



## Walter Benjamin: recepción intercultural y políticas de la interpretación

Javier Toscano<sup>1</sup>

Recibido: 12 de mayo de 2015 / Aceptado: 10 de febrero de 2016

**Resumen.** Este artículo plantea el problema de la multiplicación de comentarios en torno a la obra de Benjamin como una situación que ha de incidir en las metodologías de su interpretación. A través del tratamiento de dos términos precisos –*teología* y *mesianismo*– se argumenta la importancia de una crítica que tome en cuenta el contexto de recepción sociolingüístico del intérprete. Se busca así contribuir a generar metodologías que puedan abrir paso a tratamientos que propongan una recepción crítica renovada.

**Palabras clave:** Benjamin; recepción; traducción; política; interpretación.

### [en] Walter Benjamin: Intercultural Reception and Politics of Interpretation

**Abstract.** This article prompts the substantial multiplication of commentaries around Walter Benjamin's work as a situation that needs to be accounted for in the methodologies leading to any interpretation. Through the critical treatment of two terms –*theology* and *messianism*– it argues for approaches that consider the sociolinguistic context of reception from the interpreter herself. It aims thus to contribute to generate alternative methodologies that can open up the field for themes and topics in which a renewed critical reception can be generated.

**Keywords:** Benjamin; reception; translation; politics; interpretation.

**Sumario:** 1. Recepción e interpretación; 2. El difícil caso del mesianismo en Benjamin: hacia un nuevo momento de interpretaciones posibles; 3. Para una continua aproximación crítica al corpus benjaminiano; 4. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Toscano, J. (2017): "Walter Benjamin: recepción intercultural y políticas de la interpretación", en *Revista de Filosofía* 42 (2), 173-189.

---

<sup>1</sup> Freie Universität Berlin, Instituto de Filosofía  
tosgue@yahoo.com

## 1. Recepción e interpretación

Como sucede con muchos autores que adquieren una importancia fundacional en una disciplina específica, las distintas interpretaciones de la obra de Benjamin han generado trayectorias de lectura que han seguido reglas discursivas desde distintos órdenes, causas e ideologías. Este fenómeno, usual en la filosofía de nuestro tiempo, cobra en Benjamin una magnitud especial<sup>2</sup>, y encuentra en él también un elemento particular que merece atención. Algunas de las razones de esta fama póstuma del autor son explicables –*a posteriori* necesariamente– por el carácter diverso y fragmentario de su obra, lo que logra no sólo seducir desde distintos frentes a sus lectores, sino además escapar a los límites disciplinarios del régimen de saber preponderante; por su extrema citabilidad, lo que hace que sus palabras puedan prestarse al apoyo práctico sin necesidad de recurrir al contexto explícito; por la carga enigmática de su obra, que obliga a los especialistas a evitar muchas veces las interpretaciones concluyentes, lo que da al corpus una inestabilidad intrínseca que desjerarquiza –pero a la vez relativiza– todas las posturas; y por el mismo carácter fascinante del personaje, a cuya mitificación contribuyen una serie de objetos culturales dados, desde fotografías y obras de arte (hiper)significadas por él mismo, hasta libros o fragmentos biográficos escritos por él o por sus conocidos, sin contar con la narración dramática de las circunstancias de su propia muerte. A pesar –o justamente *a través*– de todo ello, la obra de Benjamin es afín a una sensibilidad post-modernista por dos cuestiones específicamente. Por un lado, porque logra generar una metodología original en la que objetos culturales concretos se vinculan con una teoría efectiva (no de una manera inductiva ni deductiva, sino dialéctica<sup>3</sup>); y por otro, porque el plusvalor de estos mecanismos teórico-concretos han hecho posible el desarrollo de ideas en distintos ámbitos, muchas veces desde espacios intersticiales, desordenados, a veces incluso ex-céntricos para las corrientes académicas alguna vez dominantes.

Pero decíamos también que todo este fenómeno de agregación ilimitada presenta en sí mismo también un punto de interés. De él se desprenden dos cuestiones que quizá no sean sino dos caras de un mismo problema, un asunto propio de ésta nuestra época y de su característica reproductibilidad ilimitada de materiales y sentidos. Por una parte, el exceso llega como un fardo, pero también como elemento de análisis en sí mismo. Un fenómeno que deriva en la acumulación irrestricta, la inflación del signo y la diseminación anómica de interpretaciones a veces incluso opuestas entre sí. Por otra parte, las cargas interpretativas divergen según los contextos culturales, que se pueden asociar a marcos de discusión en una lengua o en otra. Este suceso, que es usual con los clásicos, cobra en Benjamin una dimensión peculiar, pues no puede escapárenos la teoría particular que para la construcción de la significación le asigna este autor a la traducción. Es decir, desde esa perspectiva, las distintas

<sup>2</sup> Al punto que se puede hablar, con George Steiner, de una *Industria Benjamin*. (Cf. Steiner (1998), p. 1).

<sup>3</sup> La dialéctica benjaminiana no podía ser sino ortodoxa, y apenas hace unas décadas se han comenzado a dilucidar sus posibilidades. Una de las claves en que ésta se deja ver en todo su carácter, a nuestro parecer, se encuentra en el siguiente comentario que Benjamin realiza al analizar la obra de Eduard Fuchs: [Esta dialéctica] “nunca trata meramente de conceptos construidos, sino más bien de *la forma que respira vivamente, volviéndose idea [lebenatmenden Form gewordene Idee]*” (Benjamin (2001), tomo IV, pp. 485-6). (Énfasis nuestro). Al respecto, se puede consultar también el excelente trabajo de comparación metodológica entre Benjamin y Adorno, en Agamben (1978), pp. 181-208).

interpretaciones generadas desde diversos marcos lingüísticos deberían verse como capas complementarias de ese impulso generativo que al rastrearse produce las trazas de su propia instigación hermenéutica. Así pues, el problema de interpretación más actual de la obra benjaminiana pasa entonces por las dificultades de extensión (la cantidad a veces reiterativa de materiales de comentario) y de referencia (la pertinencia de los problemas o conceptos filosóficos que se discuten según los distintos contextos cultural-lingüísticos). Desde un punto de vista estricto, el problema es irresoluble, porque es imposible ocupar y/o analizar a la vez todos los marcos de referencia, y es inútil lidiar con la reiteración anodina. Pero ello no cancela la dificultad, y más bien muestra sin distinguos la condición de posibilidad de interpretación de esta obra, un corpus que tiene como una de sus características principales la de eludir conscientemente la tiranía de lo universal para tratar de encontrar en cambio la fuerza de los fenómenos concretos, lo que involucra activamente la medialidad y el contexto de la lengua propia de su transmisión.

En otras palabras, parece que, por la estructura cognitivo-hermenéutica de nuestra época, buena parte de la recepción de la obra de Benjamin seguirá deslizándose entre la reproducción acrítica de ciertas frases y pasajes convenientes, y la acoplación por resonancias o correspondencias más propias del contexto del receptor. Es cierto, la diferencia cualitativa es importante, pero ambos procesos juegan un rol peculiar que en el seno de la cultura contemporánea muestra instancias a veces más afortunadas que otras. En su libro sobre los *Pasajes* de Benjamin, el filósofo francés Pierre Missac hablaba ya de este predicamento del crítico frente a la obra de aquel autor. Extendiéndose sobre este aspecto, Sherry Weber Nicholson, la traductora de aquella obra al inglés, advierte con detalle que el crítico que se enfrenta al corpus del filósofo lo asume ya sea desde un punto de vista muy cercano, de tal manera que la crítica se vuelve tautológica —una reproducción inerte—, o desde un punto de vista muy distante, y entonces su trabajo se ve desde el ángulo de alguna ideología, o se asimila a alguna disciplina existente<sup>4</sup>. Éste es pues en efecto el panorama de buena parte de los materiales disponibles. El exceso de comentarios, aún en una variedad de lenguas, no ha producido necesariamente una mayor elucidación de la obra en la misma escala y velocidad que la de su propia producción<sup>5</sup>, ni una conformación

<sup>4</sup> Ambos en Pierre Missac, (1996). Las notas relevantes de Missac en este respecto son las del capítulo comprendido entre las pp.15-40. La cita de Weber Nicholson en ídem, p xi.

<sup>5</sup> Esta aseveración debe explicarse. Como hemos anticipado, la recepción de la obra de Benjamin ha variado considerablemente dependiendo del ámbito lingüístico en el que se ha inscrito. Dentro del marco académico alemán, francés e italiano, las aportaciones son por lo general puntuales y específicas, además de extremadamente ordenadas y exigentes. Conforman así estructuras analíticas en torno al marco conceptual benjaminiano. Tanto en el mundo anglosajón como el de habla hispana, la recepción es variada, y muy cercana al contexto cultural o político en que se produce, y que termina delimitándola. A pesar de todo, hay que recordar que buena parte del renacimiento de la crítica de Benjamin se llevó a cabo desde Estados Unidos, donde muchos intelectuales alemanes exiliados después de la Segunda Guerra Mundial contribuyeron a su diseminación. (La traducción antológica en inglés de 1968 de las obras de Benjamin no es sin embargo la primera. La preceden la francesa de 1959 (*Oeuvres choisies*, Juillard), la italiana de 1962 (*Angelus Novus*, Einaudi), y la española, editada en Argentina, de 1967. Sin embargo, la edición en inglés era presentada por Hannah Arendt, con un ensayo que se puede contar como un caso paradigmático de interpretación crítica que buscaba construir un puente entre dos culturas). Incluso puede decirse que esa forma de vulgarizar una obra fue una manera de constituir una resistencia cultural en su momento. Este episodio de la historia cultural de los Estados Unidos, que aún está por contarse, constituye en sí un antecedente para las llamadas guerras culturales que se han librado en ese país subsecuentemente, y en la que la obra misma de Benjamin —o de otros que han corrido una suerte parecida— constituye un elemento imprescindible. En Latinoamérica, la identificación con la postura ex-céntrica de Benjamin como intelectual ha favorecido una filiación emocional que no siempre va de la mano de una consistencia metodológica. Eso

disciplinaria estructurada del tipo de lo ocurrido, por ejemplo, con las obras de Marx o de Freud<sup>6</sup>. Pero este exceso sí tiene un riesgo implícito, inacotable e inevitable, aunque no por ello menos trágico: la diseminación a costa de una banalización, cuando no de una franca neutralización de la visión crítica del autor.

Evidentemente, este fenómeno habla más de las estructuras epistemológicas de nuestra época y de sus procedimientos que de la obra misma en cuestión. Benjamin mismo era consciente de esos procesos. En un pasaje, éste escribe:

En la dialéctica histórica, toda obra integra su pre-historia junto a su post-historia; y una post-historia en virtud de la cual su pre-historia se vuelve cognoscible en tanto implicada en un cambio constante. Pues las obras enseñan cómo su función es capaz de sobrevivir a su creador, de dejar atrás sus intenciones; cómo la recepción por sus contemporáneos es un componente del efecto que la obra [...] hoy provoca aún sobre nosotros, y cómo dicho efecto se basa en el encuentro no sólo con ella, sino también con la historia que la ha hecho llegar a nuestros días. (Benjamin (1991), t. II, 2, p. 467).

---

no niega el interés auténtico que pueda existir –así como la utilización de fragmentos de la obra en distintos ámbitos y circunstancias– pero sí condiciona ciertos aspectos de su intelección. Como admite Ricardo Foster, al hablar de la recepción de Benjamin en Argentina, “[e]l mismo decurso de los acontecimientos, las urgencias que parecían emanar de la realidad, el incendio de toda una época que, sin saberlo, estaba escribiendo las últimas páginas de una manera de intervenir en la historia, obturaron la recepción de una escritura que, sin embargo, se había forjado ella misma teniendo a la revolución como núcleo irradiador de sentido, como el acontecimiento disruptivo capaz de romper el decurso homogéneo y lineal de una historia demasiado reclinada sobre la teoría y la práctica del progreso [...] En todo caso, entre nosotros, y tal vez por haber llegado tarde, el debate alemán de los sesenta en torno a Benjamin y sus relaciones con el marxismo nunca alcanzó a formularse.” (Foster (2010)). Para un buen análisis de la recepción en el mundo anglosajón hasta los inicios de la década de los noventa, cf. J. Grossman (1992), pp. 414-428). Para un análisis que incorpora una extensión temporal más amplia en el mismo tenor, cf. N. Isenberg, (2001), pp. 119-150). Para un análisis de la recepción temprana de Benjamin en la Europa continental, cf. G. Wagner, (1992). El pequeño artículo de Michael Rumpf “Willkür und Wehrauch. Zur Rezeption Walter Benjamins” contiene algunos apuntes interesantes a un nivel conceptual sobre los distintos modelos de recepción, pero aporta pocas evidencias concretas. (en Rumpf (1991)). Por su parte, son indiscutibles las aportaciones de la obra de Detlev Schöttker (1999). Esa obra constituye además una rica y estricta fuente bibliográfica de estudios en lengua alemana hasta el momento de su aparición. Para el caso de Latinoamérica, puede consultarse el ensayo de Nitschack (2007). En el caso particular de Brasil, cf. Pressler, G. K., (2006). Una breve y recomendable historia de la recepción en Argentina también en L.I. García (2010). Un análisis importante, pero más narrativo que académico sobre la recepción en Latinoamérica, sobre todo en Argentina, se halla en Sarlo (1995), recogido después en Sarlo (2000), pp. 77-92), y traducido por Francisco González para el número 49 de la revista *Cultural Critique* (2001). Sumando muchos de estos esfuerzos en una dirección prometedora, se inscribe el excelente proyecto de recepción intercultural en una obra en tres tomos editada por Klaus Garber y Ludger Rehm, “Global Benjamin” (1999), que recoge artículos de un congreso internacional llevado a cabo a inicios de los años 90. En México, Javier Sigüenza realiza una tesis doctoral en torno a la recepción crítica de Benjamin en ese país, una tarea que, aunque tiene algunos antecedentes, también tiene aún mucho camino por recorrer. Cf. Sigüenza (en proceso).

<sup>6</sup> Es claro que tenemos aquí en cuenta las circunstancias de una construcción estructural discursiva tal como las precisa Michel Foucault en su artículo “¿Qué es un autor?”, y que ejemplifica con los casos de Marx y Freud, figuras que han funcionado como instauradores de discursividad, más que como meros autores de textos. Foucault menciona tres criterios que se implican en este tipo de estructuras de discurso. La primera es que estas figuras hayan logrado construir algo más que libros u obras: justamente posibilidades abiertas de discurso; segundo, que estos discursos se relacionen estrictamente con estos autores, más que con una materia de discurso, como sería el caso de una ciencia exacta y su definición concreta de un objeto de estudio; y tercero, que los textos tengan potencial de interpretación para que lecturas repetitivas sigan siendo productivas, en el sentido de que puedan renovar las formas mismas de su lectura. Cf. M. Foucault (2001), pp. 789-812). Aunque Benjamin efectivamente cumple con algunos de estos rasgos, parece que el carácter enigmático de su obra ha limitado que se pueda leer como un “discurso” determinado. Justo la Escuela de Frankfurt, que pudo haber sido la estructura institucional discursiva más abiertamente derivada del pensamiento benjaminiano, negó siempre una parte importante de su aspecto crítico por considerarlo ambiguo, como veremos a continuación.

Esto no hace menos dramático el proceso de neutralización por aturdimiento, pero sí nos fuerza a reflexionar sobre ciertos mecanismos implícitos desde las condiciones de producción cultural de nuestro tiempo. Pongamos dos de ellos como botón de muestra. De un lado, podemos mencionar la transmutación social-funcional de algunas de las estructuras o figuras que aparecen en los textos benjaminianos. Pensemos en el caso del coleccionista. Con él, Benjamin tenía en mente a ciertos excéntricos y agentes de reconstrucción social (su texto de referencia se teje en torno al materialista Eduard Fuchs). Y si bien éste no tienen las características de un agitador o un líder de masas (a los que, a su vez, Benjamin también ve con suspicacia), tampoco tiene nada que ver con el coleccionista burgués contemporáneo que ve en el arte una forma de inversión financiera, y para la que los artículos generados por la industria de los estudios culturales de nuestro tiempo proveen reflexiones de valor agregado que en pos de su justificación utilizan las mismas referencias benjaminianas que buscaban diferenciarse justamente de ese tipo de prácticas. Por otro lado, podríamos mencionar también el papel omnipresente de la tecnología en la industria cultural contemporánea, y sus constantes referencias a Benjamin como avatar de todas sus anticipaciones, un visionario. Con todo, lo que Benjamin inaugura con sus reflexiones no es una teoría sobre la tecnología y sus posibilidades, sino una forma de acercarse a sus efectos materiales sobre nuestras concepciones ideológicas, sobre nuestras prácticas sociales cotidianas, sobre nuestra propia forma de entender y ajustar nuestras capacidades de percepción, representación e incluso de adaptación psico-fisiológica en sus distintos niveles<sup>7</sup>. Más allá de estos dos campos, podríamos seguir tratando de contener los senderos hermenéuticos que se multiplican indefinidamente, pero tampoco tiene mucho interés buscar estabilizar o corregir el sentido que puede proveer una cierta obra. A fin de cuentas, es en la riqueza de su recepción que se logran las cosechas más inusitadas. Y como ha escrito Beatriz Sarlo, “no hay ninguna ortodoxia benjaminiana qué custodiar.” De hecho, para Sarlo, este bricolaje teórico contemporáneo

es la contracara exacta de la vieja exigencia filológica de fidelidad, y ambas son injustas con los textos que convocan. La canalización indiferente de Benjamin enseña poco: casi únicamente un glosario. Así como la lectura filológica se atenía a los textos como jaculatorias, el uso “bárbaro” de Benjamin no le reconoce a sus textos ninguna autoridad que no sea la de los nombres. Ellos son las marcas conocidas, forman parte del grupo selecto de las grandes etiquetas de la moda. (Sarlo (2000), pp. 89-90)

Así pues, la multiplicación desmedida de los comentarios en torno a la obra de Benjamin está lejos de poderse restringir, y se constituye como un elemento de una *episteme* –ese término foucaultiano por excelencia– que hay que entender, a veces

<sup>7</sup> Esto que parece obvio está lejos de serlo. Al reflexionar sobre la continuidad y pertinencia de los análisis de Benjamin en torno a las nuevas tecnologías, Miriam Hansen se pregunta por cuánto durará esta “moda”. Y así, pensando que la reflexión benjaminiana responde a una tendencia, y a una noción del medio entendido como “soporte” de las prácticas que se utilizan, construye una respuesta que, si bien problemática, no deja de ser también sintomática de este tipo de opiniones: “En tanto que las tecnologías digitales y de video han venido reemplazando al médium y a la película fotográfica (con sus dimensiones indécicas de contingencia temporal), y en tanto el cine, como institución de recepción pública y colectiva, han cesado de ser los lugares primarios en los que el cine se consume, las reflexiones de Benjamin en torno al cine y a los medios pueden haber ya perdido actualidad, y podrían encontrarse, como [Norbert] Bolz ha recientemente proclamado, en nada más que “hermosas ruinas en el paisaje filosófico” (Hansen (1999), p. 343).

confrontar, y otras conciliar. Walter Benjamin, el autor que se constituye en nuestro tiempo, es fruto de un conjunto de textos reunidos que se ensamblan no sólo bajo distintas gradaciones, sino también bajo unas condiciones de recepción específicas, una reproductibilidad tecnológica que tiene incidencia sobre la semántica cultural y una forma peculiar de diseminación del signo que se conforma en la época.

Ahora bien, como quiera que sea, para realizar lecturas eficaces del corpus benjaminiano es indispensable tener al menos en cuenta algunos de los elementos que han hecho del ascenso crítico de la obra de Benjamin uno de los fenómenos culturales más sorprendentes del siglo XX. Hoy en día, por ejemplo, es imprescindible conocer las circunstancias en que Theodor Adorno y Gerschom Scholem se ocuparon activamente de una primera transmisión. En el caso de Adorno, ese esfuerzo conllevó a un primer desarrollo de una perspectiva marxista<sup>8</sup>. Pero un marxismo como el de Benjamin no tenía oportunidades de sobrevivir a esa primera etapa sin explicaciones adyacentes, a menos de correr el riesgo de convertirse, como ya habíamos insinuado, en tautología de sí mismo. Las instituciones anglosajonas desarrollaron paralelamente un acercamiento deconstructivista del que Benjamin tampoco podía salir bien librado<sup>9</sup>. Con todo, fue a través de estos primeros bosquejos desde el ámbito anglosajón que la lectura de Benjamin –la *Industria Benjamin*– cobró un auge a nivel global<sup>10</sup>. En una etapa posterior, las lecturas marxistas y deconstructivistas dieron paso a lecturas de estudios culturales, de género y de estudios judíos. En ellos, cobró cierta importancia toda la heterodoxia benjaminiana en distintos grados. En sus momentos de mayor efectividad –algunos de los cuales han impregnado la edición de las obras completas de Benjamin en alemán publicadas poco a poco entre 1972 y 1999, y de la edición crítica desde 2008– un número acotado de estos acercamientos han informado la forma en que se lee la obra del filósofo. Pero por lo general, nos encontramos en un terreno de excesiva reiteración que muchas veces deja ver más bien elementos de una búsqueda particular de otros autores, aquellos que construyen a la medida de su propio interés teórico ese comentario. Desde esa perspectiva, a partir del legado de Benjamin podría ya construirse propiamente un estudio de fondo en torno a las *políticas de la interpretación* que tienen lugar en nuestro tiempo, y que terminan afectando de manera directa la manera en que se lee y se entiende el propio corpus benjaminiano. El mismo Benjamin anticipaba ya el marco de esta discusión en preguntas muy precisas. En un pasaje pocas veces advertido, desarrolla, en boca de uno de los personajes de Bertolt Brecht –el señor Keuner– esta idea:

[L]a riqueza de problemas y teorías, tesis y perspectivas del mundo es ficticia. Y el que se supriman una a otra no es ni una casualidad ni se basa en el pensamiento mismo, sino

<sup>8</sup> Como dice Schöttker, las interpretaciones de Adorno no sólo constituyen estaciones de una historia de la recepción, sino que son verdaderas reconstrucciones de la obra misma. En ese sentido, como primer editor de la obra de Benjamin, Adorno es el intérprete que más influencia tiene sobre ésta, al punto de sus comentarios se entretajan con la estructura de conceptos benjaminiana. Cf. Schöttker (1999), pp. 109-111. Para una interpretación marxista en un tono alternativo, pero de esa misma primera época, Cf. Seidel, (1957), pp. 59-71.

<sup>9</sup> Evidentemente bajo las figuras de Derrida y Paul de Man. Cf. Grossman (1992), pp. 422-6. Aunque es cierto que Derrida tiene por lo general en buena estima a Benjamin, su método deconstructivista llega a un verdadero límite en la evaluación de varios de los conceptos benjaminianos. En algún momento, Derrida denomina como “místico” todo lo que de Benjamin es indescifrable o ininterpretable, y a partir de ello se generan interpretaciones a modo que no necesariamente recuperan el espíritu crítico benjaminiano. Cf. por ejemplo, Derrida (1997), pp. 69-151.

<sup>10</sup> Cf. Isenberg (2001), p. 124.

en los intereses de las personas que los pensadores han instaurado en sus puestos. ¿Por lo tanto –puede el público ahora preguntar– le corresponde al pensar un cierto interés? ¿No era entonces desinteresado el pensar? Una cierta perturbación puede apoderarse de él. Cuando se piensa en el sentido de ciertos intereses, ¿quién le garantiza que sean los suyos? Y ahí se ha desatado la cuerda, el manojo de sus suposiciones se desmorona, para tornarse en dubitaciones en voz alta. ¿Vale de algo el pensar? ¿Debe servir? ¿Para qué sirve en realidad? ¿Y a quién? (Benjamin (1991), t. II, 2, p. 664).

Benjamin reconoce muy temprano en eso que aquí nombra el “pensar” –que no es sino otro nombre para las condiciones de posibilidad para una búsqueda de la verdad– queda abierto para la inscripción de las circunstancias específicas de su propia producción. Siguiendo la epistemología benjaminiana (según ésta se desarrolla en sus textos tempranos sobre el lenguaje y en la introducción del *Origen del Drama Barroco Alemán*), sabemos que Benjamin se ocupa de la cuestión de la verdad en paralelo al tema del lenguaje caído –el inicio de la función comunicativa– en el episodio de la Torre de Babel. En esa historia se presenta el problema de la concordancia perdida entre la palabra y la cosa, por la cual el lenguaje queda condenado perpetuamente a una mera posibilidad de aproximación del sentido. La incomunicación de las distintas lenguas no es sino una metáfora por la que se explica la explosión de la verdad en una infinidad de astillas de significación. La tarea del traductor, como una forma tácita de interpretación, es la de encontrar, en la mutabilidad y negociación de las distintas lenguas del hombre, un camino de regreso a la perfección misma de esa verdad que nos remonta al origen. Ahora bien, la reflexión sobre la política de la interpretación que Benjamin desarrolla en el pasaje citado no altera en nada esa concepción, pero sí implica al menos tres consecuencias que son materia del proceso de generación de conocimiento. Por una parte, que varias interpretaciones de un hecho o un objeto cultural son posibles, y que en ello el intérprete implícita o explícitamente escoge uno de los caminos de su propia interpretación. En segundo lugar, que cada uno de estos caminos tiene consecuencias –persigue ciertos “intereses”– y por tanto los intérpretes son responsables de ello. En tercer lugar –lo cual se vincula de manera más clara con la cita más arriba expuesta–, que es posible rastrear esos caminos, como formas de pensar o de interpretar, con el fin de generar una post-historia del hecho u objeto en cuestión.

Las ideas de Benjamin eran precoces para su época, y no fue sino hasta después de la segunda mitad del siglo XX que empezaron a desarrollarse en la misma línea puntos de vista críticos sobre las formas de construcción del conocimiento, entre los que resulta notorio el caso de Michel Foucault<sup>11</sup>. Con todo, en el seno de una discusión del mayor interés que tuvo lugar a inicios de los años ochenta, Hayden White recupera el tema de la política de la interpretación, que Benjamin apenas esboza, con una claridad sorprendente:

<sup>11</sup> Terry Eagleton reconoce también una implicación práctica en la interpretación que siempre resulta difícil de ubicar. Por una parte, “hablar del una implicación práctica con el pasado es [...] de una manera insignificante, pues el pasado no existe; y sin embargo, “se inserta en la urdimbre del presente.” Así pues, en el momento en el que un fragmento del pasado se despliega a la luz de un presente dado, la implicación termina siendo tanto teórica como práctica: “la historia no es pues simplemente un constructo teórico, sino también uno práctico.” (Eagleton, 2009 : 57).

La “política” tiene que ver con el tipo de *autoridad* que el intérprete reclama de cara a las autoridades políticas establecidas de su sociedad, por un lado, y de cara a otros intérpretes de su propio campo de estudio o de investigación, por el otro, como la base de cualquier tipo de *derechos* que éste pueda concebir poseer para sí mismo, y cualquier *obligación* que se sienta obligado a descargar como un buscador *profesional* de la verdad. Esta política que preside sobre conflictos interpretativos es difícil de identificar porque tradicionalmente, en nuestra cultura al menos, la interpretación se piensa como algo que opera propiamente mientras el intérprete no tenga recurso al único instrumento que el político *per vocationem* utiliza como materia corriente en su práctica –el acceso a la fuerza como un medio para resolver disputas y conflictos. (White (1982), p.113)<sup>12</sup>

White sigue de cerca la definición de lo político que Max Weber desarrollara en un breve texto de 1919, *La política como vocación*, en el que este último asume la política como “la disputa por compartir el poder o la disputa por influenciar la distribución de poder, ya sea entre Estados, o entre grupos dentro de un Estado.” (Weber 1999: 397). En el propio desarrollo de Weber, una palabra es clave, porque aparece en la propia génesis del concepto como única modalidad estable: la influencia [*Beeinflussung*] hacia el poder. En ese sentido, y en la medida en que buena parte de las interpretaciones en las ciencias humanistas se pueden ver como textos informados de opinión, la política de la interpretación ha de verse como la disputa por una influencia entre conjuntos de opiniones rivales. La visión de White es consecuente con esta idea, y en un pasaje integra lo que en el fondo de la interpretación se pone en juego:

La “pura” interpretación, la búsqueda desinteresada en cualquier cosa, es impensable como un ideal sin la presuposición de un tipo de actividad como el que la política representa. La pureza de cualquier interpretación puede medirse sólo en la medida en que logra reprimir cualquier impulso de apelar a una autoridad política. Esto quiere decir que la política de la interpretación tiene que encontrar los medios *ya sea* para efectuar este represión, o sublimar de tal manera el impulso de apelar a la autoridad política como para transformarlo en un instrumento de interpretación en sí mismo. (White (1982), pp. 114-5).

El de White es un llamado a reflexionar sobre las condiciones en que una forma específica de *episteme* se construye en nuestros días. Pero –anticipando ciertas críticas– más que derivar en un mero relativismo epistemológico, la incidencia de White busca construir las bases en las que sustentamos los valores y las estructuras a través de las cuales conocemos. En otras palabras, no se trata meramente de poner en entredicho ciertas afirmaciones por su parcialidad, sino de reconocer en ellas un proceso y una figura que simultáneamente se conforman: el de una estructura de valoración como ideología, y la del investigador como sujeto ideológico. Y es que, como escribe Spivak:

<sup>12</sup> Con todo, el “acceso a la fuerza” al que White alude, y que piensa fuera del ámbito académico, puede a veces tomar otras formas inusitadas de conflicto. Stanley Fish, por ejemplo, elabora una teoría de la interpretación que supone que los disensos entre escuelas de interpretación rivales son más políticas que argumentativas, se trata ahí de profesores rivales en busca de dominio de opinión. Cf. Fish, (1982). Cf. por ejemplo, para el caso de México, la serie de documentos en que un investigador ha llevado a cabo de manera metódica un análisis de los conflictos y las políticas para un ámbito académico a nivel sistémico, en Aguayo (2011).

Una visión crítica del sujeto de la ideología abriría a cuestión la claridad de las distinciones [entre explicación e interpretación], y por tanto le demandaría al crítico dirigirse hacia una visión menos simplista del mundo. Esto deconstituiría y situaría (que *no* rechazaría) el “nosotros” que experimenta la productividad de posturas de investigación alternativa, [así como] la “legitimidad” y el “poder” de “los puntos de vista aceptables”. Esta perspectiva no implicaría el que una categoría personal-subjetiva se constituyera tampoco contra una categoría intelectual-interpretativa, y más bien vería la complicidad entre la constitución de subjetividad y el deseo de una identidad objetiva. (Spivak (1982), p. 261)<sup>13</sup>

Reconocimiento del intérprete que se construye como sujeto ideológico en el proceso mismo de construcción de conocimiento. Ésta es una de las condiciones clave en un análisis de la política de la interpretación, y un curso factible al que debería someterse la recepción contemporánea de la obra de Benjamin si quiere permanecer fiel al espíritu crítico del filósofo. La tarea no es sin embargo sencilla, pues conlleva un momento de autorreflexión de la institución académica en la que esta recepción se extiende, y de la que este mismo intento ha de formar parte. La labor, sin embargo, con todo el tiempo necesario que se quiera, es un paso necesario y crecientemente importante, en el que nos aguardan también nuevas aventuras y retos intelectuales del nivel más demandante.

## 2. El difícil caso del mesianismo en Benjamin: hacia un nuevo momento de interpretaciones posibles

Como parte de una contribución hacia una política de la interpretación integral, en el sentido en el que acabamos de aludir, podemos dilucidar el momento de la crítica en uno de los elementos liminales con los que se han topado los comentaristas de la obra de Benjamin: el estatuto de la teología. Tras un primer momento en que este componente un tanto incómodo se minimizó o se dejó de lado<sup>14</sup>, un segundo momento marcó un resurgimiento que puede calificarse de complejo, pero a fin de cuentas estable y estructurado<sup>15</sup>. Una figura ha sido para ello siempre fundamental, y hay que comprender su papel para poder hacer una apreciación general sobre este tema y su desarrollo. Se trata de Gerschom Scholem. El teórico más importante del misticismo judío en el siglo XX fue uno de los incuestionables posibilitadores en la tarea de reunir –cuando no de abiertamente reconstituir– las obras del filósofo. Su impronta, como lo reconocen los editores de la *Gesammelte Schriften*, es en ese sentido imponderable<sup>16</sup>. Y sin embargo, gracias a los materiales hoy disponibles, recientemente se ha venido cuestionando la visión de Scholem, que se tenía hasta

<sup>13</sup> El punto de vista de Spivak es significativo en esta discusión, más que por lo que “dice” explícitamente, por lo que efectúa, pues a partir de ese momento es cuando el feminismo crítico y los estudios poscoloniales entran con fuerza a la escena académica, reclamando abierta y políticamente posicionamientos alternos.

<sup>14</sup> Como escribe Jean-Michel Palmier, “fuera de Fritz Lieb, discípulo de Karl Barth, y de Adorno, ni Brecht ni los teóricos de la Escuela de Frankfurt supieron nunca qué hacer de las categorías teológicas que siempre marcaron su pensamiento.” (Palmier (2010), p. 167.

<sup>15</sup> Para algunos artículos que retoman directamente la cuestión en este segundo momento, caracterizado por una inmersión completa en una teología judaica, cf. Holz (1967), pp. 235-242; Rabinbach (1985), pp. 78-124; Wohlfarth (1986), pp. 116-137; Figal (1992), pp. 252-269 o Pangritz (2000), pp. 774-825.

<sup>16</sup> Así lo admite Rolf Tiedeman –uno de los editores de la *Gesammelte Schriften*– en su epílogo “Evocación de Scholem”, que cierra el libro del mismo Scholem, (2003), pp. 223-233.

entonces como una verdad objetiva y que daba una aparente coherencia a los pasajes más enigmáticos de Benjamin. En efecto, la voluntad de Scholem de implicar una lectura extremadamente judaizante de Benjamin ha llegado a interpretaciones paradójicas, y a propuestas que no toman en cuenta ni el contexto cultural al que Benjamin busca responder, ni su extrema habilidad para generar hibridaciones fecundas. Mientras vivió su amigo, Scholem proyectaba en él una pureza que éste, en su más puro estilo dialéctico, rehuía<sup>17</sup>. Al morir aquél, Scholem continuó con su tarea autoimpuesta, moldeando bajo su mirada buena parte de la biografía y de la recepción de la obra de su amigo, y diseminando su tesis de que el Benjamin metafísico era superior al Benjamin materialista. Habermas ya lo había hecho notar cuando decía que Scholem era “el abogado incuestionable, soberbio y absolutamente intolerante del círculo que en torno a Benjamin se arroga la herencia de la mística judía.” (citado en Tiedemann (2009), p. 230). Una opinión parecida tiene Jean-Michel Palmier, cuando escribe que “a pesar de su inmensa inteligencia y de su sensibilidad, Scholem estaba relativamente cerrado a todo aquello que no concerniera el judaísmo.” (Palmier (2010), p. 167 nota 73). Incluso Reyes Mate inserta en un momento un comentario que constata la actitud de una vigilancia constante, un impulso de control: “En la sala de la Biblioteca de la Universidad Hebrea de Jerusalén donde está ubicada la que fuera biblioteca personal de Scholem, se puede observar cómo medía las afirmaciones de cualquiera que escribiera sobre Benjamin, con anotaciones a mano en los márgenes, en general poco complacientes.” (Reyes (2009), p. 159 nota 3).

Pero ¿hasta qué punto ha afectado realmente a la recepción de Benjamin la visión teológica judaizante de Scholem? Un caso puede servir aquí de ejemplo. Investigando la categoría de *justicia* en Benjamin, Peter Fenves localiza un impulso benjaminiano que busca desplazar la discusión en términos kantianos generando un pasaje desde el derecho hacia la justicia a través de la condición de un bien que no puede ser poseído. La imposibilidad de posesión de las cosas permitiría que el problema del derecho a la posesión de las personas se tradujera en un derecho al bien que el bien otorga. La consecuencia directa es que, al contrario del imperativo categórico kantiano, con la propuesta de Benjamin sí resulta posible advertir que todo individuo lleva a cabo exigencias sobre lo que él o ella determina como bueno, por cualquiera que sea la razón. En otras palabras, aunque *con* Kant no puede determinarse una acción genuinamente moral, sí puede llegar a establecerse, fuera de todo imperativo, y con un carácter categorial, un derecho a la reivindicación, a la exigencia *en sí* sobre un *querer algo*. Este desplazamiento genera una comprensión totalmente distinta de la categoría de justicia, que aquí no cabe examinar del todo. Pero también se basa en un supuesto necesario: la obligación de que ese *algo* no se transforme en otra cosa, ni en fetiche sagrado, ni en un bien impuro. Y Fenves ve aquí una confrontación directa con la ley judaica y el estatuto que ésta instituye para lo kosher (lo sagrado) y lo treyf (lo impuro). Más aún, Fenves provee evidencias apremiantes y significativas sobre lo que Benjamin tiene en mente. Para ello, cita las “Notas para un trabajo sobre la categoría de justicia” de Benjamin, que Scholem transcribiera en su diario

<sup>17</sup> La correspondencia entre Benjamin y Scholem da cuenta de numerosos puntos de desacuerdo entre ambos en lo concerniente a una interpretación del judaísmo. En un momento dado, frente a la postura que denota el texto “El autor como productor”, Scholem le demanda a Benjamin una definición. Benjamin, por su parte, se niega a quedar ubicado en la alternativa que Scholem le quiere imputar. Cf. cartas del 19 de abril y del 6 de mayo de 1934, en Benjamin (1980).

al relatar sus encuentros en los años 20. Las “Notas” traicionan subrepticamente la intención de Scholem, pues en ellas Benjamin se basa en un fragmento del Nuevo Testamento cristiano, y no de la Biblia hebrea. Bajo el título “La oración del señor”, Benjamin explica el sustento de su noción de justicia con la analogía de una demanda a la divinidad: “No nos dejes caer en tentación, y líbranos de todo mal.” Tras esta inscripción, Scholem escribe después: “<(varias palabras ilegibles)>.” (Scholem (2000), p. 402) Fenves llama la atención a que ni Scholem ni los editores ubiquen con precisión la fuente de ese fragmento, proveniente de Mateo 6:13, i.e. la Biblia cristiana, con el que Benjamin explica su idea alterna sobre la justicia.<sup>18</sup> El hecho de que la transcripción de Scholem sea la única forma de recuperar el fragmento ha condicionado su recepción a la lectura del contexto, pero también, como lapsus filológico, esa inscripción sin fuente localizada opera en contra de la maniobra de sometimiento, y hace que otra condición sea perceptible. Desgraciadamente, con la leyenda <(varias palabras ilegibles)> se abre la duda de si Scholem, que se adjudica también un papel de editor de primera instancia, limita más allá de un cierto punto, pero con carácter definitivo, una recuperación más amplia y profunda.

Puede decirse que Scholem no llegó a ejercer sobre los textos de su amigo el exigente trabajo hermenéutico que sí logró llevar a cabo en sus propios estudios sobre la Cábala y la historia del judaísmo. Tal vez por una decisión implícita<sup>19</sup>, o acaso derivada de su propia cercanía emocional, a Scholem se le dificultaron los análisis en torno a Benjamin que no estuvieran basados en testimoniales personales, juicios apodícticos o de autoridad. Ya en un artículo de 1978, Werner Fuld había mostrado que el artículo de Scholem de 1972, “Walter Benjamin y su ángel”, se basaba en un cúmulo de suposiciones falsas, comenzando por el estatuto de verdad del mismo nombre de pila de Benjamin –Benedix Schönflies– que Scholem sorprendentemente desconocía (Fuld (1978), pp. 253-263)<sup>20</sup>. Tiedemann mismo, en la edición anotada de ese texto de Scholem, señala como un error la mención de Scholem sobre cartas entre él y Benjamin que simplemente no existen (Cf. Scholem (2009), p. 53 nota 19). En su ensayo de respuesta a Fuld en ese mismo año, Scholem sigue sosteniendo que, más allá de los errores técnicos de su incursión anterior, su interpretación debiera sostenerse. Pero al mismo tiempo, en un pasaje que desarrolla en esta nueva justificación, incurre en un nuevo lapsus que parece contradecir su propia postura. Y aquí su aseveración se inscribe en su estilo igualmente lacónico, pero problemático, en este tema: “Benjamin no era gran conocedor de las costumbres judías” (Scholem (2009), p. 78)<sup>21</sup>. Por lo demás, en un artículo de 1982, Giorgio Agamben –ese investigador italiano que ve en el pensamiento material-dialéctico de Benjamin una contraparte de la abstracción impolítica de Heidegger– termina de demoler los supuestos del artículo de Scholem del ’72, dejando entrever que, en realidad, el ángel de Benjamin, tal como lo describe Scholem –y como se ha asumido

<sup>18</sup> Cf. el pasaje íntegro en cuestión en Fenves (2011), pp. 197-201.

<sup>19</sup> Como sugiere también Grossman (1992), p. 417.

<sup>20</sup> Es importante resaltar la importancia de Fuld como uno de los primeros intérpretes serios de la obra de Benjamin. La suya fue una de las primeras biografías que se escribieron en torno al filósofo. Cf. Fuld (1979).

<sup>21</sup> Es claro que esto no anula los conocimientos teóricos que Benjamin hubiera podido tener al respecto. Pero cuando en el nivel teórico, como veremos, se pone en cuestión el estatuto puramente judaico de sus categorías, la aseveración de Scholem cierra la posibilidad de alegar el conocimiento de una cultura judía “viva” en Benjamin que pudiera ser la fuente de sus argumentaciones. Desde esa perspectiva, la afirmación de Scholem no hace sino enturbiar el posible examen de las influencias benjaminianas.

en una serie de comentarios derivados— no tiene nada que ver con la tradición judaica, y que la iconología a la que Benjamin refiere —en el elemento iconográfico de sus garras, y en su poder destructor y liberador a la vez— sólo puede referirse al Eros de la tradición griega y no al Satán que Scholem anticipa, sin el rigor que lo caracteriza en otros trabajos, y de manera más bien ideológica (Agamben (2011), pp. 240-44)<sup>22/23</sup>.

Con todo, quizá el punto clave de este trabajo de reconocimiento de las fuentes benjaminianas y su relación con una teología *sui generis* —herética si cabe decirlo— se encuentre en la estimación de la categoría de lo mesiánico como tal. El ya citado trabajo de Peter Fenves, y quizá sobre todo el libro de Agamben *El tiempo que resta* (Agamben (2004))<sup>24</sup>, en el que el filósofo italiano revela de manera sorprendente las citas subyacentes y los paralelismos estructurales entre el mesianismo de Benjamin y el de Pablo en el Nuevo Testamento, abren el camino a interpretaciones más pertinentes, pues refuerzan todo un andamiaje teórico en el que se inscribe una afirmación tácita pero poco advertida de Benjamin en su proyecto sobre Baudelaire: el modelo de su mesianismo es el de Josué/Jesús<sup>25</sup>. Sólo hay dos personajes

<sup>22</sup> A fin de cuentas, hay otro punto que ni Scholem ni Agamben toman en cuenta, y que tiene que ver con el hecho de que entre los dispositivos críticos más importantes que utiliza Benjamin —en este caso con el ángel— la imagen ocupa un lugar central, pero en el seno de la tradición judaica la imagen es siempre problemática, dada la prohibición explícita de la Torah sobre la representación de Dios (en una interpretación que se sigue de Éxodo 20:4). Como filósofo de una generación anterior, Hermann Cohen explicaba ya la primacía de la ética y la profética sobre la estética y el arte en el judaísmo (cf. Cohen (1971), pp. 35-58). Una visión crítica diría que los judíos de generaciones anteriores no habían contribuido de la misma manera en las artes visuales que en otras esferas de la cultura (una discusión sucinta y ágil de este tema en Katz (1985), pp. 85-99). En ese sentido, la simple discusión de las imágenes como dispositivos críticos por parte de Benjamin constituye un impulso de orden herético en la ortodoxia del judaísmo.

<sup>23</sup> Es claro que este componente ideológico en torno a ciertos análisis contemporáneos de la cultura judaica produce un género de interpretaciones peculiares. Georges Didi-Huberman discute en su libro *Images Malgré Tout* una interpretación generada en ese nivel por un par de críticos adversos a su interpretación de un grupo de imágenes del campo de concentración de Auschwitz. No es aquí el lugar para retomar su excelente defensa frente a un ataque que, según sus propias palabras, busca dejar de lado cualquier alusión a parábolas paganas, “poco aptas para el enfrentamiento ideológico que se construye en torno a la Shoah.” (Didi-Huberman, (2010), p. 204). Obviamente, este tipo de desviaciones teóricas se producen más fácilmente cuando lo que se pone en juego son aspectos de orden religioso, sin importar de qué religión se trate, pero aquí queremos señalar que este asunto es una constante en el caso que aquí nos preocupa.

<sup>24</sup> La edición original italiana es de 2000.

<sup>25</sup> Benjamin, Cf (1991), t. I, 2, p. 667, y también (1991), t. V, 1, p. 401). Esta mención de Benjamin es del mayor interés, pero ha sido frecuentemente referida, siguiendo la interpretación de Scholem, de forma exclusiva a su aparición en el Antiguo Testamento. Así pues, como nos recuerda Pangritz (2000), la cita de Benjamin, que refiere a la *detención* del curso del tiempo, puede asociarse al pasaje bíblico en que en el libro de *Josué 10*, 12:13, el personaje del mismo nombre ora para que el sol y la luna se detengan. El pasaje entero dice: “Entonces Josué habló a Jehová el día que Jehová entregó al Amorrheo delante de los hijos de Israel, y dijo en presencia de los Israelitas: Sol, detente en Gabaón/ Y tú, Luna, en el valle de Ajalón./ Y el sol se detuvo y la luna se paró./ Hasta tanto que la gente se hubo vengado de sus enemigos./ ¿No está escrito en el libro de Jaser? Y el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse casi un día entero.” (*Biblia*, versión en español de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera). Es cierto que ésta es la intención de Benjamin cuando en las *Tesis de la historia* cita un verso de Auguste Barthélemy (1796-1867) y Joseph Méry (1797-1866) que describe la Revolución de 1830 como un episodio en el que “nuevos Josués” disparan contra los relojes con el aparente propósito de detener el curso del tiempo (cf Benjamin (1991), t. I, 2, p. 702). Esto, sin embargo, no deja de implicar que el modelo de Josué el profeta discípulo de Moisés y el de Jesús de Nazareth sean exactamente el mismo (según Hechos 7:45 y Mateo 1:21), y que éste se derive de la palabra en hebreo *Oseas* “salvación” (Números 13:8), lo cual eminentemente derivó en el nombre griego del mismo motivo: *Christos*. En ese sentido, si Josué es para Benjamin el modelo del mesianismo que tiene en mente, hay desde su origen ya una doble vertiente —la del profeta judío y la del mesías cristiano— que no puede dejarse de lado. Por otra parte, y en una derivación de una importancia que tampoco puede soslayarse, el mismo pasaje del libro de Josué 10 al que hemos aludido fue un motivo recurrente en los pensadores de la Edad Media, sobre todo en Duns Scotto, para estructurar el tema del

importantes en la Biblia con ese nombre –uno es profeta, el otro es mesías– y en cualquiera de ellos se trata justamente de un judío en la brecha de inaugurar otro camino de acercamiento espiritual. Es claro que esto no niega de ninguna manera el trasfondo judaico de muchas nociones y tradiciones que el mismo Benjamin cita o ejerce como forma de aproximación, pero sí da una dimensión distinta a la dirección de muchos comentarios anteriores, obliga a lidiar con una condición onomástica –que en Benjamin no es un asunto menor– con la cual se abre una puerta de significación más compleja, y también nos impulsa a revalorar de diversas formas el contexto cultural más amplio en el que Benjamin produce su pensamiento.

### 3. Para una continua aproximación crítica al *corpus* benjaminiano

El caso del intervencionismo de Scholem en la recepción de la obra de Benjamin es paradigmático, pero tampoco es el único. Distintos autores han dejado una impronta que hay que reconsiderar, además de que es necesario atravesar la bruma de comentarios repetitivos, o aquellos que de una forma u otra se montan sobre explicaciones derivativas, sin fundamento alguno. En ese sentido, hay algo que podríamos reconocer, cuyo efecto no es menor: en el camino de generar un análisis crítico de la obra de Benjamin, hay algunos campos y metodologías que son no solamente más justos, sino también –y sobre todo– más fecundos que otros. De un lado, por ejemplo, encontramos lo que Grossman ya indicaba desde hace dos décadas: la posibilidad de generar un análisis de los textos en su contexto histórico e institucional que deje de lado discusiones que dependen de supuestos altamente especulativos, o de manipulaciones lingüísticas forzadas. “Un acercamiento socialmente significativo trataría de relacionar los textos en la historia de su transmisión, incluyendo su producción y su recepción, para examinar cómo las restricciones institucionales e ideológicas trabajan para estructurar el texto y su comprensión.” En este sentido, “en lugar de seguir teorizando *sobre* Benjamin, parecería necesario introducir un acercamiento radicalmente histórico, que puede estar teóricamente informado, pero que no ampute a los textos de su espacio de emergencia.” (Grossman (1991), p. 426).

Por otro lado, también hay que convenir en formas valiosas para sopesar e integrar la recepción desde distintos marcos lingüísticos. No puede negarse la importancia de la lengua alemana –la lengua de su génesis– en este respecto, así como los tratamientos que el autor efectúa desde en el nivel conceptual desde ese marco. Tampoco pueden menospreciarse las transacciones y traducciones desde el francés, que constituyen ya un apartado considerablemente sustantivo de su obra<sup>26</sup>. Pero eso no es todo. Hoy en día los referentes políticos y sociales a los que aluden los textos benjaminianos tienen un carácter histórico en su contexto originario, pero aún vivo y urgente en otros ámbitos, circunscritos a marcos contextuales y lingüísticos diversos, para los que la obra de Benjamin no ha dejado de apuntalar estratos de una conversación continua. La presencia de referentes precisos y actuales hace que la

---

tiempo y el movimiento en la filosofía escolástica. En esa veta, Benjamin generaría también en su utilización de la fuente bíblica una conexión filosófica directa con una tradición de pensamiento que parecía soslayada en el siglo XX. (Para el motivo de la filosofía escolástica en cuestión, cf. P. Duhem (1913), pp. 19 y ss.).

<sup>26</sup> Recordemos las disputas en torno a algunas de sus traducciones en francés, por ejemplo, sobre el texto de la obra de arte (Benjamin (1991), t. I, 3, pp. 987-1020), o el hecho de que la obra completa de Benjamin cuenta ya entre sus suplementos las traducciones que el autor realizara desde el francés hacia su lengua materna.

obra se comporte de una manera distinta, que hable con otros matices y otros tonos. Y aunque estamos aún en un periodo preliminar, es imprescindible seguir buscando formas en que esas gamas lingüísticas conversen entre sí, se traduzcan mutuamente.

Por último, derivado de aquel primer llamado a trabajar con una consistencia metodológica elemental, se abre una posibilidad que, sin dejar de lado la coherencia de una investigación minuciosa, insista en los vínculos poco explorados, en la fuerza de sus influencias –de su probable necesidad intrínseca–, en el campo orgánico-cultural que circunda su discurso, en sus propios destellos y sus campos oscuros. A este campo se llega por veredas menos transitadas, pero su extensión no es por ello menos amplia. En un sentido, se trata de aplicar algunos de los esfuerzos metodológicos benjaminianos sobre su propio corpus: una lectura de los textos a contrapelo, y al mismo tiempo una lectura de lo que nunca se ha escrito en torno a ellos. Esto implicaría llevar a cabo lecturas no sobre los bien conocidos conceptos benjaminianos –de las maneras en que éstos se conectan y conforman en el terreno en el que se hacen visibles– sino desde las formas en que éstos se organizan y confluyen desde el subtexto de discusión cultural, en sus correspondencias pocas veces advertidas y en su parametrización, pero también *a pesar de* su intención contextual y en sus ecos culturales tangibles. Lo que ahí se trataría de recuperar no es la simple originalidad de los conceptos<sup>27</sup>, sino sus resonancias con otros autores, sus distintos grados de efectividad y refuncionalización, la operación de cada signo en tanto componente del tejido cultural vivo en una época dada. Pero también se trata de resistir la búsqueda de “intenciones” definitivas, supuestas por numerosos intérpretes, y que Benjamin nunca dejaría de rehuir, porque al admitirlas sin resabios se anticipa sin remedio la neutralización de su crítica. De esta manera, habría que buscar más bien, como sugiere Carlo Ginzburg, “arando en el interior de los textos, en contra de las intenciones de aquellos que los han producido, dejando emerger las voces incontrolables.” (Ginzburg (2010), p. 12). Esta lectura a contrapelo implicaría no interpretar lo que el filósofo escribió, en el sentido de un “qué quiso decir” o “cómo lo dijo”, sino recuperar un nivel que casi podríamos denominar literal, por no decir profano, y que sigue siendo un territorio pocas veces explorado por la conformación ideológica del discurso en la que su recepción ulterior lo ha confinado.

En todo caso, desde cualquiera de estas estrategias de interpretación y acercamiento, resulta imprescindible evaluar buena parte del aparato crítico que se ha tejido en torno a la obra benjaminiana, para tratar de entender, a partir de la perspectiva de una política de interpretación, qué es lo que nuestra época ha querido decir con su diseminación, con su experiencia, con la multiplicidad de traducciones, para descubrir después, como una voz subyacente pero radical, lo que la obra en el fondo nos dice, lo que alude y calla, lo que prefigura y sugiere. En fin, se trata de completar ambos polos del diálogo –lo que se ha dicho y aquello de lo que se ha dicho– para que a partir de la comprensión de los modos de su articulación logremos develar y disponer hacia el futuro sus interlocuciones posibles. En última instancia,

<sup>27</sup> Lo que, por otra parte, puede ponerse también en cuestión. En un artículo publicado a inicios de los ochenta, Carlo Ginzburg menciona el hecho de que en los años veinte del siglo anterior, una serie de autores –entre los que se encuentra Propp, Jolles, Longhi, Riegl, Morelli o Wittgenstein– retoman, para algunos de sus trabajos (*La morfología de la fábula* en el caso de Propp, o las anotaciones a *La Rama de Oro de Frazer* en el de Wittgenstein) las reflexiones morfológicas propuestas por Goethe, que fueron también para Benjamin una fuente definitiva, en la que muchas veces los comentaristas se concentran por su destacada “originalidad”. Cf. Ginzburg (1982), p. 9).

el conocimiento también responde a la estructura y los intercambios intersubjetivos en el que éste se produce, y una interpretación factible, como forma efectiva del conocer, sólo podrá tener alguna pretensión de verdad si logra reconocer el contexto implícito en el que se genera su propia actividad, pues ese es a fin de cuentas el lugar en el que su forma peculiar de la verdad se prefigura.

#### 4. Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1978): “Le prince et le crapaud”, en *Enfance et histoire*, tr. Yves Hersant, París, Petite Bibliothèque Payot.
- Agamben, G. (2004): *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, tr. Judith Revel, París, Payot & Rivales.
- Agamben, G. (2011): “Walter Benjamin et le démonique. Bonheur et redemption historique dans la pensée de Benjamin”, en *La Puissance de la pensée*, tr. Joël Gayraud y Martin Rueff, París, Payot & Rivages.
- Aguayo, S., (2011): “Un caso de posible corrupción en el Sistema Nacional de Investigadores”, en <http://sergioaguayo.org/html/civicipoliticas/sni.html> [Último acceso en enero de 2015].
- Benjamin, W. (1991), *Gesammelte Schriften*, Tiedemann, Rolf y Schweppenhäuser, Hermann (eds.), Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Benjamin, W. y Scholem, G. (1980): *Walter Benjamin-Gerschom Scholem. Briefwechsel 1933-1940*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Bouretz, P. (2003): *Témoins du Futur*, París, Gallimard.
- Cohen, H. (1971): *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, tr. Simon Kaplan, Nueva York, Frederick Ungar.
- Derrida, J. (1997): “Nombre de pila de Benjamin”, en *Fuerza de ley. “El fundamento místico de la autoridad”*, tr. Patricio Peálverm, Madrid, Tecnos.
- Didi-Huberman, G. (2010): *Images Malgré Tout*, París, Les Éditions de Minuit.
- Duhem, P. (1913): *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tomo 6, París, Hermann.
- Eagleton, T. (2009): *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, Londres & Nueva York, Verso.
- Fenves, P. (2011): *The Messianic Reduction, Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford, SUP.
- Figal, G. (1992): “Vom Sinn der Geschichte. Zur Erörterung der politischen Theologie bei Carl Schmitt und Walter Benjamin”, en *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag.*, angern, E. (ed.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 252-269.
- Fish, S. (1982): *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, HUP.
- Foucault, M. (2001): “*Qu'est-ce qu'un auteur?*”, en *Dits et Écrits 2*, París, Gallimard.
- Foster, R. (2010): “Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad”, en *Confines*, disponible en línea en [http://www.rayandolosconfines.com.ar/reflex11\\_forster.html](http://www.rayandolosconfines.com.ar/reflex11_forster.html) [Última consulta en enero de 2015].
- Fuld, W. (1978): “Agesilaus Santander oder Benedix Schönflies. Die geheimen Namen Walter Benjamins”, en *Neue Rundschau* 89-2, pp. 253-263.
- Fuld, W. (1979): *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*. Munich y Viena, Fischer.

- Garber, K. y Rehm, L. (1999): *Global Benjamin*, Múnich, Wilhelm Fink.
- García, L.I. (2010): “Constelación austral. Walter Benjamin en la Argentina”, en *Herramienta* no. 43, marzo, disponible en línea en <http://www.herramienta.com.ar/revista-impres/revista-herramienta-n-43> [Última consulta en enero de 2015].
- Ginzburg, C. (1982): “Datazione Assoluta e datazione relativa: sul metodo di Longhi”, en *Paragone* no.386, abril, pp. 5-15.
- Ginzburg, C. (2010): *El hilo y las huellas*, Buenos Aires, FCE.
- Grossman, J. (1992): “The reception of Walter Benjamin in the Anglo-American Literary Institution”, *The German Quarterly*, vol. 65, no. 3, Verano-otoño, pp. 414-428.
- Hansen, M. (1999): “Benjamin and Cinema: Not a One-way street”, en *Critical Inquiry*, vol. 25 no. 2, “Angelus Novus”, *Perspectives on Walter Benjamin*, invierno, pp. 306-343.
- Holz, H.H. (1967): “Philosophie als Interpretation. Thesen zum theologischen horizont der Metaphysik Benjamins”, en *Alternative* 10, pp. 235-242.
- Isenberg, N. (2001): “The work of Walter Benjamin in the Age of Information”, *New German Critique*, no. 83, edición especial sobre Walter Benjamin, primavera-verano, pp. 119-150.
- Katz, J. (1985): “German Culture and the Jews”, en *The Jewish Response to German Culture*, Reinhartz, J. y Schatzberg, W. (eds.), Nueva Inglaterra, Hanover UP, pp. 85-99.
- Mate, R. (2009): *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta.
- Missac, P. (1996): *Walter Benjamin's Passages*, Boston, MIT Press.
- Nitschack, F. (2007): “Walter Benjamin in Lateinamerika: Eine widersprüchliche Erfolgsgeschichte”, en Birle, P. y Schmidt-Welle, F. (eds.), *Wechselseitige Rezeptionsprozesse Deutschlands und Lateinamerikas im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., Vervuert.
- Palmier, J.-M. (2010): *Walter Benjamin, une itinéraire théorique*, París, Belles Letres.
- Pangritz, A. (2000): “Theologie”, en *Benjamins Begriffe*, Opitz, M. y Wizisla, E. (eds.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 774-825.
- Pressler, G. K. (2006): *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005. Um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira*, Sao Paulo, Annablume.
- Rabinbach, A. (1985): “Between Enlightenment and Apocalypse. Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism”, en *New German Critique* 12, pp. 78-124.
- Rumpf, M. (1991): “Willkür und Weihrauch. Zur Rezeption Walter Benjamins” en *Aporten und Apologie. Zur Kritik an Walter Benjamin und seiner Rezeption*, Cuxhaven, Junghans.
- Sarlo, B. (2000): *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, FCE.
- Seidel, G. (1957): “Im Freihafen der Philosophie. Zu den Schriften Walter Benjamins”, en *Neue Deutsche Literatur* 5, pp. 59-71.
- Scholem, G. (2000): *Tagebücher*, I; Gründer, K., Kopp-Oberstebrink, H. y Niewöhner, F. (eds), Frankfurt a.M., Jüdischer Verlag.
- Scholem, G. (2003): *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, FCE.
- Schöttker, D. (1999): *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Sigüenza, J. (en proceso): *Sobre la recepción de Walter Benjamin en México*. Crítica, comentario y traducción, México, UNAM, (tesis doctoral).
- Spivak, G.C. (1982): “The politics of interpretation”, en *Critical Inquiry*, vol. 9, no. 1, pp. 259-278.
- Steiner, G. (1998): *Benjamin Bulletin* no. 3, pp. 1-15.
- Tiedemann, R. (2009): “Evocación de Scholem”, en Scholem, G., *Walter Benjamin y su ángel*, tr. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati, Buenos Aires, FCE.

- Wagner, G. (1992): *Benjamins Bilder: Aspekte der Westeuropäische Rezeption Walter Benjamins von 1978 bis 1991*, Hamburg, Bockel.
- Weber, M. (1999): "Politiker als Beruf", en *Ausgewählte Schriften*, Postdamer Internet Ausgabe, en línea en <http://www.uni-postdam.de/u/paed/Flitner/Flitner/Weber/PS.rtf> [ultimo acceso enero de 2015].
- White, H. (1982): "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation", en *Critical Inquiry*, vol. 9, no. 1, The Politics of Interpretation, pp. 113-137.
- Wohlfarth, I. (1986): "'Immer radikal, niemals konsequent...'" Zur theologisch-politischen Standortbestimmung Walter Benjamins", en *Antike und Moderne, Zu Walter Benjamins "Passagen"*, Bolz, N. y Faber, R. (eds.), Würzburg, Fischer, pp. 116-137.