

Constelación austral. Walter Benjamin en la Argentina



Autor(es): [García, Luis Ignacio](#)

García, Luis Ignacio. Dr. en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Ex becario de la Universidad Nacional de Córdoba y del CONICET. Docente de grado en la Universidad Nacional de Córdoba; desarrolla una investigación posdoctoral sobre las relaciones entre imagen y memoria en Walter Benjamin.

No se trata de presentar las obras literarias en conexión con su tiempo, sino más bien de hacer evidente, en el tiempo que las vio nacer, el tiempo que las conoce y juzga, o sea, el nuestro.
Walter Benjamin

Se ha citado reiteradamente el famoso pasaje de las tesis “Sobre el concepto de historia” en el que Walter Benjamin enuncia su diagnóstico de una dialéctica entre cultura y barbarie. Sin embargo, pocas veces se recuerda el pasaje completo, en el que esa dramática dialéctica que rige la cultura es atribuida específicamente al proceso de *transmisión* cultural. En la séptima tesis se lee: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de unas manos a otras”.^[1] El problema de la transmisión cultural, de la supervivencia de una obra, el problema de la recepción de un autor; en una palabra, el problema de la tradición, era para Benjamin un problema eminentemente *político*, tanto porque se ponen allí en juego relaciones de dominación sedimentadas, cuanto porque la memoria histórica afecta decisivamente la colectiva voluntad política de transformación. En el citado trabajo, la tesis 6 dice: “El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla”.^[2] Benjamin pensaba que los procesos de transmisión cultural eran ámbitos privilegiados de la lucha de clases. Consideraba que interrumpir el “cortejo triunfal” de la cultura era el objetivo clave de una pedagogía materialista, y que rescatar los materiales olvidados que se alojan desde “la lejanía de los tiempos”, “como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo” para “construir” la tradición de los oprimidos, era la meta capital del “materialista histórico”.^[3]

Si encontramos estas consideraciones en ese testamento filosófico-político que son las tesis sobre la historia, no llama la atención que el problema de la recepción haya atravesado sostenidamente su itinerario intelectual en distintos momentos y con diversas modulaciones, desde los trabajos sobre el lenguaje y la traducción, hasta sus consideraciones sobre el estatuto del arte posaurático.^[4] De modo que un abordaje sobre la “recepción” de su obra parece justificado desde el propio gesto de la crítica benjaminiana. Y así como, en “El autor como productor”, se auspiciaba una *activación* del público del arte

técnico, así también podemos pensar el estudio de la recepción como el estudio de la activación de los legatarios de una cultura, una obra, un autor, destacando el momento de selección y desvío, de la recepción creativa y dislocadora como el momento específicamente *político* del proceso de transmisión cultural, de insumisión ante la cultura como “patrimonio” de los vencedores. Y entonces podremos interrogar, desde el corazón de la problemática benjaminiana, al *lector como productor*.

I. Una teoría del arte posaurático

El primer momento de recepción de Benjamin en Argentina está marcado por la labor de un pensador olvidado, Luis Juan Guerrero (1899-1957), y por el contexto histórico-cultural de la entonces denominada “crisis de la cultura”. Guerrero perteneció a esa franja intelectual que maduró entre la muerte de Alejandro Korn, en los años treinta, y el advenimiento de la generación de la revista *Contorno*, a mediados de los cincuenta. Un conjunto compuesto de nombres relevantes como Saúl Taborda, Carlos Astrada, Francisco Romero, Miguel Ángel Virasoro, Ángel Vasallo, Vicente Fatone, entre otros. Pensadores que, a pesar de la riqueza de sus producciones, fueron rubricados bajo el rótulo de la “crítica del positivismo” y de una “nueva sensibilidad” espiritualista e inclinada a la especulación metafísica, con lo cual se soslayó el estudio de trayectorias y obras en muchas instancias notables. Uno de esos casos es el de Luis Juan Guerrero, que con su *Estética* demuestra que en la generación de la “crítica del positivismo” no todo fue “espiritualismo”. Su obra presenta una tempranísima inflexión benjaminiana que le permitió participar del clima intelectual de entreguerras sin por ello recaer en la gestualidad orteguiana, tan influyente en aquellos años.

Tras su estancia en Alemania entre 1923 y 1928, en la que realizó su tesis doctoral sobre ética de los valores, Guerrero fue docente de ética, psicología y estética en diversas universidades argentinas. Su trabajo más importante es su monumental *Estética operatoria en sus tres direcciones*, preparada durante los largos años de docencia y publicada en tres tomos por Losada, en 1956 los dos primeros, y en 1967, póstumamente, el tercero.^[5] Ya desde 1933 incluía Guerrero la tesis de Benjamin sobre el Romanticismo en su programa de “Estética”. Sin embargo, decisivo para su obra fue el trabajo sobre “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. Y es de suponer que lo conoció ya en 1936, pues es en ese año que nuestro autor entabla relaciones con el Instituto de Investigación Social radicado en Nueva York. Entra en contacto directo con Franz Neumann y en relación epistolar con el director del Instituto, Max Horkheimer, con el objetivo de una colaboración académica finalmente frustrada.^[6] Dado que en su *Estética* cita el trabajo benjaminiano en la edición de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, es más que probable que haya sido en ese temprano 1936, y en virtud de su contacto con el Instituto, que Guerrero accediera al artículo de Benjamin, publicado en francés, precisamente, en el número V, de 1936, de la revista del Instituto.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar de Benjamin en la *Estética* de Guerrero?^[7] Para esquematizar una presencia que guarda múltiples matices,^[8] podemos decir que el ensayo sobre la obra de arte ocupa un lugar decisivo en la concepción de Guerrero de (1) la *historia* del arte, (2) del lugar de la *técnica* y su relación al arte, y (3) del sentido *político* del arte contemporáneo. En cuanto a lo primero, Guerrero abre su *Estética* con una reflexión sobre el lugar del arte en la historia, planteando el proceso de progresiva desacralización, y apostando a asumir las consecuencias de la definitiva secularización del arte contemporáneo, criticando toda visión compensatoria de una “religión del arte”: en Guerrero el arte no encarna ninguna nostalgia por la ausencia de los dioses (tal como se

diagnosticaba en el clima heideggeriano de aquellos años, al que la *Estética* de Guerrero no es ajena), sino sencillamente “*el lugar de la ausencia de los dioses*” (E I, 38). En cuanto a lo segundo, Guerrero critica todo prejuicio antitecnológico y apunta, recuperando a Benjamin, que las nuevas formas de reproducción han liquidado la noción tradicional de “autenticidad”, y que el estatuto contemporáneo del arte emerge de esa situación. Aquí Guerrero se aproxima a la idea de André Malraux de un “museo imaginario”, que recupera explícitamente; pero si Guerrero comparte con Malraux su concepción de las transformaciones del arte a partir de la irrupción de la técnica (frente al prejuicio antitécnico del clima “antipositivista” reinante), va sin embargo más allá de la restitución del mito burgués del “museo”, y, mucho más próximo a Benjamin, avanza hacia la búsqueda de las consecuencias *políticas* de la reproductibilidad. Es la *función social* del arte lo que se transforma decisivamente, y, como dijera Benjamin, el fondo ritual del arte es sustituido por un fondo configurado por una práctica diversa: la *política*. De allí que, en tercer lugar, Guerrero postule el tránsito de una estética tradicionalmente centrada en la dimensión *contemplativa* a una estética decididamente “*operatoria*”, como él la llama, orientada decisivamente por las “demandas” (E III) de una comunidad histórico-política concreta. Como síntesis de su desarrollo, su estética se cierra, nuevamente citando a Benjamin, en un bello apartado titulado “El cine, primer arte de la vida política en la historia universal”. Benjamin, con su “siempre recordado ensayo” (E III, 238), colabora decisivamente en el planteo de la orientación final de la *Estética* de Guerrero. En los años del primer peronismo –al que Guerrero prestara un apoyo crítico–, su *Estética* intenta pensar nada menos que la irrupción de las masas en la vida estética.

Este primer momento de recepción, a pesar de su sistematicidad y de su radicalidad política, no tuvo los efectos que podrían haberse esperado. La generación de *Contorno* rechazó en bloque, torpemente, a los “profesores” de la Facultad de Filosofía y Letras, que no parecían en condiciones de decirles nada. Solo podemos registrar un legatario de importancia de los planteos de Guerrero, el crítico Jaime Rest (1927-1979), que fuera discípulo de Guerrero.^[9] Hoy es recordado como uno de los fundadores de los estudios de comunicación en nuestro país, y como uno de los introductores de Benjamin en ese campo. Pero no se recuerda sin embargo que su recepción de Benjamin está totalmente mediada por la de Guerrero. Incluso, a los actuales celebradores de Rest desde un cierto populismo comunicológico,^[10] se les escapa que Rest aún pensaba los productos de la cultura de masas *desde los parámetros de la obra de arte autónoma*, mientras que fue su maestro Guerrero quien supo pensar hasta las últimas consecuencias la disolución de la vieja ideología de la “autenticidad” (el modo en que él nombraba el “aura”), internándose, por las sendas de la reproductibilidad, en el territorio de una fundamentación ya no estética sino eminentemente *política* de la cultura. Ciertamente, los lúcidos trabajos de Rest tuvieron un gran mérito al legitimar una serie de tópicos antes rechazados por la crítica, abriéndose desprejuiciadamente a los problemas de una cultura de masas, y de introducir un aparato bibliográfico inusual, que junto a Benjamin instaló nombres fundamentales como Raymond Williams o Richard Hoggart. En ese sentido, Rest será un eslabón importante entre la generación de Guerrero y la franja intelectual que más tarde se nucleará en torno a *Punto de Vista*.

II. Traducción y redención

Otro rasgo saliente de la singular recepción argentina es que, después de este momento materialista y político de la presencia benjaminiana, nos encontramos con un ensayista que

privilegió los tonos más marcadamente mesiánico-místicos del pensamiento benjaminiano, precisamente en los años en que, tras la revuelta estudiantil, Benjamin comienza a aparecer en un contexto internacional como profeta de la izquierda radical. Nos referimos a Héctor Álvarez Murena (1923-1975). Poeta, escritor y ensayista, Murena fue un colaborador de la revista *Sur*, autodeclarado “discípulo” de Ezequiel Martínez Estrada, y frustrado mediador entre el modernismo aristocratizante de *Sur* y la renovación de la crítica representada por la revista *Contorno*. Su recepción de Benjamin, ciertamente, pasó desapercibida para los miembros de la “nueva izquierda” argentina, que, como veremos en el próximo apartado, leerán un Benjamin muy distinto al de Murena.

Pues hay que decir desde un principio que la presencia de Benjamin en Murena está atravesada por la cuestión de la *traducción*. Y lo está en un doble sentido: en el sentido material de que Murena es el primer traductor de Benjamin al castellano, y en el sentido intelectual de que su recepción de la problemática benjaminiana se centra en la concepción del lenguaje y de la traducción del berlinés. En efecto, gracias a su mediación, la editorial Sur –ligada a la revista homónima–, lanzó la importante colección “Estudios Alemanes”, de la que solo recordaremos que, durante los años en que participó Murena, se editó buena parte del legado teórico de la escuela de Frankfurt y otros intelectuales afines a Benjamin.^[11] En ese marco, aparece en 1967 la traducción, a cargo de Murena, de una importante colección de ensayos de Benjamin (extraída del volumen *Schriften* de 1955), titulada *Ensayos escogidos*. Si bien carece de introducción o prólogo de los editores, el volumen incluye en contratapa una ajustada semblanza de Benjamin (acaso la primera que se haya podido leer en castellano), que incluye los distintos aspectos que traman su compleja fisonomía: su relación con la crítica en sentido romántico, su estatuto de teórico de la vanguardia, su originalidad filosófica, su marxismo heterodoxo próximo al de Adorno, Bloch o Marcuse, su relación con la Cábala y la mística judía, sumados a esto algunos elementos de su biografía y del trágico final de su vida.

Esta primera traducción castellana resulta comparativamente temprana en el contexto de la recepción internacional, solo precedida por las ediciones francesa (*Oeuvres choisies*, Juillard, 1959) e italiana (*Angelus Novus*, Einaudi, 1962). Pero no solo fue una edición temprana, sino que además tuvo un impacto efectivo en los primeros pasos de las ediciones castellanas. En efecto, tres de los ensayos editados por Sur formarán parte de la selección editada en Venezuela por Monte Ávila bajo el título *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, de gran difusión. Y a su vez, la traducción de Murena fue replicada en su totalidad en España por la editorial Edhasa, que solo le agregó un prólogo de los editores, y la tituló *Angelus Novus*, en 1971; es decir, en el año en que la edición de Benjamin por editorial Taurus recién comenzaba. Sin embargo, este gesto pionero no será continuado en la Argentina por una política coherente y sostenida de edición de Benjamin.^[12]

En cuanto a la presencia de Benjamin en la ensayística de Murena, debe destacarse que, a pesar de que se produce en los años en que Benjamin comienza a ser recuperado en los debates de la izquierda radical, en los años de la movilización estudiantil, Murena recupera el otro extremo de la producción benjaminiana, esto es, su filosofía mística del lenguaje. Murena, tras haber practicado una crítica cultural negativa, no materialista, sino más bien fraguada en una crítica de la “civilización fáustica”, de la degradación de la cultura en la era de la “tecnocracia” y la “cultura de masas”, que supo enlazar a Martínez Estrada con la *Dialéctica del Iluminismo*, intentó en su último libro de ensayos, *La metáfora y lo sagrado* (1973), postular una alternativa a la visión fuertemente negativa de sus trabajos anteriores:

un concepto de cultura matizado en la concepción benjaminiana del lenguaje y de la traducción. Frente a la progresiva totalización de lo social operada por la razón científico-técnica, Murena apuesta a la “metáfora” y la “traducción” como promesa de inscripción de lo otro en el lenguaje humano, como apertura de sentido amparada en el fondo insondable, *sagrado*, que preside el acto de traducción y testimonia la fragilidad de la propia historia humana.

Jamás existirá la versión definitiva de un libro a ningún idioma. Nunca se terminó, se terminará, de traducir libro alguno. Esto exige preguntar: ¿qué es lo absolutamente intraducible que permite y reclama la posibilidad y la práctica infinitas de traducción? Lo absolutamente intraducible es esa Unidad perdida, que la traducción recuerda con su incesante esfuerzo por reunir las cosas convirtiendo unas en otras.[\[13\]](#)

Tal la benjaminiana misión/fracaso (*Aufgabe*) del traductor según Murena. “La dispersión por la tierra, la confusión de la lengua tienen por fin indicar otra vez al hombre cuál es su naturaleza, cuál es su destino: la diversidad, el reino de las diferencias. El gesto de Yahveh libera al hombre de la locura del discurso único, de la obsesión del regreso: le indica que el camino de retorno está para él solo a través de la aceptación de la diversidad”.[\[14\]](#) Esta voz, totalmente anacrónica en la Argentina de 1973, intentaba plantear una respuesta, desde el limitado horizonte de una crítica cultural espiritualista, a la uniformización de la sociedad de masas, e intenta dar cuenta del espiral de violencia política (en la esotérica lectura de Murena, consecuencia de la *hybris* de Babel) que asolaba al país en esos años. La voz de Murena tendrá muy escaso eco en aquel entonces, pero será recuperada en nuestros días, en parte a la luz de la reivindicación del Benjamin místico del lenguaje.

III. Compromiso y vanguardia

Desde una matriz estética y política totalmente diversa, el joven Ricardo Piglia (1940-) se valdrá de algunos aspectos de la crítica benjaminiana, que se adecuaban mucho más a la recepción internacional del momento, que volvía sobre un Benjamin marxista, brechtiano, y antifrankfurtiano. En algún sentido y de un modo más militante, pero con alcance teórico mucho menos ambicioso, volvía al Benjamin que le interesó a Guerrero, aunque sin ninguna referencia a este último. A lo largo de la década del setenta, Piglia irá construyendo los parámetros de su crítica de la mano de los formalistas rusos y de Brecht, y es en ese marco que ingresará su acotada recepción de Walter Benjamin. El propio Piglia lo plantea en diversas intervenciones retrospectivas de años posteriores: se trataba “de intervenir en el debate de la izquierda, enfrentar la tradición de Lukács y el realismo, empezar a hacer entrar los problemas que planteaban Brecht, Benjamin, la tradición de la vanguardia rusa de los años '20, Tretiakov, Tinianov, Lissitsky”.[\[15\]](#)

Piglia inscribe a Brecht y Benjamin en el contexto de los debates sobre compromiso y vanguardia, característicos en toda Latinoamérica en aquellos años de fuerte politización. Construye un Benjamin que permite conciliar los reclamos de articular vanguardia política y vanguardia estética en un mismo programa estético-político, en una verdadera “estética de la producción”. Según Piglia, pensar a la cultura como rama de la producción material de la sociedad –meollo de una tal estética– permitiría ir más allá de la escisión entre cultura y política, presente no solo en las estéticas idealistas, sino también de las estéticas marxistas “humanistas” que tanta influencia tuvieron en nuestro país y en el debate internacional a lo largo de los años sesenta, sobre todo a través del “compromiso” sartreano o del “realismo” lukácsiano. En las estéticas “humanistas”, según Piglia, conviven sin problemas opiniones políticas izquierdistas con prácticas artísticas burguesas, una escisión que se haría patente

en el paradigmático rechazo de la vanguardia por parte de Lukács. Eso no sería sino una consecuencia de continuar pensando el arte –desde las matrices burguesas y “humanistas” del idealismo alemán– como expresión del espíritu y no como parte del proceso material de producción. Contra ello, Piglia recupera al Benjamin de “El autor como productor”:

Como había planteado Walter Benjamin: “En lugar de preguntarse cuál es la posición de una obra en relación con las condiciones de producción de una época, hay que preguntarse cuál es su posición en el interior de esas condiciones de producción. Esta pregunta afronta directamente la función que tiene una obra en el interior de esas relaciones de producción”. [16]

Y si el arte es una rama de la producción material de la sociedad, no precisa de un régimen realista de representación para reivindicarse como *político*: él mismo es una fuerza de producción más. De este modo, se puede reivindicar su *especificidad* (con lo cual la vanguardia se legitima como lo más avanzado de las fuerzas de producción estéticas) *a la vez que* reclamar su radical sentido *político*, ahora immanente. Piglia disuelve de este modo la frontera entre cultura y política, intentando enfrentar la tradición del realismo (que no solo remite a su visión de Lukács sino también a su alejamiento de la generación de escritores argentinos anterior, de *Contorno* y *El escarabajo de oro*, y del *Boom* latinoamericano en general) y articular así el compromiso político con la experimentación estética.

También se pueden encontrar referencias directas o alusiones a Benjamin en la propia narrativa pigliana. Y si tenemos en cuenta la fuerte influencia de su obra, narrativa y crítica, en los años ochenta, a pesar de no haber escrito casi sobre Benjamin, sus breves comentarios tuvieron cierto impacto en la siguiente etapa de recepción, posterior a la dictadura.

IV. Modernidades en disputa

De hecho, el ámbito de la revista *Punto de Vista*, de la que Piglia participara en sus primeros números, fue uno de los principales focos de difusión de Benjamin en los años ochenta. Con todo, la producción sobre Benjamin en los ochenta es aún muy magra. Su nombre circulaba asiduamente, pero sin cristalizar en lecturas críticas de su obra. En realidad, la recepción más productiva recién se producirá a partir del Simposio de 1992, al que luego nos referiremos.

Estamos ahora en los años de la posdictadura. La “crisis del marxismo” y la irrupción de las temáticas de la “Modernidad” y su “crisis” marcan la época. Libros como *Viena Fin-de-Siècle* de Carl Schorske o *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, de Marshall Berman, serán el marco en el que ingresará un Benjamin profeta de la Modernidad, fisonomista de la gran ciudad, teórico de la experiencia. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, de Beatriz Sarlo (directora de *Punto de Vista*), de 1988, es un influyente producto de este clima que, apenas mencionando a Benjamin como inspirador en su prólogo, marca sin embargo el signo de una época, y que pudo ser leído en paralelo al tipo de indagación de “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”. Los trabajos sobre Baudelaire serán el eje de este tipo de lectura, a los que se sumará una incipiente lectura del *Libro de los pasajes*.

En este contexto es de destacar un intercambio polémico que se publicó en la revista *Punto de Vista*, y que ya en 1988 anticipa dos influyentes modulaciones de lectura de Benjamin a partir de entonces en nuestro país. El cruce se compone de un artículo de Ricardo Forster, una respuesta crítica de Anahí Ballent, Adrián Gorelik y Graciela Silvestri, una respuesta

polémica del primero, y una breve nota final de los segundos.^[17] El debate tendrá como eje la pregunta por la Modernidad y su relación con la ciudad. Forster, en su artículo inicial, se esfuerza por destacar, tal como lo hará sostenidamente a lo largo de su itinerario, los “claroscuros de la Modernidad”, proponiendo una dialéctica en el seno de las vanguardias de principios del siglo XX entre una tendencia racionalista, funcionalista y modernizadora, y una “dimensión onírica, nocturna y arcaizante”, en la que ve aflorar “viejos temas románticos”, o “símbolos de perfiles míticos”. Diagnostica en el devenir urbano subsiguiente el primado de la versión racionalista e ingenieril, denuncia la “mecanización del arte y de la vida”, la “descomposición” y “deshumanización” de la ciudad en la “metrópolis” contemporánea, y propone provocativamente en el final de su ensayo: “Frente al desencantamiento del mundo provocado por la modernidad secularizadora es posible, siempre desde la perspectiva de la resistencia, aportar a su reencantamiento, posar la mirada en otro horizonte”. El Benjamin teórico de la experiencia urbana ya aparece en este ensayo, junto a Simmel, en la lectura de Cacciari, junto al ya citado Berman, y en un contexto embebido de la problemática de la Viena *fin de siècle*. Lo que más nos interesa es que ya aquí vemos las claves de la lectura que Forster comienza a diseñar de Benjamin, y que cristalizarán en sus libros posteriores: no tanto Benjamin por Benjamin mismo, sino mediante la recuperación de un tramo particularmente intenso del pensamiento de entreguerras y una combinación deliberadamente ecléctica de sus principales representantes; un Benjamin ajeno al marxismo militante de los 70, lejano ya al *plumpes Denken* (pensamiento rudo) de Brecht, y mucho más próximo a una crítica cultural negativa en clave ensayística; la presencia de la dimensión “romántica”, “mítica”, que luego cobrará espesor en su sostenida tematización de la dimensión judía del pensamiento benjaminiano. La crítica de Ballent, Gorelik y Silvestri, para lo que a nosotros nos interesa, se plantea desde un mismo registro de legitimidad, esto es, desde “el trabajo de la escuela de Venecia a partir del ‘descubrimiento’ de Benjamin y la ‘Gran Viena’”, pero plantea fuertes objeciones al planteo de Forster: a) una crítica de la idea de “dos modernidades”, o mejor, de la dualidad entre “racionalización” y “mito”, y el esfuerzo por una visión más matizada y diferenciadora de lo moderno, lo urbano y las vanguardias; b) una crítica del uso “romántico” de la producción teórica de la “escuela de Venecia”, la que en realidad sería crítica, según los articulistas, de ese sesgo “anti-metropolitano” de Forster; c) una crítica de la crítica cultural meramente negativa, y su prejuicio antimodernizador, antitecnológico, que no ve el costado “positivo” y “constructivo” de la vanguardia. Todo ello desde la reivindicación de una mirada *histórica* (en implícita polémica con la perspectiva ensayístico-filosófica del criticado) que permita pensar la ciudad real, incluso desde una perspectiva de intervención concreta sobre la planificación urbana de Buenos Aires. Estas dos líneas de lectura son anticipatorias no solo de la recepción posterior de Benjamin, sino también del propio devenir de una franja importante de la historia intelectual argentina de los últimos años, reflejando dos actitudes diversas ante la Argentina posdictatorial: por un lado, el espacio democrático-progresista, anclado en una defensa del modernismo estético y de la Ilustración filosófica, de *Punto de Vista*; por otro, la crítica cultural negativa, el ensayismo antiprogresista, de tintes romantizantes, sensible a la dimensión no iluminista de lo moderno y a la dimensión no republicana de lo político, que en los años noventa encuentra un espacio en la revista *Confines* (luego *Pensamiento de los confines*), con el propio Forster, además de Nicolás Casullo y Alejandro Kaufman como principales animadores.^[18]

Pero tampoco pueden perderse de vista los fuertes puntos de contacto entre ambas lecturas, que dan cuenta de un zócalo ideológico de época: por un lado, el eje de la recepción de Benjamin es el problema de lo moderno y la ciudad, Schorske y Berman son referencias indiscutidas; por otro, el Benjamin marxista, brechtiano, el teórico de la condición del intelectual bajo el capitalismo, apenas si aparece en esta etapa de recepción. En el próximo apartado veremos las excepciones a este consenso finalmente “posmarxista”. Pues, en efecto, el antiprogresismo de Forster no repone el “materialismo histórico” benjaminiano, sino la dialéctica de catástrofe y redención, ese “mesianismo” que, si en los años noventa lo lleva a través del descubrimiento del judaísmo y del “anticapitalismo romántico”, en la década siguiente aproxima a Forster a los “populismos” latinoamericanos, ajenos al progresismo democrático-iluminista de sus contrincantes. Y a su vez, si los ensayistas de *Punto de Vista* recuerdan, con justicia, la proximidad de Benjamin con el ímpetu tecnológico y modernizador de la vanguardia histórica, no lo hacen, como Benjamin, vinculando ese modernismo intrínsecamente con los intereses militantemente emancipatorios del singular marxismo benjaminiano. Nos recuerdan, acertadamente, que Benjamin quiso “comprender juntos Breton y Le Corbusier”, pero olvidan que el espacio en el que esa articulación se hacía posible era el “materialismo histórico” benjaminiano y sus categorías clave, como “fetichismo de la mercancía”, “montaje” o “imagen dialéctica”.

En este contexto se publica en la Argentina el primer libro dedicado a Benjamin: *W. Benjamin – Th. W. Adorno: el ensayo como filosofía* (1991), de Ricardo Forster. El libro desarrolla la línea de lectura antes sugerida, con un acento cada vez más marcado en las relaciones entre Benjamin y el judaísmo. Los principales parámetros de la lectura de Forster serán Gershom Scholem y Hanna Arendt, George Steiner y Elias Canetti. Consecuentemente, se privilegia el Benjamin cabalista de Scholem, el *homme de lettres* y “pensador poético” de Arendt, el teólogo del lenguaje de Steiner, el clima *Mitteleuropa* de Canetti. Aparece marcadamente la figura del pensador del *exilio* (más en el sentido de la *diáspora* que en el de la precarización material del intelectual), y los textos más convocados serán, lógicamente, los ensayos sobre el lenguaje y las tesis “Sobre el concepto de historia”. En algún sentido, Forster regresa al tono de lectura de Murena (no es un azar que *Confines* haya contribuido a la relectura de Murena).

No nos sorprenderá que, en un artículo de Ballent, Gorelik y Silvestri dos años posterior, “Las metrópolis de Benjamin”,[\[19\]](#) nos encontremos con un diagnóstico crítico, precisamente, de ese Benjamin que Forster construía en su libro y que luego el grupo de *Confines* mostrará en su revista. Con un ojo en los últimos desarrollos (posmarxistas) de los italianos M. Cacciari y F. Dal Co (otrora destacados miembros de la escuela de Venecia), y el otro puesto en lecturas locales como la de Forster, critican un “clima heideggeriano que recupera el intento de salir del pensamiento dialéctico-constructivo [...]. Y así se llega a una acepción, débil y no trascendente, de lo místico”. Denuncian que reuniendo una serie de motivos, a saber,

el desplazamiento de Benjamin desde la variada constelación del marxismo occidental al pensamiento original de los judíos de la Europa central; y la atención a un lenguaje metafórico, cuya función ya no es ilustrativa o argumentativa, sino sustantiva [...], aparece el nuevo Benjamin para la cultura urbana.[\[20\]](#)

Esta doble tendencia (“comentadores” y “partidarios”, “modernistas” y “críticos de lo moderno”, “progresistas” y “románticos”) determinará en parte la posterior producción sobre Benjamin. Así, en la línea de los “comentadores” pueden destacarse dos trabajos vinculados al círculo de *Punto de Vista*: el muy informado y lúcido ensayo de Ricardo

Ibarlucía sobre Benjamin y el surrealismo,[21] o el prolijo ensayo del escritor Martín Kohan sobre Benjamin y “las ciudades”. [22] La otra línea se desplegará en los múltiples libros de Forster,[23] y en el ámbito de la revista *Confines*, sobre todo en las apropiaciones de Casullo y Kaufman, muy relevantes para la difusión de esta lectura centroeuropea de Benjamin. [24]

En este contexto de discusión se realizó en octubre de 1992, en el Goethe-Institut de Buenos Aires y a instancias de Nicolás Casullo, un simposio internacional sobre Walter Benjamin, con motivo del centenario de su nacimiento. A partir del congreso se publicó un volumen que reúne los trabajos presentados. [25] La importancia de este encuentro es difícil de exagerar, y se la puede analizar destacando tres de sus logros fundamentales: haber reunido a los principales investigadores sobre Benjamin de nuestro país; haber incluido a protagonistas fundamentales de la recepción latinoamericana, sobre todo de la tan dinámica recepción brasileña; haber invitado a destacados investigadores benjaminianos alemanes. Desgraciadamente, esta cuidadosa atención al ámbito internacional de la recepción benjaminiana desapareció hasta tiempos muy recientes. [26] En cualquier caso, no caben dudas de que con este Simposio comienza una nueva etapa, de recepción más rica y rigurosa de la obra de Walter Benjamin en nuestro país.

V. Un marxismo de la adversidad

Una línea menos visible en la escena intelectual argentina, pero no menos relevante, se esforzó por recuperar activamente el trasfondo marxista del pensamiento benjaminiano. En todos los casos, se destaca la singularidad, excepcionalidad, o heterodoxia benjaminiana. Pero también en todos los casos aparece Benjamin como un modo de salvar el marxismo en la era de la crisis terminal de sus versiones clásicas, ortodoxas o dogmáticas. De ese modo se perfilan los trazos de lo que José Sazbón llamara, en uno de sus exquisitos ensayos, un “marxismo de la adversidad”, esto es, un pensamiento que, consciente de la catástrofe, intenta aún construir una perspectiva emancipatoria desde el horizonte (profano) del legado de Karl Marx.

La lectura de Benjamin por parte de José Aricó (1931-1991) encierra cierta paradoja: Aricó fue de los pocos que insistirán marcadamente en el costado marxista del pensamiento benjaminiano, pero a la vez su descubrimiento de Benjamin se produce en los mismos años en que se compromete con la recuperación del socialismo revisionista y socialdemócrata que Benjamin tanto criticara. Con todo, será Aricó quien recogerá del modo más ejemplar en nuestro país el reclamo benjaminiano de un rescate de la tradición de los oprimidos. La dispersa presencia de Benjamin en sus escritos coincide con su formulación de lo que podríamos llamar el programa de una historia del marxismo latinoamericano, que comienza a plantear desde fines de los años setenta, con sus trabajos sobre José Carlos Mariátegui. De hecho, será en sus textos sobre el peruano donde más asiduamente aparece el nombre de Benjamin, otro soreliano crítico del marxismo mecanicista. En esa suerte de autobiografía intelectual que es *La cola del diablo* aparece una declaración de fe benjaminiana que resume toda la actividad intelectual ariqueana, al menos, desde fines de los setenta hasta su muerte: “La tarea entonces no puede ser otra que arrancar el pasado de la tradición en la que las ideologías dominantes lo han aprisionado. Desde esta perspectiva nunca nada se ha perdido para siempre; quien esté dispuesto a hacer saltar el *continuum* de la historia no puede aceptar la trivial creencia en el progreso de la cultura”. [27] Tal el sentido de su recuperación de la figura de Mariátegui, su rescate de

Juan B. Justo, y sus múltiples indagaciones sobre las alternativas de un “marxismo latinoamericano”.

Uno de los pocos escritos de Aricó enteramente consagrados a Benjamin se titula, significativamente, “Walter Benjamin, el aguafiestas”, y preside un suplemento especial de la revista *La ciudad futura*, consagrado al berlinés.^[28] Consciente de que la inteligibilidad de la historia surge de un choque entre pasado y presente, Aricó construye una “constelación saturada de tensiones” entre la anomalía de Benjamin en vida respecto de las principales corrientes de pensamiento de su propia época, y la anomalía de su figura en los años en que la “crisis del marxismo” ya mutaba en decidida embestida del neoliberalismo triunfante. Es sugestivo el modo en que los textos de Benjamin que se reproducen en el suplemento rescatan al Benjamin teórico de la condición intelectual, un costado de su pensamiento que ha tenido muy poco eco en nuestro país. Aricó recupera, así, un Benjamin no solo marxista sino incluso militante:

La intensa actividad de crítico militante que Benjamin desplegó desde fines de los años veinte, es decir cuando inicia su camino hacia el marxismo y el socialismo, no puede por consiguiente ser olvidada, menospreciada o ignorada, porque de tal modo se dejaría fuera buena parte de su labor y los nudos centrales de su reflexión permanecerían oscuros.^[29]

Y cierra la presentación con una declaración categórica, y muy de época:

Cuando la “caza al marxista” –ese nuevo fantasma que recorre el mundo– amenaza ser un modo burdo y trivial de disfrazar la incapacidad del pensamiento crítico para volverse práctica transformadora, rescatar el carácter militante de la crítica benjaminiana sigue siendo un modo de cuestionar la aceptación indiscriminada de lo existente. Un modo, en fin, de ser también como él, un aguafiestas.^[30]

Sin embargo, Benjamin es para Aricó un inspirador fundamental de los últimos años de su labor, pero no un objeto de estudio. Quien escribió ensayos muy importantes sobre Benjamin, intentando plantear los alcances de su relación con Marx y con el marxismo, es el recientemente fallecido José Sazbón (1937-2008).^[31] Tras destacar la singularidad de la apropiación del marxismo por parte de Benjamin, plantea Sazbón:

La dimensión más general y sistemática de aproximación entre Marx y Benjamin –así como la que permite apreciar la ‘contribución’ de este último al marxismo– surge de la siguiente premisa: en su tarea de profundización del materialismo histórico, Benjamin, en su libro sobre los Pasajes, habría buscado configurar la superestructura cultural del capitalismo como un complemento de la elaboración, por Marx, de las articulaciones de su estructura económica.^[32]

A partir de esta premisa, Sazbón desenvuelve las miradas de ambos en torno a una diversidad de tópicos de la tradición marxista: la relación estructura/superestructura, la revolución, la historia, la utopía, el movimiento obrero, el fetichismo de la mercancía, la relación entre producción y circulación, etc. La sobria y cristalina escritura de Sazbón evita la (tan frecuente) lectura admirativa, y plantea también con claridad los límites de la aproximación entre Marx y Benjamin. En otro de sus trabajos contrasta los proyectos intelectuales de ambos, señalando: “El de Marx suponía una apuesta a la coordinación positiva de ilustración científica y voluntad emancipatoria. Benjamin, en cambio, testigo de la declinación de esa promesa, confió más bien en un brusco despertar mesiánico y en una recuperación de la energía utópica del pasado.”^[33] Frente a Marx, destaca Sazbón en Benjamin “su sombría certidumbre de la precariedad del canon ilustrado en una época de barbarie triunfante”, y remata: “Se diseña así un marxismo de la adversidad, abismalmente consciente de los espejismos que generaron su parálisis y de las servidumbres que

fomentaron su impotencia.”[34] Como Aricó en el ámbito de la historiografía de las izquierdas, Sazbón, en un dominio teórico-filosófico, nos ofrece, no solo una matriz desde la cual pensar las relaciones entre Benjamin y el marxismo, inscribiéndolo certeramente en el ámbito del marxismo occidental, sino además la apuesta por un marxismo crítico en un contexto histórico de máxima adversidad ideológico-política. Si Aricó nos legó un amplio programa –benjaminiano– de rescate de la tradición de los oprimidos en Latinoamérica, Sazbón nos dejó un modelo de labor crítica que aúna el rigor y la sobriedad con una inextinta exigencia emancipatoria.

VI. Memoria y experiencia

Sin embargo, uno de los ámbitos en que la presencia de Benjamin se ha tornado más intensa en el último tiempo es la arena de discusiones en torno a la “memoria”. Discusiones que, como se sabe, se intensificaron después de mediados de los años noventa, y, sobre todo, en los últimos años, en los que diversas coyunturas políticas y culturales marcaron un verdadero auge de la memoria en nuestro país. En los años de la “recuperación” de los centros clandestinos de detención y de la reapertura de los juicios contra los genocidas, la “memoria” marca el signo de la más reciente recepción de Benjamin en la Argentina.[35]

En este contexto, ya no será ni el Benjamin vanguardista, ni el Benjamin teórico de lo moderno, ni el Benjamin marxista el que prevalecerá. El interés se centra, más bien, en el teórico de la experiencia y, más en particular, del *ocaso* de la experiencia. Benjamin no entra ya en sintonía con las ciudades de Schorske o Berman, ni con las tradiciones de Marx o la escuela de Frankfurt (ni mucho menos con los viejos tópicos de Malraux o Brecht), sino con Giorgio Agamben o Paul Ricoeur, con Andreas Huyssen o Georges Didi-Huberman. Ya no se recuperan tanto los textos sobre Baudelaire, ni la fisonomía urbana del *Libro de los pasajes*, sino trabajos como “El narrador” o “Experiencia y pobreza”; y si las tesis “Sobre el concepto de historia” pudieron ser leídas como un manifiesto de marxismo crítico, ahora son mucho más una melancólica teoría de la rememoración. Desaparecen el *flâneur* y el París del Segundo Imperio y emergen los conceptos de *ruina*, de “memoria involuntaria”, y la problemática de Auschwitz. En este contexto cobran nueva legitimidad los tópicos del Benjamin judío.

De este nuevo contexto, en el que Benjamin aparece de manera recurrente y diseminada, solo quisiéramos mencionar dos emergentes de importancia. Por un lado, el modo en que Beatriz Sarlo sitúa a Benjamin en el centro de uno de los debates que, en torno a la problemática de la memoria, ha cobrado mayor ruidosidad: el debate sobre el *testimonio* y el lugar de la experiencia subjetiva. En un libro polémico, Sarlo denuncia un “giro subjetivo” en la cultura contemporánea, criticando, a partir de la convicción de que es más importante entender que recordar, una cultura de la memoria que sitúa a la experiencia personal como argumento de verdad. En ese contexto Benjamin aparece como quien planteara de manera cabal las aporías de la relación entre historia y memoria, entre saber y experiencia. Sarlo propone una tensión entre “El narrador” y las tesis “Sobre el concepto de historia”: si el primero diagnostica “la disolución de la experiencia y del relato que ha perdido la verdad presencial antes anclada en el cuerpo y la voz”,[36] en las segundas Benjamin criticaría el gesto cosificador del positivismo, que anula la relación entre la verdad histórica y la subjetividad que la experimenta, apostando a la redención del pasado por la memoria. Según Sarlo, lo que en Benjamin permanecía como aporía desgarradora (por un lado, disolución de la experiencia; por otro, su restitución por la memoria), una aporía que lo condujo a la apuesta desesperada por lo mesiánico, en el presente de nuestra

“cultura de la memoria” es tomado con la liviandad de una disponibilidad experiencial del pasado que el propio Benjamin rechazó.

Según Benjamin, aquello que fue posible hasta un momento determinado de la historia se volvió imposible, a causa del carácter irreversible de la intervención capitalista moderna sobre la subjetividad; pero hoy, incluso citando a Benjamin, la restauración de un relato significativo de la experiencia se considera posible, pasando por alto precisamente aquello que, para Benjamin, volvía trágica la situación contemporánea.[\[37\]](#)

Por su parte, un importante libro sobre las formas de reconstrucción del pasado reciente, dedica la mitad de su extensión a problematizar “pensamientos sobre la memoria y la historia”, ofreciendo, en una serie de amplios artículos relativamente independientes, presentaciones del pensamiento de Marx, Nietzsche, Benjamin, Koselleck, Ricoeur y Agamben sobre la problemática. Bajo el título “Benjamin o la cita revolucionaria con el pasado” se recupera fuertemente el sentido político de la concepción benjaminiana de la memoria. De este modo, Benjamin ingresa en un debate particular, en una mesa de discusión junto a una selección singular de pensadores, y lo hace en el formato de un libro de divulgación que pretende instalar las coordenadas de un debate político sobre el pasado reciente. Ya en la propia introducción al libro muestran los autores el talante benjaminiano de la problemática en juego en la Argentina contemporánea: “La memoria, los testimonios, representan los intentos por conjurar el carácter intransmisible de la experiencia vivida en la modernidad tardía.”[\[38\]](#)

VII. Coda

Este rápido recorrido nos permite afirmar que la recepción de Walter Benjamin en la Argentina ha sido singular y paradójica. Próxima a (y en parte dependiente de) la recepción internacional, sin embargo ostenta marcas que le otorgan un carácter particular. La “constelación austral” del pensamiento benjaminiano ha sido pionera y extendida, a la vez que magra e intermitente. El primer impacto de Benjamin en nuestra historia intelectual se puede reconocer en años muy tempranos, anteriores en mucho a los de su recepción internacional; sin embargo, el primer libro a él dedicado se publica recién en 1991. La edición internacional de Benjamin tiene un hito precursor en la Argentina, con la publicación en 1967 de sus *Ensayos escogidos*, pero la historia de ediciones de Benjamin en la Argentina apenas cuenta, hasta la fecha, con cuatro libros del berlinés editados en el país. Por último, Benjamin se convirtió con los años en una moda apasionante para la intelectualidad de izquierda (tan difundida que hasta se ha dejado oír un irónico “olvidar a Benjamin”[\[39\]](#)), pero la efectiva producción sobre Benjamin en la Argentina es bastante magra, aún hoy, incluso comparada con la recepción en otros países no centrales. El objetivo de este trabajo fue delinear en sus trazos más generales los perfiles del proceso de recepción de Benjamin en la Argentina, a los fines de rescatar y valorar lo hecho, y de calibrar lo que queda por hacer. Buscando reponer uno de los hilos que componen la trama del pensamiento crítico en nuestro país, sus posibilidades y sus tareas, intentamos propiciar las condiciones de la siempre latente pero elusiva actualidad de Walter Benjamin en la Argentina.[\[40\]](#)

[1] Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”. En: –, *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, trad. y notas de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1987, pp. 175-191; aquí, p. 182. La trad. ha sido corregida.

[2] *Ibíd.*, p. 180.

[3] *Ibíd.*, p. 179.

[4] El esfuerzo más notable por desarrollar la teoría de la recepción implícita en la obra de Benjamin es el de Klaus Garber en su *Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin* (Tübingen, Niemeyer, 1987).

[5] Los títulos de los tres tomos aluden a las “tres direcciones” de su estética: *I. Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*, *II. Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas*, y *III. Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas* (citaremos E, más número de tomo, más número de página). Hay una reciente reedición del primer tomo de editorial Las cuarenta y Biblioteca Nacional.

[6] Véase Traine, Martín, “Los vínculos del ‘Instituto de Investigaciones Sociales’ de Frankfort con la Universidad de Buenos Aires en los años ‘30”, en *Cuadernos de Filosofía* 40 (1994).

[7] Benjamin aparece explícitamente (más allá de las múltiples referencias implícitas) en E I, p. 74, nota 14 (correspondiente a la p. 66 del cuerpo del texto), E II, p. 46, n. 23 (corresp. a la p. 40), en E III, 238, notas 7, 8 y 9 (las últimas notas finales de la totalidad de la obra, corresp. a las pp. 231 y 232).

[8] Me permito remitir a García, L. I., “Entretelones de una ‘estética operatoria’. Luis Juan Guerrero y Walter Benjamin”. En: *Prismas. Revista de Historia Intelectual* (2009).

[9] Véase Rest, J., “Situación del arte en la era tecnológica”, en *RUBA* VI/2 (1961), y Rest, J., *Literatura y cultura de masas*, Buenos Aires, CEAL, 1967.

[10] Véase, por ejemplo, el título y la introducción a la reedición de los trabajos citados en la nota anterior, en Rest, J., *Arte, literatura y cultura popular*, Buenos Aires, Norma, 2006.

[11] Para una visión más amplia del emprendimiento, véase García, L. I. “La escuela de Frankfurt en *Sur*. Condiciones y derivaciones de un incidente editorial”. En: *Sociedad* 27 (2008).

[12] A lo largo de más de cuarenta años, solo se agregarán las siguientes ediciones de Benjamin: *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*. Trad.: Juan J. Thomas. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, y su reedición aumentada de quince años después: *Escritos*. Trad.: Juan J. Thomas y Luciana Daelli (con introducción de Giulio Schiavoni), Buenos Aires, Nueva Visión, 1989; *Cuadros de un pensamiento*. Selección, cronología y postfacio de Adriana Mancini, trad. de Susana Mayer (con la colaboración de A. Mancini), Buenos Aires, Imago Mundi, 1992; y el reciente volumen *Estética y política*, Trad. de Tomás J. Bartoletti y Julián Fava, introd. de Ralph Buchenhorst, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.

[13] Murena, H. A. [1973], *La metáfora y lo sagrado*, incluido en –, *Visiones de Babel*, México, FCE, 2002, p. 447.

[14] *Ibíd.*, p. 454.

[15] Piglia, R. “Novela y utopía”, entrevista de Carlos Dámaso Martínez. En: *La Razón*, 15 de septiembre de 1985, incluida en –, *Crítica y ficción*, Buenos Aires, Planeta/Seix Barral, 1986.

[16] Piglia, R., “Notas sobre Brecht”, en *Los Libros* 40 (1975), p. 7 (cursivas de Piglia). Es importante destacar que Taurus editó las *Tentativas sobre Brecht* recién en 1975, mientras

que en el Río de la Plata ya contábamos con una edición uruguaya desde 1970 (*Brecht, ensayos y conversaciones*, Montevideo, Arca), una edición realizada a instancias de Ángel Rama (según nos precisara Ricardo Piglia en una comunicación personal). Sin embargo, en este pasaje, Piglia remite, no a la edición uruguaya ya citada, sino a “Walter Benjamin, *Essais sur Bertolt Brecht*, París, Maspero, 1969”.

[17] Forster, R., “Perplejidades de la modernidad”, *Punto de Vista* 31 (1987); Ballent, A. / Gorelik, A. / Silvestri, G., “Ante las puertas de la ciudad. Zaratustra o su mono”, *Punto de Vista* 32 (1988); Forster, R., “Las otras puertas del burdel”, y Ballent, A. / Gorelik, A. / Silvestri, G. (1988), “Vanguardias: filosofía e historia”, *Punto de Vista* 33 (1988).

[18] Es notorio que los propios protagonistas de este tramo de nuestra historia intelectual resaltarán esta disyuntiva, incluso para el caso específico de la recepción de Benjamin. Véase Sarlo, B., “Lectores: comentaristas y partidarios”. En: –, *Siete ensayos sobre Walter Benjamin* (Buenos Aires, FCE, 2000). Por su parte, Forster ofrece su propia versión en su “Lecturas de Benjamin: entre el anacronismo y la actualidad”. En: Buchenhorst, R. y Vedda, M. (eds.), *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades*, Buenos Aires, Gorla, 2008.

[19] Ballent, A. / Gorelik, A. / Silvestri, G. (1993), “Las metrópolis de Benjamin”. En: *Punto de Vista* 45 (1993).

[20] *Ibíd.*, p. 25-26.

[21] Ibarlucía, R., *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Manantial, 1998.

[22] Kohan, M. *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, Norma, 2004.

[23] Véase sobre todo Forster, R., *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira, 2001; pero también – y D. Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005; –, *Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*, Madrid, Trotta, 2009; –, *Benjamin; una introducción*, Buenos Aires, Quadrata/Biblioteca Nacional, 2009.

[24] Véase Casullo, N. / Forster, R. / Kaufman, A., *Itinerarios de la modernidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, en el que se entrelazan, en un libro conjunto, los temas antes referidos. Tampoco hay que olvidar que Casullo, en los mismos años en que Forster dibuja los perfiles de su visión de Benjamin, edita un volumen sobre Viena, significativamente titulado *Viena del 900. La remoción de lo moderno* (Buenos Aires, Nueva Visión, 1990).

[25] Se trata de VVAA, *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza/Goethe-Institut, 1993.

[26] En los que dos importantes compilaciones recuperan los lazos con la recepción latinoamericana y alemana: Buchenhorst, R. y Vedda, M. (eds.) (2008), *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades.*; y Vedda, M. (comp.), *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.

[27] Aricó, J. M., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1988, p. 16.

[28] *La ciudad futura* 25-26 (1990-1991), suplemento/9: Aricó, J., “Walter Benjamin, el aguafiestas”. Aricó también ensaya una primera aproximación a la recepción de Benjamin en Aricó, J. y Leiras, M., “Benjamin en español”, incluido en el mismo suplemento. Es de destacar que el suplemento incluye un texto del brasileño Leandro Konder, hito clave en la recepción de Benjamin en Brasil, que lleva por título “Marxismo y melancolía”, el título de

su libro sobre Benjamin, publicado en esos años: *Walter Benjamin. O Marxismo da Melancolia*. Río de Janeiro, Campus, 1988).

[29] Aricó, J., “Walter Benjamin, el aguafiestas”, p. 15

[30] Íd.

[31] Entre sus trabajos habría que destacar “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin” y “La historia en las ‘Tesis’ de Benjamin: problemas de interpretación”. En Sazbón, J. *Historia y representación*, Buenos Aires, UNQ, 2002, y “El legado teórico de la Escuela de Frankfurt”, “Historia y experiencia” e “Historia intelectual y teoría crítica”, en Sazbón, J., *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Buenos Aires, UNQ, 2009.

[32] Sazbón, J., “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin”, p. 158

[33] Sazbón, J., “Historia y experiencia”, p. 286.

[34] Ibíd., p. 287.

[35] Un claro signo de esta constelación de época es el “III Seminario Internacional de Políticas de la Memoria: ‘Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria’”, a realizarse en octubre de 2010 nada menos que en el predio de la ESMA.

[36] Sarlo, B., *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 34.

[37] Ibíd., pp. 50-51. Véanse Vallina, C. (ed.), *Crítica del testimonio. Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2009; y Kaufman, A., “Aduanas de la memoria. A propósito de *Tiempo pasado* de Beatriz Sarlo”, en *Zigurat 6* (2006), Carrera de Ciencias de la Comunicación, UBA, que incluye una crítica a su lectura de Benjamin, en la que se prolonga el contrapunto planteado en nuestro apartado IV.

[38] Oberti, A., / Pittaluga, R., *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2006, p. 23

[39] Véase Sarlo, B., “Olvidar a Benjamin” en *Punto de Vista 53* (1995) (incluido en sus ya citados *Siete ensayos*). Véase asimismo la respuesta crítica de J. O. Acha, “¿Olvidar a Benjamin? (Historicidad e interpretación)”. En: *Punto de Vista 55* (1996).

[40] Para ampliar la mirada hacia el contexto latinoamericano de recepción, remitimos a Pressler, G. K., *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005. Um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira*. San Pablo, Annablume, 2006; y a Nitschack, H., “Walter Benjamin in Lateinamerika: Eine widersprüchliche Erfolgsgeschichte”. En: Birle, P. y Schmidt-Welle, F. (eds.): *Wechselseitige Rezeptionsprozesse Deutschlands und Lateinamerikas im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/Main, Vervuert, 2007.