



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Los profanadores. Benjamin en Agamben

Martín Ara¹

Resumen:

El lugar de Walter Benjamin en la obra de Giorgio Agamben resulta harto crucial, tanto desde la perspectiva metodológica, como temática. El uso que Agamben efectúa de los ensayos benjaminianos es determinante para pensar la temporalidad, el lenguaje, el derecho, la imaginación, la historia. Me propongo indagar la peculiar modalidad de tal uso, atendiendo siempre al eje que, según creo, enlaza las diversas problemáticas: el mesianismo.

Corrientemente, el mesianismo es concebido como un cruce de caminos entre la política y la religión. Frente a la teología política, el mesianismo se ofrecería como una alternativa de acción redentora. Sin embargo, intentaremos mostrar, en Benjamin y Agamben el mesianismo constituye no solo una operación política sino, al mismo tiempo, un gesto metodológico. En efecto, defenderé la hipótesis conforme a la cual la “dialéctica en suspenso”, propulsada por Benjamin para intervenir sobre la pesada carga de la tradición cultural de Occidente, manifiesta el mismo propósito mesiánico que la “arqueología filosófica” de Giorgio Agamben.

La profanación -iluminación profana- como operación teórico-política, será el nudo que ata a ambos autores, impulsándolos a pretender una desactivación mesiánica de las dicotomías conceptuales y los diversos dispositivos de gobierno de la vida de Occidente.

¹ Estudiante. Carrera Filosofía-UBA, martinara6@hotmail.com



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Los profanadores. Benjamin en Agamben

El lugar de Walter Benjamin en la obra de Giorgio

Agamben resulta harto crucial, tanto desde la perspectiva metodológica, como temática. El uso de los ensayos benjaminianos es determinante para pensar la temporalidad, el lenguaje, el derecho, la imaginación. Me propongo indagar la peculiar modalidad de tal uso, atendiendo siempre al eje que, según creo, enlaza las diversas problemáticas: el mesianismo. La profanación -iluminación profana en Benjamin- como operación teórico-política, será el nudo que ata a ambos autores, impulsándolos a pretender una desactivación mesiánica de las dicotomías conceptuales y los diversos dispositivos de gobierno de la vida de Occidente.

1- El arte constituyó la originaria preocupación teórica en la obra de Agamben. A fines de los años 60, mientras escribía *El hombre sin contenido* y concurría, en Le Thor, a dos seminarios impartidos por Martin Heidegger, accede a editar las obras completas, traducidas al italiano, de Walter Benjamin. Es bajo el influjo de una filosofa a medio camino entre Heidegger y Benjamin -Hanna Arendt- que Agamben sostiene la principal tesis de su libro: en la época de la estética, el estatuto de la obra de arte exhibe al hombre su propia situación contemporánea, y esta no es más que la de una transformación en su obrar, lo que Agamben denomina “crisis de la *poiesis*”. El recupero de la distinción griega entre *poiesis* y *praxis*, el predominio casi total de la *praxis*, y la consecuente reducción a puros procesos biológicos de la vida humana, son las tesis que Agamben propone como diagnóstico de la cultura contemporánea.

Benjamin hará su aparición hacia el final del texto cuando, en el último capítulo, Agamben juegue con las imágenes del ángel de la historia y el ángel melancólico. En el texto sobre el *Trauerspiel*, Benjamin había dedicado varias páginas a analizar cómo se presentaba el problema de la melancolía en el drama barroco alemán, para lo cual había atendido a los estudios que, en la estela de Warburg, habían realizado E. Panofsky y Saxl en relación a la



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

incisión de Dürero titulada *Melancolía I*, donde se presenta una criatura alada hundida en una angustiada postura reflexiva, con una serie de elementos de la vida cotidiana inútilmente desperdigados por el suelo a su alrededor. Esta imagen será utilizada por Agamben, a partir de una analogía con respecto al otro ángel que capturó la atención de Benjamin: el ángel de Klee. Si este último es el ángel de la historia, la criatura de Dürero es el ángel del arte, y si la tempestad del progreso “lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo”², el ángel del arte, en cambio, “está inmerso en una dimensión atemporal, como si, interrumpiendo el *continuum* de la historia, hubiese fijado la realidad circundante en una suerte de suspensión mesiánica”³. Los ángeles muestran como se ha transfigurado nuestra relación con el pasado y la tradición, de tal modo que lo único que parece viable transmitir es la imposibilidad de transmisión alguna, sean ruinas acumuladas sin sentido o utensilios abandonados de su significado cotidiano, la tradición se torna imposible. En el espacio estético contemporáneo, esta intransmisibilidad se expone como en ningún otro ámbito, y esa mesiánica interrupción de la melancolía permite pensar, a su vez, de un modo alternativo la condición histórica del hombre.

Si el arte contemporáneo muestra al hombre sin contenido, pues éste se encuentra vacío de todo el sentido que la tradición le brindaba y que se presenta ahora como una simple acumulación ruinoso, entonces es quizás el modo en que hemos pensado el tiempo histórico el que nos ha conducido a construir una imagen del hombre figurado como una roca sustancial sólida al que se adherían ciertas propiedades esenciales, cuando teníamos frente a nosotros una entidad máximamente alienada y extraviada en la historia. Benjamin y Kafka, de acuerdo a un profundo aliento mesiánico, son quienes brindan a Agamben la posibilidad de pensar una temporalidad humana que no se aboque a los dictámenes absurdos del historicismo y a su ideología del progreso, y son quienes, en consecuencia, permiten comprender ese extravío del hombre en la historia, la vacuidad de su ser en razón de la ausencia perenne de toda destinación, como el resultado de una experiencia temporal que no es aquella de la simple acumulación de instantes en una sucesiva continuidad progresiva,

² Benjamin, W., *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. de H.A. Murena y D. J. Vogelmann, Ed. Terramar, Buenos Aires, 2007, p. 70

³ Agamben, G., *L' Uomo senza contenuto*, Ed. Quodlibet, Macerata, 1994, p. 165



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

sino la “imagen paradójica de un *estado de la historia* en el cual el evento fundamental del desarrollo humano esta perpetuamente en curso”⁴. Volveremos sobre la noción kafkiana y su vínculo con la idea benjaminiana de un estado de excepción devenido regla.

Ahora prosigamos con el problema de la melancolía, estudiado por Benjamin, y utilizado por Agamben para efectuar un diagnóstico de nuestra cultura contemporánea, porque es dicha problemática la que marca la línea de continuidad entre *El hombre sin contenido* y *Estancias*. Si en el libro de 1970, la melancolía se conectaba con un nuevo modo de vinculación con la tradición, en el comienzo de *Estancias*, en el artículo titulado *Los fantasmas de Eros*, publicado ya en 1974, se desarrolla una verdadera arqueología de la melancolía, buscando en los tratados medievales sobre la acedia, la traza que marca y desplaza la categoría hacia lo que luego se denominará melancolía.

Como vimos, en el libro sobre el arte en el horizonte estético, Agamben utilizaba el ángel de Durero como idea de un extrañamiento que conlleva el despojo de la capacidad poética del hombre y “la melancolía del ángel es la conciencia de haber hecho de la extrañación el propio mundo”⁵. En la relación del hombre con la historia, como dice E. Castro, “el pasado ha dejado de ser el criterio de la acción”⁶. La relación del hombre con la historia en el horizonte contemporáneo, era descrita por Agamben a partir del uso de una serie de figuras sobre las que había fijado ya su atención Benjamin: el coleccionista, el choc, la cita. Esto reaparecerá en *Estancias*, donde la genealogía de la melancolía (y la entera obra) se colocan bajo el ala del “único libro que merezca ser llamado crítico: *Ursprung des deutschen Trauerspiel*”⁷.

La crítica pertenece a su tiempo, es decir, no entra en relación con su objeto sino en el modo de lo inapropiable y con ello se acerca a las figuras a las que aludirá Agamben: el dandy, el fetichista, el artista mismo, el melancólico que (como ya sabíamos por el *Hombre sin contenido*) se acercan a lo que, en definitiva, les resulta inaproximable. Un objeto vuelto irreal, una topología del mismo y una relación de apropiación imposible son el centro de

⁴ Agamben, G., *L' Uomo senza contenuto*, Ed. Quodlibet, Macerata, 1994, p. 170

⁵ Agamben, G., *L' Uomo senza contenuto*, Ed. Quodlibet, Macerata, 1994, p. 165

⁶ Castro, E., *Una arqueología de la potencia*, Ed. Jorge Baudino ediciones, Buenos Aires, 2008, p. 25

⁷ Agamben, G., *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura Occidental*, trad. Tomás Segovia, Ed. Pretextos, Valencia, 1995, p. 9.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

este texto donde Agamben coloca su mirada no en la historia de la cultura, sino en su transmisibilidad, en la cognoscibilidad e historicidad de los objetos culturales y en el modo de relacionarse con ellos.

Lo que en el libro de Benjamin sobre el *Trauerspiel* se encontraba en ciernes, en Agamben es estudiado genealógicamente. Sin embargo, el movimiento conceptual parece radicar en la misma operación, esto es, vincular la melancolía no tanto a un estado “interior” del sujeto, sino mas bien a una modalidad de la praxis en la relación con los objetos externos, de modo tal que no quede reducido el problema a un sujeto empírico⁸.

Otro uso del *Trauerspiel* será relevante en *Estancias*: la reflexión sobre el emblema y la alegoría. El estudio de la intención emblemática, conducirá a Agamben a la problemática que obstinadamente investigará en los siguientes años: el lenguaje. La conexión inmediata con la ontología no se hará esperar. Lenguaje y metafísica se cruzan una y otra vez en la lectura que Agamben lleva a cabo del entero texto de Occidente. La fractura del ser en presencia-ausencia, que se inscribe en el centro del concepto griego de verdad como *aletheia*, se manifiesta de idéntico modo en la división significante-significado del signo, cuya barrera divisoria, así como la fractura misma del ser, los umbrales o límites internos de las oposiciones, han permanecido impensadas.

Parte importante de la disimulación de tal quiebre lingüístico-ontológico es la hipóstasis que la tradición ha efectuado de la Voz humana como puente lógico que fabrica de un mero sonido animal, una palabra significativa, a través de una articulación venturosa. Esta hipóstasis construye, de tal modo, un paso y una vocación hacia la realización plena del significado, donde había solo un vacío o límite que solicitaba ser conducido a la superficie del lenguaje, y ese modo de destinación (que es, por otra parte, la raíz del paradigma de la metafísica de la Voluntad, ya que esa Voz no es sino la intención de significar, querer-decir, sonido insuflado de voluntad) es el fundamento originario de la metafísica. Es una negatividad, un fundamento negativo que ha sido sustancializado y que constituye la mera mediación pretendida y nunca efectivamente realizada.

El problema de la Voz será tratado por Agamben nuevamente en *El lenguaje y la muerte* desde una perspectiva que admitirá, ahora sí, como no sucedía en *Estancias*, una distancia

⁸ Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Ed. Taurus, Madrid, 1990, p. 132



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

crítica respecto de Heidegger. Pero antes de ello Agamben publicará un texto donde la presencia de Benjamin es avasallante: *Infancia e Historia*.

Si *El hombre sin contenido* se cerraba con una referencia a la Historia y *Estancias* con la problemática del fundamento del lenguaje, *Infancia e Historia* retoma los dos ejes y los cruza a partir del concepto de infancia, que implicará una nueva relación de lo humano con el lenguaje y con la Historia, respecto de la sustentada por la tradición Occidental. Diversos son los usos de Benjamin que Agamben emprende en estos artículos.

El primer uso se vincula al estudio de la experiencia humana en Occidente. Partiendo de la tesis benjaminiana que describe la expropiación de la experiencia en el mundo de entreguerras, Agamben asumirá la tarea propia de la filosofía del porvenir que, según Benjamin, consistía en repensar la experiencia tomando en consideración el lenguaje humano tal como no lo había hecho Kant en su sistema. De este modo, Agamben realizará una genealogía de la expropiación de la experiencia, donde la ciencia tendrá el papel protagónico puesto que ella y no otra ha tomado para sí el espacio propio de la experiencia tradicional (fundado en la palabra, el relato, la autoridad) y la ha subsumido al conocimiento en la forma típica del “experimento”.

La filosofía ha buscado una experiencia originaria, anterior incluso a toda manifestación lingüística (el *Cogito* fue el paradigma de sucesivos intentos frustrados de hallar esa experiencia muda primera que llegan hasta Husserl), pero deseaba detectar tal experiencia en el sujeto, el cual, como sabemos gracias a Benveniste y su teoría de la enunciación, es siempre lingüístico, pues solo tiene lugar en la instancia de discurso donde tiende, sin lograrlo nunca, a apropiarse del lenguaje en su totalidad a través del uso de ciertos términos, los deícticos, en primer lugar, la palabra “yo”.

Este resultado infructuoso de la filosofía moderna conduce a Agamben a buscar en la infancia, la clave de la experiencia. La infancia no puede ser comprendida como una etapa cronológica o psicosomática, sino como una modalidad de la experiencia que se ubica, aunque parezca paradójal (si tuviéramos en cuenta la filosofía kantiana) en una esfera trascendental. La infancia no es la simple mudez, es la experiencia del límite del lenguaje, de su fractura insalvable entre lo semiótico y lo semántico. Es tal el abismo entre lengua y habla que no existe ningún paso lógico que permita deducir el discurso de algún tipo de



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

elementos sígnicos preexistentes. La experiencia de dicha “imposibilidad de hablar *a partir de una lengua*”⁹, es la infancia como *experimentum linguae*, una experiencia que se hace con la lengua misma, y donde queda expuesto no tanto algún enunciado concreto ni tampoco el acto de enunciación que lo produjo, sino *la potencia misma de decir*.

Si la infancia es la experiencia de esa interrupción que abisma lo semiótico y lo semántico, queda claro que ella será la condición de posibilidad de que, aquello que es mentado histórico, sea posible en el horizonte humano. Los demás animales no poseen infancia, pues no existe en ellos ninguna interrupción sino que hay un *continuum* entre su genética y su lenguaje. Debido a que no hallan nunca algo así como un abismo entre su biología y la fonación concreta, su lengua (el cacareo, el ladrido, etc.) les resulta una propiedad inherente y no se encuentran nunca en trance de adquirirla. La infancia muestra, en cambio, que el hombre no posee ninguna vocación biológica, ninguna tarea genética a realizar y el lenguaje no es en él una propiedad perenne sino algo que intentará poseer, infructuosamente, puesto que ese inhumano lenguaje es el que arrojará a él hacia lo impropio, esto es, a la historia. Infancia, experiencia del límite del lenguaje, es la condición de posibilidad del ser histórico del hombre.

Ya en el último capítulo de *El hombre sin contenido*, el hombre aparecía perdido en la historia, siendo ésta algo de lo que no podía jamás apropiarse. ¿A qué se debe ello? Ahora lo sabemos, a la condición infantil del hombre. El cruce entre el lenguaje y la historia, que parecía no deberle nada a Benjamin (pues la referencia principal es siempre Benveniste) deriva, en verdad, de una lectura del crítico alemán que propicia en Agamben una conferencia brindada en 1982 y titulada, precisamente *Lengua e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de W. Benjamin*.

Allí, Agamben vuelve a mostrar una vez más como, en el hombre, la modalidad de acceso al lenguaje es distinta de los demás animales en cuanto “que originalmente está marcada por una escisión”¹⁰. Lee los artículos, publicados por Benjamin en 1916, *El significado del lenguaje en el “Trauerspiel” y en la tragedia y Sobre el lenguaje en general y sobre el*

⁹ Agamben, G., *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Trad. Silvio Mattoni, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 219.

¹⁰ Agamben, G., “Lengua e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de W. Benjamin”. En: Agamben, G., *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 48.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

lenguaje de los hombres, y señala como Benjamin establece una cierta fractura hacia el interior del lenguaje entre dos planos, uno prehistórico o natural y otro histórico. Entre pura vida sentimental o pura lengua de los nombres, y significado o lengua comunicativa, se da una tensión pero nunca una deducción o puente lógico. En esa infancia, en la diferencia entre pura lengua y comunicación, se produce la historia, pero existe una tendencia presente en toda lengua histórica por la cual, según el Benjamin de *La tarea del traductor*, se conduce hacia “el fin mesiánico de su historia”¹¹. Desde la comunicación, cada lengua histórica presenta ciertos caminos por los cuales transitar hacia esa sola comunicación de sí misma, de su existencia, que es la pura lengua, y es allí donde se cumple mesiánicamente la lengua y la historia, pues lo que se desactiva allí es el vagar idiomático del lenguaje en la errancia de la transmisión histórica de los significados. Es una palabra ya no voluntaria, una palabra irreductible a un “querer-decir”, sino expuesta en el puro decirse a sí misma. Claro está que ello no implica una experiencia nueva de la palabra, sino solo el cumplimiento mesiánico de la oposición entre lengua natural y significado histórico, es la operación por la cual se desactiva dicha oposición. Sin embargo, el cumplimiento mesiánico de la tradición histórica, parece indicar en Agamben (a través de Benjamin y su lectura de Kafka) una posible transformación de la experiencia del lenguaje en virtud de la exposición ya no de una tradición concreta sino más bien de la propia transmisibilidad. La experiencia de la transmisibilidad como relación con la potencia de decir del lenguaje humano, es la modalidad mesiánica de vínculo con una historia y una lengua cuya operatividad ha sido por fin desactivada.

Existe otro uso de Benjamin en *Infancia e historia*. Es precisamente aquel que permite realizar una crítica de la concepción tradicional de la temporalidad. Agamben busca esclarecer cual es el concepto de tiempo que implícitamente sostiene el materialismo histórico y que condena a su teoría de la historia a continuar en el rastro de la tradición metafísica occidental. ¿Cuál es el principio que rige ese modo de inteligir el tiempo histórico? El instante y el continuo. Sea en el pensamiento antiguo, donde el tiempo es

¹¹ Agamben, G., “Lengua e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de W. Benjamin”. En: Agamben, G., *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 51



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

representado en los relatos míticos y en la práctica ritual por un círculo, como en el pensamiento cristiano y aquel que lo continuó, donde se representa como una línea recta, en los dos casos estamos en presencia de una sucesividad de puntos continuos que constituyen, cada uno de ellos, un instante inextenso.

Solo en la Gnosis y la Stoa, Agamben observa un modo diverso de concebir la temporalidad. En los dos casos, como también en Benjamin, se abre una experiencia distinta del tiempo solo gracias a una "crítica del instante"¹². En la Gnosis se despliega un modelo que ya no se sustenta en la sucesión sino mas bien en la interrupción. Esta idea del tiempo se grafica no como una línea de puntos sino como una línea lacerada por cortes abruptos y repentinos que tornan improbable toda idea de homogeneidad. De los estoicos, por su parte, puede extraerse la idea de un *Kairós* en tanto tiempo pleno que da cumplimiento al acontecer sin poder ser homogeneizado con otros instantes, como una operación que recae sobre aquel otro tiempo vacío de los instantes puntuales.

La distinción entre *chronos* y *kairós* se encuentra presente en otro autor que Agamben considera una fuente solapada de la concepción mesiánica de la temporalidad que Benjamin impulsa en las *Tesis*: Pablo de Tarso. Es en Pablo donde puede rastrearse ya la distinción entre un sentido formal (cronológico) y un sentido "pleno" (kairológico) del tiempo. Como sostiene P. Tillich, "para una reflexión abstracta y objetiva" es tiempo una mera forma sin contenido, en cambio cuando el "tiempo presente" alberga una variada multiplicidad de "posibilidades e imposibilidades", ese tiempo se encuentra lleno, en plenitud¹³. En Aristóteles ya aparecía una reflexión sobre la dimensión kairológica del tiempo. Según el estagirita, el *kairós* era el tiempo "bueno", esto es, aquel tiempo justo para la realización de la acción adecuada. En Pablo de Tarso adquiere diversa significación; aquí el *kairós* "designa la realización del tiempo como un todo"¹⁴. El tiempo kairológico es, pues, no tanto *otro* tiempo respecto del cronológico, sino mas bien, su realización total, su consumación mesiánica.

Benjamin, que se percata de la sumisión de la filosofía de la historia, incluso del materialismo histórico, a la concepción tradicional de la temporalidad, busca en otra línea

¹² Agamben, G., *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Trad. Silvio Mattoni, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, p. 147

¹³ Tillich, P., *La era protestante*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1965, pp.80-3.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

de pensamiento -el mesianismo- una idea de la temporalidad que pueda de algún modo, contribuir a la revolución política al tiempo que permita transformar el conocimiento histórico. A partir de la Tesis XIV, Benjamin se encarga de consumir el concepto de Historia propio de la filosofía, y para ello invocará un tiempo que no consiste en el *continuum* de instantes vacíos y homogéneos, sino en una desarticulación de la dialéctica del instante y el continuo. Para llevar a cabo tal desarticulación efectúa una operación mesiánica que es central en su método y que consiste en hallar zonas de indiscernibilidad o umbrales de indistinción entre dos conceptos que funcionaban dentro de una dicotomía. Volveremos sobre la cuestión metodológica más adelante.

Contentémonos por ahora con señalar como, en relación con la temporalidad, Benjamin habla de un tiempo-ahora, *Jetztzeit*, tiempo kairológico que consuma el tiempo cronológico a través de la realización de un "presente que no es tránsito, sino en el cual el tiempo está fijo y ha llegado a su detenimiento"¹⁵. En tanto que tal, este tiempo-ahora mesiánico consuma en una "descomunal abreviatura la historia de toda la humanidad"¹⁶, este tiempo consiste en una recapitulación de todo lo que ha acaecido. Benjamin no es un pensador apocalíptico ni escatológico, no piensa el final de los tiempos sino el tiempo del final, una temporalidad que solo se ofrece en tanto consumación o acabamiento. Este tiempo del final que Benjamin nos permite sospechar en el horizonte de la praxis de nuestro tiempo, no es el tiempo de una posibilidad que se malogra en su realización. No solo hay catástrofe e ironía en la historia, no solo se nos ofrece el espectáculo horroroso de la tragedia y la parodia humillante de su repetición cómica; el tiempo no nos es dado tan solo como una potencia que se agota en el acto. El tiempo mesiánico de la *Jetztzeit* benjaminiano abre un claro en el marxismo occidental, pues ha pensado una potencia que sobrevive al acto que pretende anularla, y por ello Benjamin nos ha dicho en la Tesis XVIII b "no hay un instante que no traiga consigo *su* chance revolucionaria -solo que esta debe ser defendida como una chance específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva, prescrita por una tarea enteramente nueva". Agamben, que cierra *El tiempo que resta* vinculando el *Jetztzeit*

¹⁴ Tillich, P., *La era protestante*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1965, pp 73-4.

¹⁵ Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Ed. Arcis-Lom, Santiago de Chile, 2000, pp. 62-3.

¹⁶ Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Ed. Arcis-Lom, Santiago de Chile, 2000, pp. 64-5



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

benjaminiano con el mesianismo de Pablo de Tarso, no ha hecho otra cosa que usar la concepción de la temporalidad kairológica, para abrir paso hacia una nueva idea de historia, ésta vez construida a partir de una temporalidad que no esconde su basamento francamente mesiánico.

En el último capítulo de *El hombre sin contenido*, hacía su aparición la categoría de *estado de excepción*, vinculada allí a un modo de comprender la historia y el tiempo, alternativo al principio cronológico habitual y ligado, en cambio, a una idea mesiánica de un "estado de la historia" donde el acontecimiento fundamental no es un origen sagrado sino aquello que no deja de suceder y donde, como pensaba Kafka, "el Día del Juicio es la condición histórica normal". Desde dicho texto, y en el mismo sentido que en *Infancia e Historia*, tal estado de la historia era vinculado a aquel *dictum* benjaminiano según el cual "el estado de excepción se ha vuelto la regla". De este modo, el estado de excepción es una figura de la vida mesiánica en cuanto ésta implica una experiencia kairológica de la temporalidad. Sin embargo, en *Homo sacer*, surgirá otro uso de la teoría benjaminiana del estado de excepción, vinculada esta vez a un ámbito con el que tradicionalmente ha tenido que vérselas el mesianismo: la ley.

En la conferencia *El Mesías y el soberano*, pronunciada en 1992, esto es, tres años antes de la publicación del primer tomo de *Homo Sacer*, Agamben estudia el problema de la ley en Benjamin. Benjamin, como dijimos, hace uso de una categoría jurídica como el estado de excepción para hablar del tiempo mesiánico. Ese tiempo implica, a su vez, cierta relación con la ley donde la excepción sale a la luz, no como aquello simplemente opuesto a la ley, sino como su fundamento. Agamben no discute aquí, como sí lo hará en *Estado de excepción*, la teoría schmittiana respecto a la pertenencia del estado de excepción al orden jurídico. Solo procede a utilizar a Benjamin para realizar un diagnóstico sobre el estatuto de la situación contemporánea, el cual se define como "nihilista" a partir de poseer una relación determinada con la ley. Existen dos tipos de estado de excepción como ya lo indicaba la tesis VIII de Benjamin: el estado excepción "en el que vivimos" y el "efectivo". El mundo de la soberanía es el de la paradoja de la excepción, donde dicho dispositivo hace funcionar a la Ley, gracias a su alternancia esporádica con el orden normal vigente. El



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

mundo contemporáneo no es el de la paradoja de la soberanía y aquel dispositivo que fundaba la ley -el estado de excepción- y determinaba que no hubiera nada fuera de ella, se ha convertido él mismo en la norma y esto ha conllevado la perfecta inversión de la fórmula, puesto que ahora no existe un "adentro" de la ley y "todo -incluso la Ley- está fuera de la Ley"¹⁷. Estamos bajo una paradoja mesiánica en lugar de soberana, solo que el dispositivo sigue funcionando y eso lo ha transformado en una máquina letal que le ha permitido confundirse con la entera vida. Cuando el estado de excepción ha devenido regla, la ley rige vacía de todo contenido, lo cual implica un nihilismo pero solo parcial, "que nulifica la ley pero mantiene su nada en una perpetua e infinitamente diferida vigencia"¹⁸. Como en Benjamin, se trata de construir un nihilismo (o mesianismo) perfecto, que desactive la vigencia a la par que el contenido, su fuerza y eficacia a la vez que su significado.

Como sabemos, Agamben ha vuelto una y otra vez sobre la figura del estado de excepción. En el tomo II.I de *Homo sacer*, se realiza una arqueología de este dispositivo con el objeto de exponer el modo en que ha llegado a transformarse desde una herramienta que permitía el funcionamiento del derecho y fundaba su vigencia y su eficacia, en el paradigma contemporáneo de gobierno. En *Estado de excepción*, la estrategia de Agamben consistirá en usar a Benjamin contra Schmitt. Si bien la diferencia entre dos tipos de nihilismo correspondientes a dos clases de estado de excepción se disipa en esta lectura (el estado de excepción efectivo es aquel en que vivimos), aún así Benjamin es utilizado por Agamben para mostrar la zona de anomia que implica la existencia del dispositivo de la excepción en el núcleo del derecho, contrariamente a Schmitt, quien no puede admitir que regla y excepción coincidan, pues ello lo conduciría a tener que admitir que el derecho ya es indistinguible de la vida y no hay decisión soberana alguna que pueda fundar el orden jurídico. No es la fundación del derecho lo que importa a Benjamin, sino la desactivación de su operatividad. Como en el ensayo sobre Kafka, un derecho ya no practicado sino solo

¹⁷ Agamben, G. "El Mesías y el soberano. El problema de la ley en W. Benjamin". En: Agamben, G., *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 340.

¹⁸ Agamben, G. "El Mesías y el soberano. El problema de la ley en W. Benjamin". En: Agamben, G., *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 342.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

estudiado es la puerta de la justicia. El nuevo uso del derecho, según Agamben, no es la justicia pero conduce a ella, pues dispone al mundo en un estado que resulta inapropiable por parte de un orden jurídico (definición de justicia que Benjamin establece y Agamben repone aquí).

Nos referiremos aquí a un último uso que puede vislumbrarse ya en *Infancia e Historia*. Pero debemos comenzar más atrás, en *Estancias*. Recordemos que en dicha obra, Agamben realiza, tal vez, la única crítica a Walter Benjamin. El crítico alemán habría errado el camino al diagnosticar la muerte del aura sin más, no prestando la atención debida a la resurrección del aura e incluso su extensión a todo el campo del los objetos que se produce en el siglo XX a través del fenómeno que, siguiendo a Debord, Agamben denomina "espectáculo". Claro está, el aura se ha transformado aquí, sin embargo la propiedad esencial de lo aurático, la lejanía -y en consecuencia, la imposibilidad del uso- continúan siendo lo primordial.

Sin embargo, Agamben parece hallar en otro texto de Benjamin, un fragmento póstumo titulado *El capitalismo como religión*, esta percepción rebosante de profundidad por la cual Benjamin advierte el desplazamiento del culto, de una praxis cultural propiamente religiosa, hacia todas las estructuras y objetos producidos por el sistema económico vigente.

En las religiones tradicionales existían procedimientos prácticos específicos, los rituales, mediante los cuales se producía una consagración, una separación de un objeto, un ser, etc. de la esfera del uso y se la tornaba indisponible. Luego, se establecían ciertos dispositivos a través de los cuales se reinsertaba en la esfera profana algo sacralizado. El capitalismo, en cambio, según nos dice Agamben comentando a Benjamin, parece "un único, multiforme, incesante proceso de separación, que inviste cada cosa, cada lugar, cada actividad humana para dividirla de sí misma y que es completamente indiferente a la cesura sacro/profano, divino/humano. En su forma extrema, la religión capitalista realiza la pura forma de la separación, sin que haya nada que separar"¹⁹. Esta esfera de lo dividido de sí mismo, que es también el espectáculo, es ese ámbito donde a la imposibilidad del uso la reemplaza una y otra vez un único proceso de relación con las cosas, los lugares y las actividades



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

humanas: el consumo. Dice Agamben "lo que no puede ser usado es, como tal, consignado al consumo o a la exhibición espectacular... Si profanar significa devolver al uso común lo que fue separado en la esfera de lo sagrado, la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente Improfanable"²⁰.

La consecuente museificación del mundo impide esa relación con un inapropiable (de la que Agamben ya hablaba en *Estancias*) en qué consiste el uso. Si la justicia era el estado del mundo en el que este se manifestaba como impasible de apropiación por parte de un orden jurídico, es la propiedad aquel dispositivo "que desplaza el libre uso de los hombres a una esfera separada, en la cual se convierte en derecho"²¹. La profanación, como liberación de "un comportamiento de su inscripción genética en una esfera determinada"²², que abre las cosas, los lugares, la praxis a un nuevo uso como un medio que ha perdido su destinación, como medio exhibido en sí mismo y emancipado de un fin, se transforma de este modo en la tarea teórico-imaginativa-política de la generación que viene. Esta tarea, asumida por Agamben, y de acuerdo a un nuevo uso de Benjamin, como una praxis de evidente corte mesiánico, que pretende desactivar los dispositivos que capturan el libre uso humano, presenta en su obra un carácter inmediatamente metodológico.

Las reflexiones agambenianas sobre el método se inician en el artículo *El príncipe y la rana*, donde reconstruía la discusión que Benjamin y Adorno mantuvieron vía cartas en Noviembre de 1938. El debate, que consiste mas bien en una directa invectiva de Adorno sobre el trabajo que Benjamin había elaborado a propósito de Baudelaire, se centró en una noción clave para la dialéctica: la mediación. Adorno le reprochaba a Benjamin, de idéntico modo a como Hegel inquirió al romanticismo, elaborar una teoría ajena a toda dialéctica, donde las conexiones conceptuales se realizaban de una manera casi intuitiva, diríamos *inmediata*. Lo universal concreto, siguiendo a Hegel, nunca puede alcanzarse si no es mediante una negación dialéctica que oficia de mediación. Ésta se encontraba ausente, a juicio de Adorno, en la lectura que Benjamin realizaba de Baudelaire, lo cual provocaba

¹⁹ Agamben, G., *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, 107

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Agamben, G., *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, 109.

²² Agamben, G., *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, 111.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

que su texto padeciera de una ingenuidad propia de alguien a medio camino entre la magia y el positivismo, y que cayera en un simple materialismo vulgar de ilaciones causales.

Estas afirmaciones de Adorno son, quizás, el resultado de una insuficiente atención a un elemento que se encuentra presente en el método benjaminiano, y que será subrayado por el mismo Agamben, el cual hace de la dialéctica benjaminiana algo completamente diverso del sistema hegeliano: el mesianismo. La reflexión sobre lo mesiánico es, en Benjamin, muy temprana. En 1914 escribe *La vida de los estudiantes*, donde señala que la tarea de la historia es "captarse en su estructura metafísica, como por ejemplo, el reino del Mesías o la idea de la Revolución Francesa"²³. Luego, en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (de 1919) surge la idea de un "principio mesiánico" en el romanticismo, que involucra un proceso de cumplimiento del tiempo²⁴. La concepción del mesianismo propia del autor judío, se continuará delineando con el transcurrir de los años en el *Fragmento teológico-político* (1921), *La Obra de los Pasajes* (1927-1940), *El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea* (1929), y las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940).

En 1925, con la publicación de *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin sienta las bases de su método. La "premisa gnoseológica" del texto consideraba al método como una exposición de ideas por ellas mismas independientemente de la conciencia y el conocimiento del autor del tratado. Esta apreciación filosófica se ubica, para Benjamin, en el platonismo. Las ideas no son fenómenos empíricos pero tampoco conceptos. Las ideas "salvan" los fenómenos mediante los conceptos y el sentido de lo empírico no es más que sus elementos conceptuales, al menos desde la perspectiva de las ideas. Esto significa que, contrariamente a la función de recolección de fenómenos particulares en una generalidad, como procede la representación conceptual, las ideas actúan sobre lo empírico solo indirectamente, pues su ámbito es el conceptual. El método benjaminiano no debe confundirse con la pretensión de articular los conceptos dicotómicos que analiza, se trata aquí de una exposición eidética. Las ideas son "constelaciones", campos de tensiones, de relación dialéctica entre los conceptos. El objetivo de esta descripción o exposición del

²³ Benjamin, W., "La vida de los estudiantes", en *Metafísica de la juventud*. Ed. Paidós, Barcelona, 1993. p. 117.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

mundo eidético no es, en consecuencia, la simple articulación conceptual sino mas bien se trata de lo que podríamos escribir como "detención" de la dialéctica conceptual; el pensamiento consiste mas bien en esta desarticulación, esta interrupción, esta suspensión de la dialéctica. Escuchemos a Benjamin: "no solo el movimiento de las ideas, sino que su detención también forma parte del pensamiento. Cuando este se para de pronto en una constelación saturada de tensiones, le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada"²⁵

Ahora bien, ¿Que es una idea? Creo que debemos tomar en cuenta las dos caras de esta noción bifronte: una faz tiene que ver con la cuestión de la imagen. Desde una perspectiva filológica, el término *Eidos* siempre poseyó una vinculación con el terreno de la imagen. Pero la idea platónica no es, como se sabe, una entidad empírica, sino algo que solo podría ser considerado imagen en tanto captado por el *nous*, el ojo de la mente. Podríamos decir que se trata de una intuición intelectual, una imagen cognitiva, que no capta nada empírico en particular, sino mas bien la cognoscibilidad misma de ciertas entidades agrupadas o cohesionadas bajo el ala de un determinado concepto, el cual encuentra, en dicha idea, un campo de tensión dialéctica en el que, articulado por una cesura originaria con su par opuesto, puede funcionar. El segundo aspecto, vinculado estrechamente al anterior, es obviamente la faz lingüística de toda idea. Como bien señala S. Moses, "la idea es algo de naturaleza lingüística (...) En realidad, pues, las ideas remiten a los "nombres" primitivos que constituyen el lenguaje adánico"²⁶. El ser del nombre determina el modo en que las ideas son dadas. La exposición eidética procede por lo tanto, a una manifestación de aquel campo que Benjamin había denominado "pura lengua", esto es, el solo existir o tener-lugar del lenguaje. A partir de todo este esquema filosófico respecto del problema del lenguaje y las ideas, en los años 20 surgirá la noción de imagen dialéctica. Benjamin dice: "Cada presente está determinado por imágenes que son sincrónicas con él; cada ahora es el ahora de una cognoscibilidad determinada (...) La imagen es aquello en lo cual lo sido se encuentra con el ahora, a la manera de un relámpago, formando entre ambos una

²⁴ Benjamin, W. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Ed. Península, Barcelona, 1987, p. 135.

²⁵ Benjamin, W., *Discursos interrumpidos*. Tesis XVII. Ed. Taurus, Madrid, 1973. p.190.

²⁶ Moses, S., "Ideas, nombres, estrellas. Las metáforas del origen en Walter Benjamin", en AA.VV., *Para Walter Benjamin*. Ed. Arbeitskreis selbständiger Kultur-Institute asKI, Bonn, 1992, p.189.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

constelación. En otras palabras: la imagen es la dialéctica en suspenso"²⁷.

Vemos la identidad indiscutible de las categorías de imagen dialéctica e idea. Ello nos conduce a sostener el carácter lingüístico de la imagen dialéctica y su raíz mesiánica puesto que, como bien dice Ibarlucía, "el discontinuum de la "dialéctica en suspenso" de Benjamin no se comprende como una refundación histórica, sino en términos metahistóricos, como una interrupción mesiánica, una explosión o un torbellino que destruye el orden temporal que genera toda apariencia de continuidad en la historia"²⁸. El modo en el que se logra desactivar una dialéctica que permanece en reposo, es el de hallar una zona de indistinción, un umbral de indiferencia entre los dos conceptos que solo estaban funcionando gracias a una oposición, a su carácter dicotómico.

Si Adorno ve en Benjamin la deficiencia que trae aparejada la ausencia de una *Aufhebung*, con la falta de articulación entre los conceptos dicotómicos, Benjamin responde con la interrupción mesiánica de la dicotomía a través de una operación que puede rastrearse, como lo ha hecho Agamben, en Pablo de Tarso, y que constituye el origen de la palabra alemana *Aufhebung* en la traducción bíblica de Lutero: *Katargein*. La *katargesis*, que no es otra cosa que la desactivación, o el despojamiento de la eficacia y la operatividad, es en Benjamin la desarticulación de las dicotomías conceptuales que gobiernan la cultura de Occidente.

Recientemente, Agamben ha publicado un libro sobre su método. La modalidad de investigación consistiría, en primer lugar, en un movimiento cognitivo ni inductivo ni deductivo sino paradigmático, esto es, que va de lo particular a lo particular y que expone una singularidad ejemplar que no se deja reducir ni a lo particular ni a lo general. El ejemplo paradigmático opera sobre las dicotomías con el mecanismo de la *analogía*, que no establece la disyunción A o B de la lógica tradicional, ni tampoco sintetiza la dicotomía en un tercero que las supere. La analogía efectuada por el ejemplo paradigmático transforma las dicotomías en un "campo de fuerzas recorrido por tensiones polares, en el cual, del mismo modo en que ocurre en un campo electromagnético, éstas pierden su identidad sustancial (...)El tercero analógico se afirma aquí ante todo a través de la desidentificación

²⁷ Benjamin, W., *Gesammelte Schriften V*, citado en Ibarlucía, R., "Benjamin crítico de Heidegger", Revista latinoamericana de filosofía, Vol. XXVI N° 1, 2000, p. 125.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

y la neutralización de los dos primeros, que se vuelven entonces indiscernibles. El tercero es esta indiscernibilidad, y si se busca aferrarlo a través de cesuras bivalentes se llega necesariamente a un indecible”²⁹. Si bien la teoría del paradigma y la analogía, según deja asentado Agamben, tiene su base en la obra *La línea e il círculo*, de Enzo Melandri, no deja por ello de ser el resultado, una vez más, de un uso de Benjamin. En *Ninfe*, un pequeño texto sobre la imagen y la imaginación, publicado por Agamben en el 2007, vuelve sobre la teoría benjaminiana de las “imágenes dialécticas” para afirmar que la llamada *dialéctica en suspenso* de Benjamin, “implica una concepción de la dialéctica en la cual el mecanismo no es lógico (como en Hegel), sino analógico e paradigmático (como en Platón)...la oposición que ella implica no es dicotómica y sustancial, sino bipolar e intensiva”³⁰. Esto es lo que Adorno no pudo comprender en Benjamin, esto es, que “lo esencial no es el movimiento que, a través de la mediación, conduce a la *Aufhebung* de la contradicción, sino el movimiento de detención, del *estado*, en el cual el medio es expuesto como una zona de indiferencia –como tal, necesariamente ambigua, entre los dos términos opuestos”³¹. No *Aufhebung* sino *katargesis* mesiánica, no superación sino desactivación de las dicotomías en una zona de indiscernibilidad que las torna inoperantes y las libera a un nuevo uso del hombre.

Esta desactivación, retomada por Agamben a través del concepto de Profanación, no es sino la búsqueda política y práctica, a la vez que teórica, de un método capaz de tornar ineficaz, en una operación mesiánica, los dispositivos que capturan el libre uso de los objetos, los lugares y las actividades humanas.

²⁸ Ibarlucía, R., “Benjamin crítico de Heidegger”, Revista latinoamericana de filosofía, Vol. XXVI N° 1, 2000, p. 136.

²⁹ Agamben, G., *Signatura rerum. Sul método*. Bollati Boringhieri, Torino. 2008. p. 21-2

³⁰ Agamben, G., *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino. 2007. p. 21-2.

³¹ Agamben, G., *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino. 2007. p. 30



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Bibliografía:

Agamben, G., *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura Occidental*, trad. Tomás Segovia, Ed. Pre-textos, Valencia, 1995

Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia, Trad. Silvio Mattoni, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003

L' Uomo senza contenuto, Ed. Quodlibet, Macerata, 1994

Ninfe, Bollati Boringhieri, Torino. 2007.

Profanaciones. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005

Signatura rerum. Sul método. Bollati Boringhieri, Torino. 2008.

La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006

Benjamin, W., *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. de H.A. Murena y D. J. Vogelmann, Ed. Terramar, Buenos Aires, 2007

Discursos interrumpidos. Tesis XVII. Ed. Taurus, Madrid, 1973.

El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán, Ed. Península, Barcelona, 1987.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria*.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

El origen del drama barroco alemán, Ed. Taurus, Madrid, 1990

La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia. Ed. Arcis-Lom, Santiago de Chile, 2000.

"La vida de los estudiantes", en *Metafísica de la juventud*. Ed. Paidós, Barcelona, 1993.

Castro, E., *Una arqueología de la potencia*, Ed. Jorge Baudino ediciones, Buenos Aires, 2008

Ibarlucía, R., "Benjamin crítico de Heidegger", *Revista latinoamericana de filosofía*, Vol. XXVI N° 1, 2000.

Móses, S., "Ideas, nombres, estrellas. Las metáforas del origen en Walter Benjamin", en AA.VV., *Para Walter Benjamin*. Ed. Arbeitskreis selbständiger Kultur-Institute asKI, Bonn, 1992

Tillich, P., *La era protestante*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1965