

Δαίμων. *Revista Internacional de Filosofía*, nº 57, 2012, 51-65
ISSN: 1130-0507

Pasado inconcluso y pasado primitivo en la obra tardía de Walter Benjamin: la redención como exigencia del mundo objetivo

Unfinished Past and Primitive Past in Walter Benjamin's Late Work: Redemption as a Demand of the Objective World

FLORENCIA ABADI*

Resumen: En el presente trabajo abordamos dos caracterizaciones diferentes del pasado en la obra tardía de Walter Benjamin: una concibe el pasado como «inconcluso» o «trunco»; la segunda lo describe como «originario» o «primitivo». Analizamos ambas caracterizaciones, sostenemos el carácter complementario de ambas, y que esta doble concepción del pasado determina la noción benjaminiana de redención en tanto exigencia del mundo objetivo, en contraste con la función de la redención en tanto criterio para evaluar lo existente en otros pensadores del marxismo occidental (Adorno, Horkheimer).

Palabras clave: pasado inconcluso, pasado primitivo, rememoración, redención.

Abstract: This paper addresses two different notions of the past in Walter Benjamin's late work. One of them determines the past as «unfinished» or «truncated», the other conceives it as «original» or «primitive». I analyze both notions and propose to understand them as complementary. I maintain that Benjamin's conception of the past determines his idea of redemption as a demand of the objective world, in contrast to the function of redemption as a criterion to examine the current situation, findable in the work of other thinkers of Western Marxism (Adorno, Horkheimer).

Key words: unfinished past, primitive past, remembrance, redemption.

1. Introducción

En la obra tardía de Walter Benjamin pueden distinguirse al menos dos caracterizaciones diferentes del pasado. La primera —central en «Sobre el concepto de historia» (1940) y muy frecuentada por la bibliografía especializada— describe el pasado como «inconcluso»

Fecha de recepción: 24 de abril de 2012. Fecha de aceptación: 27 de junio de 2012.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Cátedra de Estética, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria post-doctoral de CONICET (Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas). Línea de Investigación actual: el concepto de mimesis en Roger Caillois, Walter Benjamin y Aby Warburg. Correo electrónico: floabadi@hotmail.com. La autora manifiesta su agradecimiento a los editores y revisores por sus valiosos comentarios.

o «trunco»; la segunda —presente en el inacabado *Libro de los Pasajes*— se refiere a un pasado «originario» o «primitivo». La rememoración del pasado adquiere así matices diversos, ya como recuerdo de injusticias de un pasado histórico, ya vinculada con una imagen onírico-desiderativa de una sociedad utópica situada en los orígenes de la historia. Nos proponemos aquí 1) analizar la concepción del pasado inconcluso y sus consecuencias en las esferas teológica y política —para lo cual consideramos el debate con Max Horkheimer al respecto—, 2) indagar la concepción del pasado primitivo y su función en la concepción benjaminiana de dialéctica, y 3) mostrar una posible complementariedad entre estas caracterizaciones del pasado. A partir de allí, 4) exhibimos de qué modo la concepción del pasado determina la idea benjaminiana de redención en tanto *exigencia* del mundo objetivo, en contraste con la de otros pensadores del denominado marxismo occidental (Adorno, Horkheimer). En este sentido, discutimos con aquellas posiciones que han interpretado la redención en Benjamin como un mero criterio negativo en el ejercicio de la crítica (David Kaufmann, Richard Wolin).

2. El pasado inconcluso

En «Sobre el concepto de historia», Benjamin afirma que el pasado continúa existiendo en el presente, aunque sea de manera precaria. Esa existencia de lo pretérito revela, según sostiene, un secreto pacto entre las generaciones pasadas y las presentes, que permitiría derivar la existencia de una «débil fuerza mesiánica» (*eine schwache messianische Kraft*) que las vincula. Esta exige a los hombres del presente prestar oídos a las voces del pasado. La presencia del pasado se da aquí bajo la forma de un reclamo, al que sólo el presente puede responder:

El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza un hálito del aire que envolvió a los precedentes? ¿Acaso no hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de otras, enmudecidas ahora? ¿Acaso las mujeres que cortejamos no tienen hermanas que jamás pudieron conocer? Si es así, existe un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una *débil* fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho.¹

Tal reclamo y el vínculo entre pasado y presente que lo fundamenta se inscriben en una concepción de la temporalidad que Benjamin denomina «plena» (*voll*) (en contraste con el «tiempo homogéneo y vacío» (*homogene und leere Zeit*), que fundamenta —según sostiene— la idea de progreso). En ella, el instante presente o ahora no consiste en un «punto» dentro de un continuo —al modo en que Aristóteles lo definía en su *Física*—, sino que, concebido como oportunidad (*Chance*), un «ahora de la cognoscibilidad» (*Jetztzeit der*

1 W. Benjamin: *Gesammelte Schriften* (GS), I, 2, R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972-1989, pp. 693-694. Seguimos para las citas de este texto la traducción de P. Oyarzún Robles, en: W. Benjamin: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Universidad Arcis y LOM Ediciones, 1996.

Erkennbarkeit), tiene la capacidad de re-conocerse en el pasado, escuchar su exigencia, y de ese modo actualizarlo. Este instante es representado mediante la imagen de una puerta —para los judíos, afirma Benjamin, «cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías»²— y abre un recinto del pasado hasta entonces clausurado. El ingreso en este recinto coincide con la acción política: recuerdo del pasado y praxis revolucionaria se fusionan completamente en las tesis.³ El recuerdo deviene así una figura redentora por antonomasia, que, lejos de «representar» meramente un tiempo pretérito, detona un material explosivo que yace en él. El peligro consiste en no aferrar ese recuerdo (en perder la oportunidad), porque la imagen del pasado pasa fugazmente (*huscht vorbei*) y «amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca en ella».⁴

Quizás pueda resultar útil graficar esta concepción del pasado mediante la imagen del abanico.⁵ La línea que constituye la habitual representación del tiempo pasado puede abrirse, con cada instante como vértice, en un abanico de caminos alternativos; el ángulo de apertura pertenece al pasado y es la puerta que, abriéndose en cada ahora, espera la llegada del Mesías o la Revolución. El pasado, que vemos como cerrado, contiene aún un reclamo por las injusticias acontecidas así como el latido de sus posibilidades incumplidas (sus esperanzas y utopías frustradas). En el desplegarse del abanico se observa que lo que parecía una línea, el abanico cerrado, los acontecimientos del pasado como una cadena ya establecida para siempre, puede mostrar otras dimensiones: las de las cosas que fueron deseadas, que fueron posibles. De allí que Pablo Oyarzún Robles sostenga que «[l]a dimensión del pasado permea en Benjamin todo el tiempo, configura la temporalidad del tiempo [...] El pasado *sensu stricto* es el pasado trunco, aquél que no puede —no pudo— realizarse en su presente».⁶ El recuerdo de ese pasado, como los rayos ultravioleta, exhibe aspectos invisibles de la realidad.⁷

El alcance que se atribuya a esta tesis es una cuestión delicada: ¿qué significa que el pasado no se ha consumado, que permanece inconcluso? Horkheimer apuntó hacia la procedencia teológica de esta concepción: «La injusticia pasada ha sucedido y está conclusa. Los golpeados han sido realmente golpeados... Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que creer en el juicio final».⁸ Afortunadamente, Benjamin tuvo oportunidad de responder a esta objeción en un fragmento que hoy integra el *Libro de los Pasajes*:

2 *Ibid.*, p. 704.

3 Cf. W. Benjamin: *GS*, I, 3, p. 1231.

4 *Ibid.*, p. 695.

5 En *Einbahnstrasse* (1928), en el contexto de una reflexión sobre el amor, Benjamin vincula la plenitud de la fantasía con la figura del abanico, cf. *GS*, IV, 1, p. 117.

6 P. Oyarzún Robles: «Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción», en: W. Benjamin: *La dialéctica en suspenso...*, pp. 5-44; aquí, p. 29.

7 Cf.: «Wie ultraviolette Strahlen zeigt Erinnerung im Buch des Lebens jedem eine Schrift, die unsichtbar, als Prophetie, den Text glossierte», *ibid.*, p. 142. Es interesante observar la recurrencia de esta figura también para describir la efectividad de la fuerza mesiánica, que según afirma es determinable sólo al modo en que el físico determina el color de los rayos ultravioleta (cf. *GS* I, 3, p. 1232).

8 Cf. carta del 16 de marzo de 1937, citada por Benjamin en el fragmento [N 8, 1] del *Libro de los Pasajes*, *GS* V, 1, p. 589. Para las citas de este libro, seguimos la traducción de L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero en: W. Benjamin: *Libro de los Pasajes*, R. Tiedemann (ed.), Madrid, Akal, 2005.

El correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha «establecido», puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos.⁹

Esta respuesta permite articular cuestiones de diversa índole. Por un lado, Benjamin reconoce en el pensamiento teológico la condición de posibilidad de la inconclusión del pasado. No puede pensarse aquella «trunquedad» sin tomar un elemento que proceda de la teología, aunque sea de modo indirecto. Pero este elemento no es el Juicio Final, sino la rememoración (*Eingedenken*).¹⁰ No se trata de cualquier noción de rememoración, sino de aquella capaz de «cargar» el ahora del tiempo pleno, un tiempo cuyo espesor ontológico le permite a Benjamin analogar la rememoración con la «adivinación». Según sostiene, el tiempo de la rememoración era experimentado por los judíos del mismo modo en que los adivinos experimentaban el tiempo: buscaban «sonsacarle al tiempo lo que escondía en su seno».¹¹ En la misma dirección, Benjamin retoma la idea de Friedrich Schlegel según la cual el historiador es un profeta vuelto hacia atrás (*ein rückwärts gekehrter Prophet*).¹² La historia no consiste meramente en una ciencia — responde Benjamin a Horkheimer —, sino que su carácter rememorativo tiene prioridad: «el carácter científico de la historia se compra con el desecho de todo eso que debería recordar su condición originaria de rememoración».¹³

Horkheimer podría replicar que su crítica no se erige sólo en nombre de la verdad científica; también — y fundamentalmente — de la ética. Él sostiene que la rememoración debe tener en cuenta el sufrimiento del pasado de un modo absoluto, no relativo o reparable: «ningún futuro repara (*heilt*) lo que les ha ocurrido a los que perecieron (*die untergangen sind*). Jamás los convocarán para ser bienaventurados por toda la eternidad [...] En esta inconmensurable indiferencia, sólo la conciencia humana puede configurar el sitio en que la injusticia padecida sea superada (*aufgehoben*), aquella es la única instancia que no se conforma con lo sucedido».¹⁴ Por lo tanto, no se trata únicamente del «hecho» de que los golpeados *hayan sido* golpeados; la conciencia humana — que permite aquí configurar un espacio de insatisfacción — *debe*, además, considerar su desdicha como algo no pasible de ser subsumido en un sentido último de la historia o de convertirse en sacrificio para el

9 *Ibid.*, p. 589.

10 Cabe señalar que el término *Eingedenken* no es de uso frecuente en la lengua alemana; *Gedächtnis* (memoria) y *Erinnerung* (recuerdo) resultan, en cambio, más familiares: «En algunos judíos, que son grandes escritores de la lengua alemana, como Benjamin, Adorno e incluso Scholem, encontramos una palabra que no aparece en ningún diccionario alemán: *Eingedenken*. En Benjamin «acordanza» significa: haz de cada segundo «un pequeño portal por el que pueda entrar el Mesías para despertar a los muertos»», R. Tiedemann, «Evocación de Scholem», en: G. Scholem: *Walter Benjamin y su ángel*, tr. R. Ibarlucía y L. Carugati, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 223-233; aquí, p. 226.

11 W. Benjamin: *GS*, I, 2, p. 704.

12 W. Benjamin: *GS*, I, 3, p. 1235.

13 *Ibid.*, p. 1231. Las traducción es propia.

14 *Ibid.*, p. 247.

futuro. La objeción de Horkheimer puede interpretarse a la luz de su temprana lectura de Schopenhauer: así se comprende la preocupación por afirmar el carácter irreductible del dolor de las víctimas en tanto refutación de todo sistema que quiera integrar el sufrimiento singular del pasado en la gran teodicea de la razón.

La perspectiva de Benjamin no es fundamentalmente científica ni ética: la rememoración asume una función política, coincide con la acción revolucionaria. La acción se nutre de «la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados».¹⁵ Horkheimer sostiene, en cambio, que para los mártires de la causa de la libertad el recuerdo no significa nada; ellos saben que «la nada siempre vence sobre la alegría», y realizan sus acciones de lucha únicamente por el futuro.¹⁶ Sin vincular la dimensión política al pasado, la historiografía (*Historie*) se convierte para Horkheimer en «el único tribunal de apelaciones (*Gehör*) que la humanidad presente, pasajera ella misma, puede ofrecer a las protestas procedentes del pasado».¹⁷ Para Benjamin, el pasado está inconcluso porque no hubo justicia, y la justicia que puede hacerse a ese pasado no está referida a un Juicio Final, sino a la consumación de los deseos frustrados. Su medio es la revolución, y no el tribunal de la conciencia historiográfica. En definitiva, que el pasado «concierna» al presente es la marca de su inconclusión; de estar cerrado, su recuerdo no podría ser más que *registro*. El sujeto del conocimiento histórico, que para Benjamin no puede ser otro que la clase oprimida en lucha,¹⁸ no *registra* el dolor, lo *recuerda*, se nutre de él en el presente. Los muertos «no están a salvo»:¹⁹ aun muertos —no se niega la muerte— se encuentran en peligro. Con esta idea Benjamin caracteriza su noción de pasado. Ellos han sido arrasados por la tradición de los opresores, y aún exigen su pertenencia a la tradición de los vencidos.²⁰

Con estos elementos, Benjamin se propone llevar a cabo el «giro dialéctico y copernicano de la rememoración».²¹ Este consiste en abandonar la idea del recuerdo como representación de un pasado fijo e inamovible, anclado en un tiempo lineal: «se tomó por punto fijo «lo que ha sido», se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hacia ese punto estable».²² Por el contrario, la rememoración otorga al pasado la capacidad de «moverse», de «saltar» hacia el presente. El recuerdo produce una acción *en el presente*, pero detona un material explosivo que se encuentra *en el pretérito*. La actualidad del pasado resulta entonces variable: «todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un grado de actuali-

15 *Ibid.*, p. 700.

16 Esta posición es desarrollada en «Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie» (1935), donde inscribe su perspectiva en una tradición ilustrada que no atribuye sentido al mundo ni intenta armonizar los actos con una instancia metafísica, cf. M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* 3, A. Schmidt y G. Schmid Noerr (eds.), Fráncfort del Meno, Fischer, 1988, p. 253 y ss.

17 M. Horkheimer, *GS* 3, p. 248.

18 Cf.: «Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst», W. Benjamin: *GS* I, 2, p. 700.

19 *Ibid.*, p. 695.

20 Sobre la disputa entre Benjamin y Horkheimer, cf. J. M. Mardones, Reyes Mate (eds): *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 115-118. Allí se sostiene que Benjamin, en contraste con Horkheimer, «mantiene la actualidad de los derechos de las víctimas» (*ibid.*, p. 116). La lectura de Reyes Mate en sus numerosos trabajos sobre Benjamin destaca con acierto la diferencia entre el pasado de los vencedores (cerrado) y el de los vencidos (trunco).

21 W. Benjamin: *GS*, V, 1, p. 490.

22 *Ibid.*, pp. 490-491.

dad superior al que tuvo en el momento de su existencia. El modo en que, como actualidad superior, se expresa, es lo que produce la imagen por la que y en la que se lo entiende».²³ De este modo, la concepción del pasado como inconcluso y pendiente contrasta con una mirada nostálgica: la nostalgia encuentra su sustancia en el presupuesto de una temporalidad pretérita irrecuperable; supone, por lo tanto, la *clausura* del pasado que se anhela. Aquí se trata, en cambio, para decirlo en los términos de Peter Szondi, de una «esperanza en el pasado»,²⁴ un pasado que puede ser detenido, abierto y activado.

3. El pasado primitivo

En la versión de 1935 de «París, capital del siglo XIX», programada como una exposición sintética del proyecto de los *Pasajes*, Benjamin se refiere a un pasado primigenio o primitivo (*das Urvergangene*). Este pasado no remite a un acontecimiento situado en un tiempo pretérito determinado —tal como ocurre en las tesis—, sino a un origen remoto. Para su caracterización, Benjamin se sirve de las teorías de Johann Jakob Bachofen (1815-1887), a quien dedica uno de sus ensayos por la misma época (1934 / 1935).²⁵ Este escrito se centra en *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Allí Bachofen propone la tesis de que, antes del triunfo del sistema patriarcal, existía un orden por completo distinto en que la mujer poseía la máxima autoridad y en que reinaba una suerte de comunismo primitivo. Bachofen establece diversas etapas en la evolución de la cultura de la humanidad, desde aquella que denomina «hetairismo», caracterizada por la promiscuidad y el comunismo, pasando por el matriarcado (GINECOCRACIA), hasta la cultura patriarcal. Según estas ideas, en las sociedades matriarcales el amor y la compasión eran universales, ya que el cuidado de los hijos permitía a la mujer salir de su individualidad y extender ese amor hacia otros seres.²⁶ Así, la fraternidad se consolida como principio clave del matriarcado, en contraste con la sociedad patriarcal, jerárquica y restrictiva. La «magia de la maternidad»,²⁷ principio del amor, la unidad y la paz, responde a la mayor cercanía que la mujer tendría respecto de la naturaleza. La ginecocracia está determinada por la materia, sigue las leyes de los fenómenos naturales; el patriarcado se vincularía, en cambio, con el principio inmaterial del espíritu.²⁸ En sintonía con esta caracterización de las sociedades primitivas, el *Urvergangene* benja-

23 *Ibid.*, p. 495.

24 P. Szondi: «Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin», publicado originalmente en *Neue Zürcher Zeitung* en 1961. En: *Satz und Gegensatz. Sechs Essays*, Fráncfort del Meno, Insel, 1964, pp. 79-97.

25 «Johann Jakob Bachofen». Benjamin escribió este ensayo —su primer texto escrito originalmente en francés— para la *Nouvelle Revue Française*. Finalmente no fue publicado en vida de Benjamin.

26 Cf.: «In der Pflege der Leibesfrucht lernt das Weib früher als der Mann seine liebende Sorge über die Grenzen des eigenen Ich auf andere Wesen erstrecken und alle Erfindungsgabe, die sein Geist besitzt, auf die Erhaltung und Verschönerung des fremden Daseins richten», J. J. Bachofen: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975, p. 12.

27 *Ibid.*, p. 12.

28 Luego del hetairismo o fase telúrica, en que Afrodita es la deidad principal, sigue una fase lunar, propiamente *Das Mutterrecht*, en que aparecen cultos históricos y sacrificios a Deméter. Bachofen distingue también entre dos etapas del patriarcado: la inicial, en que se rinde culto a Dionisos, y la etapa solar patriarcal, apolínea, en que desaparecen por completo las huellas del matriarcado.

miniano consiste en una sociedad sin clases situada en los orígenes de la historia, en que la abundancia vuelve prescindible la opresión. Benjamin indica las diferentes apropiaciones o interpretaciones que tuvo la obra de Bachofen, tanto desde el fascismo como desde el marxismo, y destaca su potencia para un pensamiento revolucionario (siguiendo en ello a Erich Fromm y a Wilhelm Reich, antes que a Friedrich Engels, quien buscaba en Bachofen, antes bien, una explicación de la evolución de la opresión).²⁹ Cuando señala que «Bachofen bebía de las fuentes románticas, pero éstas no llegaron hasta él sin haber pasado antes por ese gran filtro que constituye como tal la ciencia histórica»,³⁰ ofrece el motivo por el cual, en su opinión, *El matriarcado* brinda la posibilidad de una lectura en clave histórica. Prescindiendo de este presunto basamento objetivo-histórico, «los profesores oficiales del fascismo alemán»³¹ habrían tomado de Bachofen sólo su metafísica. Para Benjamin se trata, en cambio, de descubrir la «signatura histórica» del entrecruzamiento entre el presente y la imagen de una primitiva sociedad sin clases.

En este sentido avanzan los apuntes del *Libro de los Pasajes*. Con el propósito de analizar lo que considera la *prehistoria* del capitalismo —la París del siglo XIX, y paradigmáticamente aquellas primeras galerías comerciales construidas con hierro y vidrio en que la mercancía adquirió por primera vez, según su tesis, un carácter de fetiche o de «fantasmagoría»³²—, Benjamin señala la existencia de *correspondencias* entre la modernidad y una prehistórica sociedad sin clases, nodos en que la modernidad cita a la prehistoria. El falansterio de Charles Fourier —uno de los temas más significativos y transitados del libro— puede ser visto como el epítome del proyecto de los *Pasajes*, en tanto allí se conjugan el impulso de las nuevas tecnologías con una concepción mítica del hombre reconciliado con la naturaleza primigenia, caracterizada como superabundante. Benjamin encuentra allí la síntesis de su concepción de la utopía como entrecruzamiento entre aquel pasado primitivo y lo nuevo.

En el sueño en que, en imágenes, surge ante cada época la siguiente, esta última aparece ligada a elementos de la prehistoria, esto es, de una sociedad sin clases. Sociedad cuyas experiencias, que tienen su depósito en el inconsciente colectivo, producen, al entremezclarse con lo nuevo, la utopía, que ha dejado su huella en miles de configuraciones de la vida, desde las construcciones permanentes hasta la moda fugaz.³³

Las imágenes oníricas del inconsciente colectivo se nutren así de las experiencias de una sociedad primitiva, sin las cuales el carácter anticipatorio que Benjamin atribuye a la imaginación resulta imposible. Esta felicidad originaria late detrás de los productos materiales

29 Sobre la recepción de Bachofen en Alemania, cf. P. J. Davies: *Myth, matriarchy and modernity: Johann Jakob Bachofen in German culture (1860-1945)*, Nueva York / Berlín, Interdisciplinary German Cultural Studies, 2010.

30 W. Benjamin: *GS II*, 1, p. 226.

31 *Ibid.*, p. 230.

32 Benjamin utiliza el término «fantasmagoría» para referirse al carácter de fetiche de la mercancía. Como indica Tiedemann, las lecturas de Benjamin al respecto atendieron menos a los textos de Marx que a *Historia y conciencia de clase* de Lukács, cf. R. Tiedemann: «Einleitung des Herausgebers», *GS*, V, 1, pp. 11-41; aquí, p. 26.

33 W. Benjamin: *GS*, V, 1, p. 47.

de la imaginación del hombre —el arte, la arquitectura, la moda—. La utopía no constituye un no-lugar ni un elemento puramente representacional, sino que está inserta *en miles de configuraciones de la vida*. Lo nuevo no puede erigirse como paradigma de lo utópico si no se vincula con el pasado. Para Benjamin, una vez más, el porvenir está ligado a un recuerdo. La rememoración de este pasado remoto bachofeniano es mencionada también en el ensayo sobre Kafka de 1934. Allí afirma que, en las novelas de Kafka, «la criatura se manifiesta en una etapa que Bachofen denomina hetérica. Del olvido de esa etapa no se deduce que ya no se imponga en el presente. Todo lo contrario: está presente a causa de ese olvido».³⁴ Aquí se explicita que lo olvidado consiste precisamente en lo latente; sin esa latencia-olvido no se produce el recuerdo. El olvido del pasado primitivo permite poner de relieve (*hineinragen*) su latencia, es decir, su presencia en el presente. Este pasado tiene el poder de operar sobre el presente; como afirma Gerhardt Plumpe, el presente contiene en su seno ese mundo pasado como una amenaza, es decir, como momento superador.³⁵

Para algunos pensadores cercanos a Benjamin, su caracterización del pasado primitivo se encuentra desde el comienzo bajo sospecha de reaccionaria. Theodor Adorno le objetó tempranamente que este pasado primitivo poseía una función puramente arcaica (en consonancia con la teoría jungeana). Según afirma en sus cartas, la concepción del *exposé* está atravesada por una «tendencia mitologizante y arcaizante»,³⁶ en que «de un modo no dialéctico, la imagen de la sociedad sin clases queda antedatada en el mito, en vez de aparecer con total transparencia como una fantasmagoría infernal».³⁷ En la misma dirección, Adorno entendió que la concepción benjaminiana del sueño quitaba potencia y objetividad a la noción de imagen dialéctica, ya que socavaba la base materialista del concepto.³⁸ Debemos indicar que, para Benjamin, la dialéctica designa el vínculo entre las imágenes onírico-desiderativas y el *despertar*, cuyos *puntos de irrupción* están contenidos en el propio sueño. Por eso afirma que «el aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar es el ejemplo clásico del pensamiento dialéctico».³⁹ Benjamin utiliza aquí la imagen de la humanidad que, recién despierta, se restriega los ojos, convocada aún por las imágenes del sueño: es en ese instante

34 W. Benjamin: *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, Hermann Schweppenhäuser (ed.), Fráncfor del Meno, Suhrkamp, 1981, p. 28. Seguimos aquí la traducción de Roberto Blatt en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991.

35 Cf. «Die gegenwärtige Zeit steht so im Banne einer Vorwelt, die ihre reale Bedrohung ist. Im sich dessen Gegenwärtigsein erst läge ein überwindendes Moment», G. Plumpe: «Die Entdeckung der Vorwelt. Erläuterungen zu Benjamins Bachofenlektüre», en: *Text + Kritik*, cuaderno 31/32, Múnich, Richard Boorberg, 1971, pp. 19-27, aquí, p. 27. Sobre el vínculo de Benjamin con Bachofen puede verse también: H. Weinbach: *Philosoph und Freier. Walter Benjamins Konstruktionen der Geschlechterverhältnisse*, Marburgo, Timbuktu-Verlag, 1997, pp. 177-187; S. Weigel: «Johann Jakob Bachofen» en: Lindner, B. (ed.), con T. Küpper y T. Skrandies, *Benjamin Handbuch...*, pp. 539-541; G. Schiavoni: «Benjamin — Bachofen: Cur Hic?» en: K. Garber (ed.), *Global Benjamin*, vol. 2, Múnich, Wilhelm Fink, 1999, pp. 1045-1056; J. Mali: «The Reconciliation of Myth: Benjamin's Homage to Bachofen», *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, núm. 1, enero de 1999, pp. 165-187.

36 En: W. Benjamin: *Briefe 2*, Th. W. Adorno y G. Scholem (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1966, p. 679. Seguimos aquí la traducción de J. Muñoz Veiga y V. Gómez Ibáñez en: Th. W. Adorno y W. Benjamin: *Correspondencia (1928-1940)*, Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, H. Lonitz (ed.), Madrid, Trotta, 1998.

37 *Ibid.*, p. 674. La noción de fantasmagoría infernal reivindica formulaciones anteriores del propio Benjamin.

38 Cf.: «Wenn Sie das dialektische Bild als «Traum» ins Bewußtsein verlegen, so ist damit nicht bloß der Begriff entzaubert und umgänglich geworden, sondern hat eben damit auch jene objektive Schlüsselgewalt eingebüßt, die gerade materialistisch ihn legitimieren könnte», *Briefe 2...*, p. 672.

39 W. Benjamin: *GS V*, 1, p. 59.

entre el sueño y la vigilia que debe emprenderse la tarea de *interpretación* de los sueños.⁴⁰ En este sentido, el sueño es el material de la interpretación, la conciencia mítica —que ninguna Ilustración podrá, desde esta perspectiva, desterrar sin más—; pero se trata de conducir tal material hacia una elucidación teórica y conciente: «de ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico. Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que se encamina soñando hacia el despertar».⁴¹ La interpretación del sueño es el conocimiento (redentor) que libera la energía utópica de éste del embrujo del mito en que está sumido cuando permanece en la esfera inconsciente. En palabras del propio Benjamin, el trabajo sobre los *Pasajes* debía «liberar las inmensas fuerzas de la historia que permanecen encadenadas en el «érase una vez» de la historiografía clásica».⁴² La fuerza que se libera en la desmitificación de la imagen debe ser recapturada y redirigida hacia la revolución. También aquí, el proceso es pensado a partir de la figura del recuerdo: la cuestión de la transformación revolucionaria consiste en poder liberar un *recuerdo inconsciente* por el que un pasado se reconoce en el presente. Despertar, sostiene Benjamin, es la instancia ejemplar del recordar.

En conclusión: en la medida en que el pasado se caracteriza como inconcluso, como una latencia que aguarda ser actualizada, el recuerdo cobra la paradójica función de rememorar acontecimientos no consumados. Se trata de recordar un pasado que no fue, que se frustró, y que a su vez persiste y «es» aún. Estamos entonces ante un pasado fuera de la historia. Todo pasado trunco es también, de algún modo, pre-histórico —y aguarda su ingreso en la historia (la interrupción de la historia de los vencedores, la posibilidad de la apertura del abanico)—. A su vez, el pasado primitivo es un contenido *latente* en el pasado histórico, «lo relegado al inconsciente como contenido de la memoria».⁴³ Esa latencia que caracterizaba al pasado inconcluso es también una nota fundamental del pasado primitivo. El Edén representa en la obra de Benjamin las dos caracterizaciones del pasado: es a un tiempo el pasado primitivo y un reclamo no realizado. El paraíso, cuya pérdida está indisolublemente ligada a su concepto, no es tanto un paraíso perdido en un tiempo lejano como el paraíso que se pierde a cada instante. Las dos nociones de pasado examinadas —el *pasado trunco* y el *pasado primitivo*— son concebidas como complementarias.

4. Redención como exigencia del mundo objetivo

La rememoración del pasado responde, según hemos indicado, a una exigencia de redención. Eso mismo le confiere, en el contexto de la obra de Benjamin, su estatuto cognoscitivo. En efecto, Benjamin postula una exigencia tal en cada una de las esferas de conocimiento que desarrolla: la filosofía, la crítica de arte, la traducción y el conocimiento histórico. Los fenómenos exigen ser salvados por la tarea de la filosofía (en el prefacio al *Trauerspiel*), las obras exigen ser conocidas y redimidas por las crítica (en la tesis sobre el Romanticismo, pero también en *Las afinidades electivas de Goethe*, y en *El origen del drama barroco*), el lenguaje demanda la traducción (en «La tarea del traductor», aunque también en «Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres»); análogamente, el pasado reclama el

40 *Ibid.*, p. 580.

41 *Ibid.*, p. 59.

42 *Ibid.*, p. 578.

43 *Ibid.*, p. 508.

conocimiento histórico (en «Sobre el concepto de historia» y en el *Libro de los Pasajes*). Los verbos que utiliza Benjamin son «erfordern», «verlangen», «beanspruchen» o construcciones con el sustantivo «Anspruch», como da cuenta la primera cita del presente artículo. Esta exigencia procede del objeto de conocimiento y posee una raigambre ontológica en la postulación de una fuerza mesiánica. Además, el conocimiento como respuesta a este reclamo implica una operación en la esfera práctica, histórico-política. Debe prevenirse por lo tanto contra la pretensión de asimilar el concepto de redención de Benjamin con el de Adorno, que carece de estas características. David Kaufman postula este parentesco: «para Benjamin y Adorno [...] la redención es una cuestión de lógica, un *a priori* derivado del *a priori* kantiano y neokantiano de Dios mismo».⁴⁴ En el caso de Adorno la imagen de la sociedad redimida opera efectivamente como una suerte de *a priori*, un punto de vista que sirve como criterio para ejercer una crítica de lo existente; así lo demuestran las palabras finales de *Minima Moralia*:

En vistas de la desesperación, la filosofía puede responsabilizarse únicamente mediante el intento de observar todas las cosas tal como éstas aparecen desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que brilla sobre el mundo desde la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es necesario generar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, revelando sus grietas y desgarros, menesteroso y desfigurado como una vez aparecerá bajo la luz mesiánica.⁴⁵

Kaufman distingue esta posición —que atribuye a Adorno y a Benjamin por igual— de la de Scholem, para quien «la redención es una posibilidad histórica y el juicio divino un momento de verdadera elección, un signo de que el futuro está abierto y de que el universo moral no está determinado mecánicamente por ley».⁴⁶ También Richard Wolin equipara la posición de Benjamin con la de Adorno al afirmar que la noción benjaminiana de redención intenta poner de relieve la condición degradada del mundo desde «el punto de vista de un ámbito hipotético inteligible», tratándose de un «como si».⁴⁷

No es necesario aclarar que Benjamin no compartía la religiosidad de Scholem. Sin embargo, eso no permite comprender su noción de redención como imagen *negativa* —como en el caso de Adorno. Por el contrario, la concepción de la redención a partir de una exigen-

44 D. Kaufman: «Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology», *New German Critique*, núm. 83, *Special Issue on Walter Benjamin*, primavera-verano 2001, pp. 151-173; aquí, p. 161.

45 Th. W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, *Gesammelte Schriften* 4, ed. por R. Tiedemann, con G. Adorno, S. Buck-Morss y K. Schultz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 283. Hemos utilizado y modificado aquí la traducción de J. Chamorro Mielke, en: Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 1999.

46 D. Kaufman: *op. cit.*, p. 161.

47 Cf.: «it is never a *positive* image of redemption that one finds reproduced in his writings; rather, by viewing the world from the standpoint of a hypothetical intelligible realm, it is his intention to set its degraded condition in relief all the more vividly. The «as if» character of Benjamin's philosophical perspective is therefore thoroughly radical in its intransigent refusal to brook compromise with any theoretical outlook that would rest content to maintain a this-worldly point of view», R. Wolin: *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 91.

cia del pasado contrasta con la visión de ésta como mera derivación lógica. Esta no se apoya en lo que no está en el mundo, sino más bien en lo que está latente *en* el mundo. Por eso su fundamento se encuentra en una exigencia que habita efectivamente el mundo existente, caído. El pasado *está* pendiente, y en tanto pendiente, no «es» al modo del presente, sino como latencia. Esto impide pensar la redención al modo de un mero «como si» hipotético, remitido a un mundo mesiánico inexistente. La redención indica el reclamo de *este* mundo de ser salvado; su carácter inconcluso y «no consumado» es precisamente lo que habilita que su fuerza opere, aunque sea de manera paradójicamente débil. Si el pensamiento de Adorno se ocupa de la capacidad crítica —del arte, de la filosofía—, Benjamin pone el acento en los resquicios que habilitan una transformación revolucionaria. No se trata de hallar un ámbito desde el cual criticar lo existente, sino de los modos en que se conducen y liberan las fuerzas que operan en la realidad.

Por ello es necesario esclarecer el sentido que tiene para Benjamin la vinculación de la rememoración con la teología.⁴⁸ El pasado y la teología son en su pensamiento dos caras de la misma moneda: la teología no es aquí un discurso sobre Dios sino sobre la historia. Pero un discurso sobre la historia que no puede concebirse sin poner en su base una concepción particular de la temporalidad, extraña a la visión secular y que no puede secularizarse completamente sin sufrir en ello una deformación.⁴⁹ Este concepto de pasado y de rememoración distingue a Benjamin de otros integrantes de la Escuela de Frankfurt: ni Adorno ni Horkheimer, desde su visión secular del mundo, concibieron el pasado como espacio de donde procede la esperanza. Para ellos la noción de redención siempre estuvo ligada más a la felicidad que al sufrimiento, más al futuro que al pasado. En este sentido, coincidimos con Burckhardt Lindner cuando sostiene que «mientras Adorno, Horkheimer y Marcuse buscan secularizar las esperanzas teológicas en una teoría materialista, Benjamin busca unir tanto como es posible sus impulsos teológicos con la dialéctica materialista, pero para conservar así aquéllos».⁵⁰ El proyecto de las tesis sobre la historia consiste precisamente en la unión de esos dos discursos, como ha quedado documentado con el célebre primer párrafo.

Aquí Benjamin presenta una imagen que intenta graficar la relación del materialismo histórico con la teología: el primero es representado allí como un muñeco vestido de turco, que parece jugar exitosamente partidas de ajedrez mientras, escondido, un jugador profesional mueve sus hilos; este jugador, descrito como un enano jorobado, representa la

48 Sobre la discusión respecto de esta cuestión y las diversas posiciones que se han sostenido, cf. J. M. Gagnebin: «Über den Begriff der Geschichte», en *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, B. Lindner (ed.), con T. Küpper y T. Skrandies, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2006, pp. 295-297.

49 Michael Löwy lo expresa con las siguientes palabras: «La primera transformación —del mesianismo a lo político— no puede ser aprehendida por la categoría de «secularización» *sensu strictu*, puesto que la dimensión religiosa no desaparece (como sí lo hace en una verdadera secularización). Se puede decir, sin embargo, que esta dimensión tiene implicancias y consecuencias seculares», *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, tr. H. Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997, p. 127.

50 B. Lindner: «'Natur-Geschichte'-Geschichtsphilosophie und Welterfahrung in Benjamins Schriften», *Text + Kritik* 31/32 (Múnich), Richard Boorberg, 1971, pp. 41-58; aquí, p. 55. También Szondi traza brevemente la distinción entre Benjamin y Adorno referida a este punto, y cita para ello aquel pasaje final de *Minima Moralia*, cf. «Hoffnung im Vergangenen», *loc. cit.*, p. 93. Cabe aclarar que no acordamos aquí con la atribución de un carácter «estetizante» al concepto adorniano de redención, como ha sostenido Jacob Taubes, cf. J. Taubes: *La teología política de Pablo*, tr. M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2007, p. 90.

teología.⁵¹ Absorbido por una visión de la historia que la concibe determinada por rígidas leyes, el materialismo se parece a un autómatas, que en realidad no puede ganar la partida si no toma a su servicio a la teología, «que, como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera».⁵² De este modo, la teología es a un tiempo el *alma* y la *servienta* del materialismo. Benjamin señala con ello la importancia de la esperanza en el acontecimiento revolucionario. La tesis IV echa luz respecto del vínculo entre esta concepción y la del pasado:

La lucha de clases, que el historiador educado en Marx tiene siempre ante sus ojos, es una lucha por las cosas rudas y materiales, sin las cuales no hay las finas y espirituales. No obstante, estas últimas están presentes en la lucha de clases de otro modo que como la representación de un botín que le cae en suerte al vencedor. Están vivas en la lucha como confianza, valentía, humor, astucia, empedernimiento, y *ejercen su eficacia remontándose a lo remoto del tiempo*.⁵³

Para Benjamin la esperanza se alimenta de imágenes que remiten al pasado, que tienen en un tiempo remoto nada menos que el secreto de su eficacia.

Por ello, tal vez la mayor diferencia entre la concepción benjaminiana de la historia y la de otros pensadores del marxismo occidental (Adorno, Horkheimer, Bloch, Marcuse) resida en el estatuto teológico, político y cognoscitivo que la rememoración del pasado tiene en su obra. En efecto, este aspecto separa a Benjamin del propio Marx. Si tenemos en cuenta la indicación benjaminiana sobre los elementos análogos entre el marxismo y el mesianismo («prehistoria»-mundo caído; revolución-Mesías; sociedad sin clases-mundo redimido), observamos en el planteo de Marx la ausencia de un elemento fundamental en el esquema mesiánico: el Edén, cuyo papel en la filosofía de Benjamin fue interpretado precisamente como aquel pasado primitivo y trunco, aquella latencia que reclama actualización mediante el recuerdo. En *El 18 Brumario...*, Marx sostiene que el pasado quita libertad al hombre para moldear la historia. La revolución social del siglo XIX «no puede sacar su lírica del pasado», afirma, «sino únicamente del futuro».⁵⁴ En contraste con el golpe de Luis Bonaparte, que «mareó» al fantasma de Napoleón, las revoluciones proletarias deben dejar «que los muertos entierren a sus muertos para concientizarse de su propio contenido»⁵⁵. Como afirma José Sazbón «el «propio contenido», es decir, el rasgo moderno de la revolución, está exento de todo compromiso con el pasado y toma su inspiración del futuro».⁵⁶ En esa dirección, Sazbón llama la atención sobre la interpretación que tanto Benjamin como Marx

51 La imagen remite a un invento de Wolfgang von Kempelen, quien en 1769 construyó una máquina como ésta, un muñeco que jugaba al ajedrez y llevaba un turbante, por lo que fue llamado «el turco». Luego fue vendido a Johann Maelzel, que viajó con la máquina por Europa, y llegó a engañar a Napoleón Bonaparte, con quien jugó una partida en 1809. Edgar Allan Poe retoma este invento en «El jugador de ajedrez de Maelzel».

52 W. Benjamin: *GS I*, 2, p. 693.

53 *Ibid.*, p. 694.

54 K. Marx: *El Diociocho Brumario de Luis Bonaparte*, tr. E. Mazar, Buenos Aires, Need 1998, p. 16.

55 *Ibid.*, p. 16.

56 J. Sazbón: «Historia y paradigmas en Marx y Benjamin», en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. La visión latinoamericana*, G. Massuh y S. Fehrmann (eds.), Buenos Aires, Alianza Editorial/Goethe-Institut, 1993, p. 100.

hacen, con valoraciones opuestas, del uso de ropas viejas por parte de los revolucionarios. También Sigrid Weigel examina esta tácita intertextualidad; en detrimento de una lectura que coloca el eje de la cuestión en la oposición entre recuerdo auténtico y falsa conciencia, concluye que «[l]a diferencia tiene más que ver con el modo explícito en que Marx esboza un concepto de la historia que apunta completamente hacia el futuro, donde todo recuerdo del pasado aparece valorado negativamente y cada referencia a una búsqueda hacia atrás tiene que ser relegada al olvido, así como sucede con los muertos».⁵⁷ Como afirma el teólogo cristiano Fritz Lieb, que influyó notablemente en Benjamin, Marx habría «olvidado que el hombre fue expulsado del Paraíso».⁵⁸

Benjamin retoma de Marx la fusión que éste propone entre el conocimiento teórico y la praxis revolucionaria. Su concepto de redención supone una concepción del conocimiento que se aleja de lo puramente teórico: el conocimiento es postulado como una operación de rescate sobre los objetos del mundo. Benjamin entiende que tal identificación entre teoría y praxis sólo es posible si se reconoce la significación de la dimensión del pasado —tanto en su carácter primitivo como inconcluso—, así como su capacidad de *exigir* tal rescate.

Bibliografía

- Adorno, Th. W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften* 4, R. Tiedemann (ed.), con G. Adorno, S. Buck-Morss y K. Schultz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- *Minima Moralia*, tr. J. Chamorro Mielke, Madrid, Taurus, 1999.
- Adorno, Th. W. y Benjamin, W.: *Correspondencia (1928-1940). Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, H. Lonitz (ed.), Madrid, Trotta, 1998.
- Bachofen, J. J.: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975.
- Benjamin, W.: *Gesammelte Schriften*, 7 vols., R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972-1989.
- *Gesammelte Briefe*, 7 vols., C. Gödde, H. Lonitz (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1995-2000.
- *Briefe*, 2 vols., Th. W. Adorno y G. Scholem (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1966.
- *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, tr. P. Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Universidad Arcis y LOM Ediciones, 1996.
- *Libro de los Pasajes*, R. Tiedemann (ed.), tr. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Madrid, Akal, 2005.
- *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, H. Schweppenhäuser (ed.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1981.

57 S. Weigel: *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, tr. J. Amícola, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 44.

58 Citado por Wizisla, «¿Renuncia a la producción onírica? Mesianismo político en Benjamin y Brecht», en: *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, M. Vedda (comp.), Buenos Aires, Herramienta, 2008, p. 148. Sobre la relación entre Lieb y Benjamin, cf. C. Kambas: «Fritz Lieb und Walter Benjamin», en: M. Karnetzki, K. Rese (eds.), *Fritz Lieb - ein europäischer Christ und Sozialist*, Berlín, Dokumentation der Evangelischen Akademie, 1992, pp. 69-85.

- *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, tr. R. Blatt, Madrid, Taurus, 1991.
- Buck-Morss, S.: *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, tr. N. Rabotnikof, Madrid, La balsa de la Medusa, 2001.
- Davies, P. J.: *Myth, Matriarchy and Modernity: Johann Jakob Bachofen in German Culture (1860-1945)*, Nueva York / Berlín, Interdisciplinary German Cultural Studies, 2010.
- Gagnebin, J. M.: «Über den Begriff der Geschichte», en: *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, B. Lindner con T. Küpper y T. Skrandies (eds.), Stuttgart/ Weimar, Metzler, 2006, pp. 284-300.
- Horkheimer, M.: *Gesammelte Schriften* 3, A. Schmidt y G. Schmid Noerr (eds.), Fráncfort del Meno, Fischer, 1988.
- Kaufman, D.: «Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology», *New German Critique*, núm. 83, *Special Issue on Walter Benjamin*, primavera-verano 2001, pp. 151-173.
- Lindner, B.: «Natur-Geschichte-Geschichtsphilosophie und Welterfahrung in Benjamins Schriften», *Text + Kritik* 31/32 (Múnich), Richard Boorberg, 1971, pp. 41-58.
- Löwy, M.: *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, tr. H. Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.
- Mali, J.: «The Reconciliation of Myth: Benjamin's Homage to Bachofen», *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, núm. 1, enero de 1999, pp. 165-187.
- Mardones, J. M. y Reyes Mate (eds.): *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- Marx, K.: *El Diociocho Brumario de Luis Bonaparte*, tr. E. Mazar, Buenos Aires, Need 1998.
- Oyarzún Robles, P.: «Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción», en: Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso...*, pp. 5-44.
- Plumpe, G.: «Die Entdeckung der Vorwelt. Erläuterungen zu Benjamins Bachofenlektüre», en: *Text + Kritik*, cuaderno 31/32, Múnich, Richard Boorberg, 1971, pp. 19-27.
- Sazbón, J.: «Historia y paradigmas en Marx y Benjamin», en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. La visión latinoamericana*, G. Massuh y S. Fehrmann (eds.), Buenos Aires, Alianza Editorial/Goethe-Institut, 1993, pp. 92-104.
- Schiavoni, G.: «Benjamin — Bachofen: Cur Hic?» en: K. Garber (ed.), *Global Benjamin*, vol. 2, Múnich, Wilhelm Fink, 1999, pp. 1045-1056.
- Seligmann-Silva, M.: «Cuando la teoría reencuentra el campo visual. Los Pasajes de Walter Benjamin», tr. C. Nisman, *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, M. Vedda (ed.), Buenos Aires, Herramienta, 2008, pp. 91-103.
- Szondi, P.: «Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin», en: *Satz und Gegensatz. Sechs Essays*, Fráncfort del Meno, Insel, 1964, pp. 79-97.
- Taubes, J.: *La teología política de Pablo*, tr. M. García-Baró, Madrid, Trotta, 2007.
- Tiedemann, R.: «Evocación de Scholem», en: Scholem, G.: *Walter Benjamin y su ángel*, tr. R. Ibarlucía y L. Carugati, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- «Einleitung des Herausgebers», en: Benjamin, W., *Gesammelte Schriften* V, 1, pp. 11-41.
- Weinbach, H.: *Philosoph und Freier. Walter Benjamins Konstruktionen der Geschlechterverhältnisse*, Marburgo, Timbuktu-Verlag, 1997, pp. 177-187.

- Weigel, S.: *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, tr. J. Amícola, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- «Johann Jakob Bachofen» en: Lindner, B. (ed.), con T. Küpper y T. Skrandies, *Benjamin Handbuch...*, pp. 539-541.
- Wizisla, E.: «¿Renuncia a la producción onírica? Mesianismo político en Benjamin y Brecht», en: *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, M. Vedda (comp.), Buenos Aires, Herramienta, 2008, pp. 145-158.
- Wolin, R.: *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, University of California Press, 1994.

