectativa y lo he devorado literalmente”, aunque resultó ser un bocado amargo: “en las partes del mismo que conozco, su trabajo no me parece representar tanto un modelo como un preludio de los Pasajes”.<sup>27</sup> Lo que provocaba la censura de Adorno era “el «dar la vuelta» de forma materialista a algunos rasgos particulares propios del ámbito de la sobreestructura, poniéndolos en relación inmediata e incluso directamente causal con rasgos fronterizos de la base”. Frente a ello, Adorno insistía en que “la determinación materialista de los caracteres culturales sólo resulta posible mediada por el proceso global”.<sup>28</sup>

26 Agamben, G. “El príncipe y la rana. El problema del método en Adorno y Benjamin” en *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Bs. As. 2001. Original italiano: Agamben, Giorgio. “Il principe e il ranocchione. Il problema del metodo in Adorno e in Benjamin.” in: *Aut Aut*. May-August 1978, 165-166, pp. 105-117. En adelante: PM.

27 Adorno, Th., Benjamin, W. *Correspondencia 1928-1940*. Carta de Adorno a Benjamin, 10 de Noviembre de 1938, Trotta, Madrid, 1998, p. 270

28 *Ibid*, p. 272

Las acusaciones vertidas por Adorno eran graves: omitir toda interpretación teórica de los fenómenos y elidir la “mediación por el proceso global” en favor de una “presentación asombrosa de simples hechos”.<sup>29</sup> Las consecuencias del ensayo, así interpretado, eran inaceptables para Adorno. A su juicio, Benjamin establecía ilaciones inmediatas de naturaleza causal entre elementos de la base y la superestructura y, en lugar de reconstruir la realidad social mediante un análisis dialéctico de las imágenes poéticas de Baudelaire, yuxtaponía imágenes del poeta con elementos de la historia en un montaje visual que excluía la mediación de la teoría: “el motivo teológico de llamar a las cosas por su nombre muta tendencialmente en la exposición maravillada de la nuda facticidad [...] El trabajo mora en el cruce entre magia y positivismo. Este lugar está embrujado. Sólo la teoría podría romper el maleficio.”<sup>30</sup>

Apelando al respaldo del Instituto (“no sólo hablo por mi incompetente persona, sino también por Horkheimer y los otros”), Adorno le recriminaba haberse “violentado a sí mismo con tal de rendirle un tributo al marxismo”, que no beneficiaba a éste —pues obstruía sus conclusiones con ingredientes inasimilables para el marxismo— ni a Benjamin— pues le atribuía a la “enumeración” material un poder de iluminación “que nunca podrá estar reservado a la indicación pragmática, sino a la construcción teórica”.<sup>31</sup> A los fines de lograr su publicación, Benjamin accedió a la

revisión del ensayo, llevada a cabo durante el período 1938-1939, una época descrita en una carta a Scholem<sup>32</sup> como de “prolongada depresión”, debido al rechazo “minuciosamente fundamentado” de Adorno y al sentimiento de “alienación respecto al tema real” de su trabajo, lo que le producía una fuerte sensación de aislamiento intelectual.

### Agamben. Un enfoque filológico de la relación entre teoría y praxis

Un año antes de la publicación del ensayo de Agamben, Susan Buck-Morss había tratado la cuestión del debate epistolar entre Benjamin y Adorno en su libro *El origen de la dialéctica negativa*,<sup>33</sup> donde tomaba partido por Adorno. Si bien en el texto de Agamben no hay indicios de que conociera el libro de Buck-Morss y su posicionamiento, pues no lo cita en ningún momento, no puede descartarse que lo conociera y que hubiera decidido responder a las críticas de Adorno (y Buck-Morss). En cualquier caso, es interesante el hecho de que ambos autores analicen de manera contrapuesta las críticas de Adorno a Benjamin. La estrategia argu-

29 Adorno, Th. Carta del 10 de Noviembre de 1938 en *Sobre Walter Benjamin*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 152 y ss

30 *Ibid*, p. 272-273.

31 *Ibid*, p. 273

32 Walter Benjamin-Gerschom Scholem: Correspondencia. Carta de Benjamin a Scholem, 4 de febrero de 1939. Madrid, Taurus, 1988

33 Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, Free Press, New York, 1977. Cf. también su libro *The dialectics of seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, MIT Press, 1991. Hay traducción española de ambos: *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y la dialéctica de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995 y *El origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI editores, 1981.

mentativa de Agamben consistía en mostrar, en primer lugar, que ya la suposición misma de la *posibilidad* de una relación causal entre base y superestructura, como la que Adorno se planteaba en torno a la hilación „directa e incluso causal“ entre el impuesto al vino y el *l'âme du vin*,<sup>34</sup> indica un error de comprensión del materialismo dialéctico. En segundo lugar, Agamben sostenía que las críticas de Adorno eran un producto del hegelianismo de éste, es decir, de la combinación de historicismo y del idealismo que Benjamin precisamente trataba de combatir. El objetivo general de la argumentación parece ser lograr que el “marxismo auténtico” quede del lado de Benjamin. Así, mientras Adorno concebiría teoría y praxis como instancias separadas, Benjamin se hallaría en posesión de un concepto unitario de praxis,<sup>35</sup> que



34 Alusión al poema CIV de *Las flores del mal*.

35 Uno de los aspectos problemáticos de la interpretación de Agamben y que por motivos de espacio no podemos tratar en detalle en este texto, es su idea de que Benjamin habrá desarrollado y defendería un concepto unitario de teoría y praxis. En realidad, Benjamin distinguía muy claramente entre ambas y en varios lugares de su obra hizo suyo el problema de los modos de vinculación entre ambos. Uno de los textos en los que esta inquietud aparece de modo explícito es en el ensayo sobre E. Fuchs *Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs*. En él, Benjamin presenta los elementos nucleares de las tesis *Sobre el concepto de historia* en un lenguaje más prosaico y los aplica desembozadamente al análisis de su contexto social y político. La crítica fundamental al accionar y programa de la socialdemocracia alemana, que a su juicio sólo había conducido a la cooptación del movimiento obrero y al fracaso de la revolución alemana de 1918, giraba en torno a los efectos de la teoría del progreso histórico sobre la reflexión acerca de la acción política, teoría que, en su versión evolucionista había llevado al revisionismo parlamentario y, en su forma ortodoxa, a la percepción ilusoria de la inevitabilidad de la revolución. El ensayo despliega sus ataques a la ingenuidad de una socialdemocracia cuya consigna era “saber es poder”, pero que no entendía nada del

saber necesario para poder hacer algo. Ésta “opinaba que el mismo saber, que corroboraba el dominio de la burguesía sobre el proletariado, capacitaría a éste para liberarse de dicho dominio. En realidad se trataba de un *saber sin acceso a la praxis* e incapaz de enseñar al proletariado en cuanto clase acerca de su situación; esto es, que era inocuo para sus opresores.” Benjamin, W. “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs” en *Discursos interrumpidos I*, p,97. Las cursivas son mías. Benjamin captó prontamente que la estrategia consistente en instruir a los obreros acerca de la fuente de beneficios que constituía la plusvalía de su propia actividad podía generar conciencia de clase, pero no por ello producir una conciencia revolucionaria y también, que podía hacer surgir una praxis sindical que no se transformaría nunca en praxis revolucionaria: “cuanto mayores eran las masas de trabajadores que afluían a él [al partido socialdemócrata], menos podía contentarse con su ilustración meramente política y de ciencias naturales, con su vulgarización de

“suprime radicalmente la separación entre estructura y superestructura”.<sup>36</sup> En la lectura de Agamben, “la indiferencia entre magia y positivismo” coincidiría con el mejor marxismo.

Examinemos con detalle cómo procede Agamben: partiendo de la postulación de la existencia de tres dialécticas: la de Hegel, la de Adorno y la de Benjamin, reduce las dos primeras a una sola y acerca la dialéctica en suspenso de Benjamin al marxismo. La clave de la homologación de las dialécticas de Hegel y Adorno está en la interpretación por parte de Agamben del requisito de la “mediación por el proceso global” como un pedido de “mediación por la Totalidad”. El hegelianismo que Agamben le endilga a Adorno representa un doble retroceso, ya que, por un lado, olvida la crítica de Marx a la dialéctica hegeliana por “vacía y formal” y, por otro, da rienda suelta a la vocación historicista de Hegel, cargo del que también es acusado Adorno.<sup>37</sup> No me ocuparé acá de la

---

la teoría de la plusvalía y el evolucionismo”. (*Ibid.*, p. 97). En este ajustes de cuentas con aquél “saber sin acceso a la praxis” se torna visible una doble preocupación de Benjamin. Por un lado, tender puentes entre el conocimiento y la acción política, por otro, identificar esta tarea, que él había asumido como propia, con lo que él llama una “labor cultural materialista”.

36 Agamben, G. PM. p. 181.

37 Para Agamben, la mediación por el proceso global que exige Adorno no es sino un eco de aquella a la que Hegel hace referencia en un pasaje del prólogo de la *Fenomenología del espíritu*: “la mediación no es más que la identidad-para-sí en movimiento; en otros términos, es la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí; es la pura negatividad, o bien, reducida a su pura abstracción, el simple devenir”. Agamben sostiene que, la necesidad planteada por Adorno de una “mediación global” para proteger al marxismo de los deslices mecanicistas entraña el indeseable supuesto de que tal exigencia se satisfaría solamente por la remisión del aconteci-

corrección de estas críticas de Agamben a Adorno, sino de la defensa que hace de Benjamin, la cual se torna dudosa pues se hace, desde mi punto de vista, a costa de ponerle un corset a Benjamin que violenta sus ideas.

Luego de acusar a Adorno de historicista, Agamben intenta mostrar que la relación entre base y superestructura no puede ser ni de determinación causal, ni de mediación dialéctica, sino de “identidad inmediata”.<sup>38</sup> Dicha identidad se haría visible en la construcción monádica del conocimiento histórico. El núcleo de este argumento de Agamben consiste en la homologación de la relación planteada por Benjamin entre los conceptos de “contenido fáctico” y “contenido de verdad” tanto a la relación entre estructura y superestructura, como al vínculo teoría-praxis. Se trata de una interpretación sugerente, pero que se vale de muchas inexactitudes para sus argumentos, puesto que difícilmente los contenidos fácticos puedan equipararse con la teoría, ni los contenidos de verdad con la praxis. Por otra parte, el vínculo planteado por Benjamin entre filología e historia surge en el contexto de la crítica

---

miento a la Totalidad hegeliana: “dado que lo Absoluto es ‘resultado’ y que ‘sólo el final es verdaderamente lo que es’, los acontecimientos son sólo momentos negativos que la mediación dialéctica transformará en positividad al final. De allí a afirmar que cada momento de la historia es un medio orientado hacia un fin hay un solo paso, y lo dará de un salto el historicismo que domina la ideología progresista del siglo XIX. Pasar de contrabando esta concepción hegeliana de la ‘mediación’ y del ‘proceso global’ como marxismo auténtico significa sencillamente anular con ello la crítica marxiana a la dialéctica hegeliana en tanto ‘proceso abstracto y formal’.” Agamben, G. PM, pp. 176-177.

38 Agamben, G. PM, p. 179. La cursiva es de Agamben.

de arte<sup>39</sup> y no se sobreentiende su validez en otros campos.

Agamben comenta la propuesta benjaminiana de una manera muy particular. Él dice: “y así como el contenido fáctico y el contenido de verdad están originariamente unidos en la obra y sólo en su duración temporal aparecen disociados, del mismo modo la estructura y la superestructura unidas en la praxis, se separan en la obra que sobrevive en el tiempo”.<sup>40</sup> Agamben entiende que la “duración temporal” sería aquello que hace que aparezca disociado lo “originariamente” unido. Pero con ello, ha invertido las relaciones que fijaba Benjamin, pues lo temporal es tratado como un obstáculo, un velo que cubre aquello que estaría dotado de



inmediatez y originariedad. Esa idea de “unidad inmediata” es ajena a Benjamin. Los contenidos de verdad y los contenidos fácticos no tienen ninguna unidad privilegiada, ni mucho menos una unidad “originaria”, que pudiera metafORIZAR o simbolizar una unión entre teoría y praxis. Benjamin entiende la crítica de arte y la construcción filosófica del pasado como un proceso de separación entre la verdad y su envoltorio, separación que tiene lugar *en* el medium del tiempo y *por* la concurrencia de la historia. La verdad, sedimentada en los textos o preterida en las narraciones de la historia, es un objeto de la “*construcción*” filosófica. Entre lo fáctico y la verdad hay ciertamente una conexión “invisible e interna”, pero ésta, para decirlo con el lenguaje de *Sobre el concepto de historia*, debe ser penetrada y “articulada históricamente” a partir de un “principio constructivo”.

En su carta de respuesta al ataque adorniano Benjamin sostiene que la tarea de la crítica es producir “contenidos objetivos en los que se deshoja *históricamente* el contenido de verdad”.<sup>41</sup> Es justamente

39 El texto al que sobre el que gira la argumentación de Agamben es el siguiente: “La crítica busca el contenido de verdad de una obra de arte, el comentarista, su contenido fáctico. Lo que determina sus relaciones es aquella ley fundamental de la literatura por la cual cuanto más significativo se vuelve el contenido de verdad de una obra, tanto más invisible e interno se torna su vínculo con el contenido fáctico. Si por ello se revelan perdurables justamente aquellas obras cuya verdad está más profundamente inserta en el contenido fáctico, en el curso de esa duración los elementos fácticos se imponen tanto más claramente a la mirada cuanto más se extinguen en el mundo. Así el contenido fáctico y el contenido de verdad, unidos en la juventud de la obra, se separan en el curso de su duración, dado que si el segundo sigue quedando oculto, el primero sale a la luz [...] Si se compara la obra desplegándose en la historia como una hoguera, el comentarista está frente a ella como un químico, el crítico como un alquimista. Si para el primero la madera y las cenizas son los únicos objetos del análisis, para el segundo, sólo la llama custodia un enigma: el de la vida. Así el crítico busca la verdad, cuya llama viva continúa ardiendo sobre los pesados leños del pasado y sobre las livianas cenizas de lo vivido” Walter, Benjamin. “Las afinidades electivas” en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Planeta, 1986, p. 22.

40 Agamben, G. PM, p. 184. La negrita es mía.

41 Benjamin, W. Carta a Adorno del 9 de



el movimiento de “la obra despleándose en la historia” (y no la reconducción a una unidad), el que hace que los contenidos fácticos queden a un lado, posibilitando la aparición de la verdad. Mal que le pese a Agamben, el planteo de Benjamin no es una propuesta de reconducir a su unidad más propia lo que sólo artificialmente habría sido separado. Por el contrario, esa pretendida unidad primera no es positiva, sino que designa una “mítica rigidez” que hay que hacer estallar, tal como Benjamin propone hacer saltar el continuum de la historia. La función de la temporalidad es central e insustituible para “separar” y “deshojar” el contenido de verdad.<sup>42</sup>

### Cierre. Actualidades de Walter Benjamin

El saldo del recorrido propuesto muestra en el caso de Habermas un Benjamin inactual para el marxismo, para una filosofía heredera de la ilustración, las necesidades de la socialdemocracia alemana y para un determinado pensamiento progresista sobre la sociedad. Esto no podría sorprender, puesto que Benjamin había criticado duramente no sólo al historicismo y a la ideología del progreso, sino también las estrategias parlamentarias de la socialdemocracia alemana. Por otra parte, Benjamin, que estudió en Berlín, Friburgo y Berna, no

Diciembre de 1938, *Correspondencia*, Benjamin, W.-Adorno, Th. Trotta, Madrid, 1998, p. 281. La cursiva es mía.

42 Justamente, el contenido fáctico y contenido de verdad al “separarse en la obra deciden sobre su inmortalidad”. Benjamin, W. “Las afinidades electivas de Goethe” en *Sobre el programa de la filosofía futura*. Planeta, Madrid, 1986, p. 22.

en Frankfurt, nunca pudo amigarse con la dialéctica hegeliana y de hecho, la dialéctica en suspenso se enfrenta polémicamente a la hegeliana; Benjamin llegó a tildarla de “psicologista”.<sup>43</sup> Y a pesar de algunos sesgos ilustrados del *Libro de los Pasajes*,<sup>44</sup> Benjamin siguió utilizando hasta el final categorías teológicas, provenientes tanto del cristianismo como del judaísmo y aferrándose a una concepción mesiánica de la historia. El modo de pensar la cuestión de la actualidad de Benjamin, tal como lo propone Habermas, como adecuación al marco de una teoría particular, da cuenta de una forma de aproximación a los textos benjaminianos que no sólo no es fructífera, sino también violenta, pues valora las ideas de Benjamin sólo en función de su posibilidad de ser integradas en un marco conceptual mayor y determinante.

Otro aspecto interesante de la recepción llevada a cabo por Habermas es la “excomunión” de Benjamin del proyecto de la Escuela de Frankfurt por “incompatibilidad de caracteres”. Este gesto se fue profundizando y alcanzó uno de sus puntos más altos en el ensayo sobre *Para una crítica de la violencia* que escribió

43 GS, V/1037-1038: “Diese Hegelsche Dialektik kennt aber die Zeit nur als eigentlich historische, wenn nicht psychologische, Denkzeit”. [La dialéctica de Hegel sólo conoce el tiempo como tiempo mental propiamente histórico, si es que no psicológico] Trad. Cast. Walter Benjamin. *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005. p. 860

44 Benjamin describe así el proyecto de una prehistoria del siglo XIX: “Penetrar con el hacha afilada de la razón sin mirar a derecha o izquierda, para no caer en el horror que seduce desde lo hondo de la selva primitiva. Todo suelo tuvo que ser una vez roturado por la razón, limpiado de la maleza de la locura y del mito. Esto es lo que aquí se debe hacer con el suelo del siglo XIX”. Walter Benjamin. *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p. 460.

#### BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, 1995

Adorno, Th./Benjamin, W. *Correspondencia*, Trotta, Madrid, 1998

Agamben, G. “El príncipe y la rana. El problema del método en Adorno y Benjamin” en *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Bs. As. 2001

----- *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006

Benjamin, W. *Gesammelte Briefe*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1991

----- *Gesammelte Schriften*. 7 Tomos. Frankfurt/Main, 1972

----- „Ein deutsches Institut freier Forschung“. *Gesammelte Schriften*, III, p. 518-526

----- *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005

----- *Sobre el programa de la filosofía futura*. Planeta, Madrid, 1986

----- “Las afinidades electivas de Goethe” en *Sobre el programa de la filosofía futura*. Planeta, Madrid, 1986.

----- “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs” en *Benjamin, W. Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989. pp. 87-136

Axel Honeth, actual director del *Instituto de investigación social* para el Benjamin-Handbuch. El texto ofrece una crítica radical de la concepción benjaminiana del derecho y de la idea de “violencia divina”.<sup>45</sup> Otro gesto significativo es la nueva edición de las obras de Benjamin, la cual estará a cargo de diversos especialistas, y no ya de Tiedemann y Schwepenhauser, los editores de los *Gesammelte Schriften*, lo que supone una renovación y descentralización de las prácticas editoriales vigentes hasta ahora. Esta toma de distancia por parte de los representantes de la Escuela de Frankfurt supuso también la apertura de nuevas formas de lectura y recepción, que contextualizan a Benjamin de manera muy diferente y lo vinculan a otras problemáticas, ajenas al repertorio tradicional de la Teoría crítica.

El tratamiento de Benjamin por parte de Agamben ejemplifica una particular forma de recepción todavía muy ligada a la voluntad de defender a un autor contra sus enemigos. Aún así, Agamben ensaya en aquél artículo una forma de trabajo sobre los textos benjaminianos que es interesante analizar y discutir. Cabe aclarar que esta no es la única forma de aproximación de Agamben a los textos de Benjamin.<sup>46</sup> Incluso podría pensarse que las nuevas aproximaciones de Agamben

a partir de Homo Sacer suponen una discreta autocrítica a sus emprendimientos anteriores. El ensayo de Agamben sirve además como testimonio histórico de una forma de recepción de Benjamin atada todavía a los movimientos de “cooptación” para la “teoría crítica” por parte de Adorno y de absoluta “judaización” por parte de Scholem, una recepción para la cual, o bien Benjamin es un pensador judío o bien un marxista heterodoxo que ha logrado mantener la teología a raya. El gran problema con estas formas de recepción es que insertan a Benjamin en genealogías espúreas o lo leen a través de los ojos e intereses de sus amigos y detractores, lo cual impide que sea leído por sí mismo. Sólo así puede explicarse que Agamben haya emprendido un esfuerzo reivindicatorio de Benjamin y una defensa de su “método” como auténticamente marxista, a cuarenta años del debate epistolar entre Benjamin y Adorno y a más de veinte años de la publicación de la correspondencia entre ambos. El objetivo del ensayo de Agamben parece ser más bien la descalificación de Adorno que la comprensión del pensamiento de Benjamin. Por otra parte, su lectura de Benjamin parte de la cuestión de la teoría y la praxis y de la base y la superestructura, un enfoque que no puede recoger la especificidad del método de Benjamin.

En el presente trabajo he tratado de mostrar los supuestos que animan el tipo de lectura que realizaron Habermas y Agamben, ya que se trata de dos figuras muy influyentes dentro de la recepción de la obra benjaminiana (otros comentaristas como Buck-Morss y Löwy son deudores de sus enfoques), pero, sobre todo, porque estas formas circulan todavía en

Bolle, W. *Fisiognomía da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*, EDUSP, San Pablo, 1994  
 Buck-Morss, S. *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, México, Siglo XXI, 1981.

----- *Dialéctica de la mirada Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Bs.As. La balsa de la medusa, 1995

Bürger, P. *Teoría de la Vanguardia*, Barcelona, Península, 1995.

Foster, H. “¿Quién teme a la neo-vanguardia?” en: *El retorno de lo real, la vanguardia a finales de siglo*, Madrid, Akal, 1996.

Garber, K.; Rehm, L. (Ed.) *Global Benjamin. Internationaler Walter Benjamin Kongress 1992*, München, 1999.

Habermas, J. “Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora” en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975

Hillach, A. “Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend. Wynekens Führergeist im Denken des jungen Benjamin” en: Klaus Garber/Ludger Rehm (Ed.) *Global Benjamin. Internationaler Walter Benjamin Kongress 1992*, München, 1999. Tomo I, pp. 873-890.

Honneth, A. “Para una crítica de la violencia”, en: Lindner, B. (Ed.) *Benjamin Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2006, pp. 193-210.

Jay, M. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1974

Kaiser, G. *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*. Frankfurt/Main, Fischer, 1974.

45 Axel Honeth, “Zur Kritik der Gewalt” en Burckhardt Lindner (Ed), *Benjamin-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2004. pp. 193-210.

46 En su obra más reciente Agamben toma de Benjamin el concepto de “nuda vida” y lo inserta en sus reflexiones sobre biopolítica del proyecto Homo Sacer. También en *El tiempo que resta* Agamben ofrece interesantes lecturas sobre la cuestión del tiempo en Benjamin. Estos dos textos se inscriben sin embargo en otra línea de trabajo, alejada de la perspectiva marxista inicial y vinculada más bien a una “teología política”. Cf. Agamben, G. *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006.

- Koebner, T./Janz,R-P./ Trommler, F.(Ed.) "Mit uns zieht die Zeit." *Der Mythos Jugend*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1985.
- Lindner, B. "Habilitationssakte Benjamins. Über ein akademisches Trauerspiel und über ein Vorkapitel der Frankfurter Schule" en: *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt/Main, 1975, p. 324-341
- Lindner, B. (Ed.) *Benjamin Handbuch. Leben, Werk. Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2006.
- Löwy, M. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*, Bs. As, El cielo por Asalto, 1988
- *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Bs. As. FCE, 2001.
- Schöttker, D. *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamin*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999
- Steiner, U. *Walter Benjamin*, Weimar, Metzler, 2004.
- Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, Königshausen & Neumann, 1989
- Scholem, G. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona, Península, 1987
- Tiedemann, R. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1965
- Weidner, D.; Weigel, S. (Ed) *Benjamin Studien 2*, Munich, Fink, 2011
- Wiggershaus, R. *La Escuela de Frankfurt*, México, FCE, 2010.

los espacios de recepción de habla hispana y perpetúan una forma de recepción que tiende a desdibujar la especificidad del pensamiento benjaminiano. Si bien no realizo un planteo positivo sobre la "mejor forma" de actualizar y leer a Benjamin, considero que desbrozar el terreno y mostrar los supuestos de las lecturas más influyentes de su obra puede ser de utilidad para luchar contra dos puntos problemáticos de la recepción hispanoamericana: 1) la fijación en torno a dos ensayos de Benjamin, el ensayo sobre *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* y las tesis *Sobre el concepto de historia*. Ambas obras son sin duda textos capitales de la obra de Benjamin, pero están lejos de cubrir todo el abanico de problemas y conceptos que Benjamin desarrolla en otros textos y en otros momentos de su producción intelectual. 2) La formación de una suerte de "panteón" de comentaristas cuyas lecturas se aceptan sin discusión y descontextualizadamente.

Frente a estos problemas de reducción de la vasta obra de Benjamin a dos textos y de una recepción indiferenciada

y deshistorizada de su pensamiento Benjamin, resulta imprescindible mostrar el aspecto situado de cada recepción y remarcar la necesidad de una nueva lectura de sus textos y de un diálogo con nuestro presente y con nuestro lugar. Si bien una de las formas de "actualidad" más difundida en América Latina parece reducirse a la utilidad de la obra de Benjamin para entender aspectos centrales de la modernidad europea o de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo veinte,<sup>47</sup> una forma de lectura de Benjamin que puede ser útil para aquellos interesados en reconstruir una época de la historia del viejo continente, está lejos de agotar o de hacer justicia siquiera a los posibles usos de Benjamin en otros territorios.<sup>48</sup>

47 Los libros de Michel Löwy son un claro ejemplo de esta perspectiva. Cf. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*, Bs. As, El cielo por Asalto, 1988 y más reciente *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Bs. As. FCE, 2001.

48 Un ejemplo interesante de aplicación y desarrollo de conceptos benjaminianos es llevada a cabo por Willi Bolle en su análisis de las metrópolis brasileñas a partir de las ideas del *Libro de los Pasajes*. Cf. Bolle, W. *Fisiognomía da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*, EDUSP, San Pablo, 1994.

