

## ARTÍCULOS

### CAPAS, O EL MODO DE ATRAVESAR EXPERIENCIAS –WALTER BENJAMIN–

*LAYERS, OR THE WAY TO GO TROUGH EXPERIENCES  
–WALTER BENJAMIN–*

**Rut Pellerano\***

Centro de Investigaciones Filosóficas  
Buenos Aires-Argentina

*Recibido 19 de diciembre 2006/Received december 19, 2006  
Aceptado 23 de abril 2007/ Accepted april 23, 2007*

Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como un hombre que excava (Walter Benjamin).

### RESUMEN

El presente artículo intenta analizar el concepto de experiencia en la obra de Walter Benjamin, proponiéndose para ello un recorrido en camino inverso; es decir, desde las últimas formulaciones que hallamos en “Sobre el concepto de historia” ir desenredando la trama conceptual para arribar de ese modo a un escrito de 1916. Esta propuesta, que no pretende originalidad, simplemente pone en acto aquello de “indicar ante todo qué capas hubo que atravesar para llegar a aquella de la que provienen los hallazgos”.<sup>1</sup>

**Palabras Clave:** Lenguaje, Tesis, Historia, Teología, Redención.

---

\* Alsina 1558. 2000 Rosario. Argentina. E-mail: balumba@ciudad.com.ar

<sup>1</sup> Benjamin W. (1992). Desenterrar y recordar. En *Cuadros de un pensamiento*. (p. 118). Traducción de Susana Mayer, con la colaboración de A. Manzini. Buenos Aires: Imago Mundi.

### ABSTRACT

*This article tries to analyze the concept of experience in Walter Benjamin's work. We propose to go on a journey returning by the same way that went on. That is to say, disentangling the conceptual warp from the last writings of Benjamin in "On concepts of History" to his article of 1916. This proposition is not intended to be original but it simply tries to put in act Benjamin's words "first indicate which layers have been gone over to get to that from which the findings proceed".<sup>2</sup>*

**Key Words:** *Language, Thesis, History, Theology, Redemption.*

### INTRODUCCIÓN

Una investigación en torno al concepto de experiencia en Walter Benjamin es una tentativa problemática porque su escritura nos sumerge en una simultaneidad de imágenes, pensamientos, estilos, intereses.

T. W. Adorno sostiene que "el que la obra de Benjamin permaneciera fragmentaria no es atribuible tan solo a un destino azaroso, sino que estaba inserto en la estructura de su pensamiento, en su idea central desde el principio" (p. 39).<sup>3</sup> Destacando el concepto de fragmento como forma filosófica que retiene en su seno algo de aquella fuerza de lo universal que se pierde en el proyecto integral.

El hecho de la oposición hacia lo sistemático de la producción benjaminiana ha impedido ver –sostiene Scholem<sup>4</sup>– el aspecto central de la misma, que es que Benjamin fue un filósofo. Un filósofo que intentó a través de la búsqueda metafísica, entendida ésta como experiencia filosófica del mundo, una experiencia de una inaudita plenitud, una forma de producción simbólica,

---

<sup>2</sup> *Ibidem*. La traducción es propia.

<sup>3</sup> Adorno, 1995, p. 39.

<sup>4</sup> Por las posiciones que desarrolla Scholem, 2003, pp. 9-14.

dejando muchas veces de lado un desarrollo conceptual por un procedimiento descriptivo con el que buscaba llevar al lenguaje su experiencia.

Desde nuestra aproximación a la obra benjaminiana podemos afirmar que para este autor no hay experiencia que no esté mediada por el lenguaje, por lo tanto, definiremos que la inmediatez de la experiencia sólo es aprehensible por la mediación del lenguaje. Sin embargo, es posible pensar que incluso él se encontró en un vacío sin palabras, para una realidad que le fue cercando en un círculo de estrechez económica, personal; hasta la experiencia final, de la que pueden encontrarse comentaristas y tan solo un protagonista.

Si, como sostiene Susan Buck Morss (1995),<sup>5</sup> la meta de Benjamin era tender un puente entre la experiencia cotidiana y las preocupaciones académicas tradicionales, encontramos los ecos de esta definición en la escritura de una obra que prolifera en imágenes, desde las más simples y cotidianas hasta el entretejido conceptual y teórico que emana de ellas. “Y junto con el café tomas quién sabe cuántas cosas: tomas toda la mañana, la mañana de este día y a veces también la mañana perdida de la vida” (p. 87).<sup>6</sup>

Por último, quisiéramos destacar la marca personal que supone la formulación de las ideas en Benjamin. La lectura de la obra de Benjamin conmueve. Conmueve cuando tocando cierta esfera de la intimidad, parece que nos encontráramos frente a un espejo. Apasiona en sus juegos, reflejos de una reminiscencia de la infancia. Nos deja perplejos frente a afirmaciones conceptuales que reclaman infinitas lecturas. Nos viste de tristeza y dolor, cuando su anhelo de comunidad sólo ha encontrado un creciente vacío. Nos deja mudos frente a la catástrofe –la catástrofe ininterrumpida– que arrasó con todo.

---

<sup>5</sup> Buck-Morss, 1995, p. 19.

<sup>6</sup> Benjamin, 1992, p 87.

Esta marca personal significa también un lugar diferente para la filosofía. El pensamiento filosófico de Benjamin se despidió del armazón sistemático para dar lugar a la manifestación de los objetos. El mundo material podía hablar, podía mostrarse como una imagen del pasado que interroga al presente.

En el presente artículo intentaremos abordar el concepto de experiencia en la obra de Walter Benjamin proponiéndonos para ello realizar un recorrido en camino inverso, es decir, desde las últimas formulaciones benjaminianas hasta sus escritos de juventud.

Benjamin partirá, en sus escritos tempranos, de la distinción de dos conceptos. La *Erlebnis*, entendida como mera experiencia rutinaria, es distinguida de *Erfahrung*, es decir, de una práctica de la experiencia en un sentido profundo. Mientras que la vivencia está relacionada íntimamente con la novedad, la sensación y lo efímero, la *Erfahrung* remite a lo que permanece.

Desde la publicación sobre el *Trauerspiel*, escrita al modo del tratado filosófico, hasta la obra de los pasajes, donde la figura es el montaje: “yo no tengo nada que decir, sólo que mostrar” (pp. 459-462)<sup>7</sup> hay un salto en el que se juega el ambicioso gesto de Benjamin por construir una nueva forma filosófica. Un modo de vislumbrar la historia, una historia que irrumpe en imágenes tal como se desarrolla especialmente en las tesis.

Redención, génesis, lenguaje, Babel, traducción, alegoría, imágenes, relámpagos, ángel, historia, mesianismo, materialismo, catástrofe, despertar. Esta caleidoscópica enumeración de palabras refleja la constante preocupación en la obra benjaminiana por la *Erfahrung*. Las preguntas con las que Benjamin interroga a su tiempo continúan interpelando, no sólo a la filosofía, sino a nuestro tiempo: “Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que soñadoramente apremia su despertar” (p. 190).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Benjamin, 2005, pp. 459-462.

<sup>8</sup> Benjamin, 1990, p. 190.

## Tesis 1

Es notorio que ha existido, según se dice, un autómeta construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba a tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente por todos sus lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos “materialismo histórico”. Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno (Benjamin, 1989, p. 177).

La utilización de imágenes mesiánicas es frecuente en los escritos de Benjamin. Esta impronta, evidente en sus escritos de juventud, se desdibuja u oculta retornando con fuerza en sus últimos escritos. En esta reflexión teológica la formación de Benjamin estaba orientada hacia las categorías de la tradición judaica, mostrando un interés claro por la especulación teológica sin ningún interés por hacer teología. Los conceptos de revelación y redención, desde esta perspectiva, son claves en los análisis teóricos de Benjamin.

La categoría de redención no esgrime a un redentor que interviene en la historia por fuera de ella, ya que la historia es una tarea de la humanidad. El reino de Dios no es una meta de la historia, afirma Benjamin en su “Fragmento político-teológico”<sup>9</sup> y si la relación entre un orden profano y un orden mesiánico es antagonica, una fuerza puede favorecer a otra, aunque sus trayectorias sean opuestas.

La idea de redención está unida a la idea de felicidad y ha impulsado siempre a la humanidad; “con otras palabras, en

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 193-194.

la representación de la felicidad vibra inalienablemente la de redención” (p. 178).<sup>10</sup>

La esperanza convertida en categoría histórica resurge a través de la categoría de redención que se manifiesta en un tiempo incierto, abierto a lo novedoso, imprevisible, mostrando la oposición que mantiene Benjamin con el tiempo mítico que impone un orden y un desarrollo de los hechos de un modo inabordable.

Si en la elaboración conceptual de Benjamin no entra en juego un redentor que “ordene” la historia, cabría preguntarse entonces cómo entiende el papel de la redención. La historia mesiánicamente interpretada no es una unidad extática sino catastrófica. El “tiempo lleno” de la redención se da a la experiencia únicamente como *Jetztzeit*, esto es, como actualidad y presencia instantánea de una constelación temporal.<sup>11</sup> El *Jetztzeit*, sin anular la diferencia temporal, hace al pasado y al futuro coextensivos del presente, una actualización de los tiempos lejanos en el presente.

Siguiendo esta línea conceptual pasaremos a analizar la categoría de remembranza. Las imágenes del olvido que nos asaltan en la conmemoración surgen desde el tiempo del pasado y se transforman desde la quietud de lo que fue, para ser leído como lo que continúa nombrándose en el presente. En este sentido, Benjamin afirma que el tiempo pasado es una puerta nueva, la cual no remite a lo que ha sido, sino que es interpelado por el presente para abrir a nuevas significaciones. Acercarse al pasado implicará atreverse a excavar, la necesaria repetición de volver una y otra vez sobre la misma situación, sobre el mismo objeto, y removerlo hasta que sólo queden imágenes. El recuerdo se transforma de este modo en imagen.

La conmemoración que toma ímpetu en Benjamin tiene que ver con las imágenes que estallan en un segundo mostrando

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, Tesis II, p. 178.

<sup>11</sup> Para el desarrollo de estas posiciones ver en Ibarlucía, R. (2000). Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVI (1). (pp. 111-142). Argentina: Centro de Investigaciones Filosóficas.

fragmentos de la historia. Memoria y olvido interjuegan constantemente. En el olvido, la memoria teje los fragmentos de una historia que reaparece bajo la forma de objetos olvidados. Estos objetos adquieren en la modernidad la expresión de la mercancía.

En Benjamin la condición histórica del hombre es inseparable de su condición de ser parlante y en la modalidad misma de su acceso al lenguaje, que es originariamente señal de una escisión. Entramos aquí en relación con el artículo de 1916 “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, donde vemos una articulación del lenguaje con el relato del Génesis (es decir, donde la impronta teológica está fuertemente marcada en el proceso) y la tarea de nominación adamítica, que muestra, a su vez, un proceso de decadencia de la lengua. La vinculación entre filosofía del lenguaje y la impronta teológica continúa en el artículo “La tarea del traductor”, con una perspectiva diferente: la diversidad de las lenguas avalan la perspectiva de una redención mesiánica. La traducción no como forma de entendimiento de los hombres entre sí, sino en tanto rescate de un lenguaje puro. Por la mediación de la traducción es posible la redención del lenguaje, que dejaría de cumplir una tarea instrumental, “burguesa” –dice Benjamin– de transmisor de mensajes.

Este escrito de 1916 “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” (pp. 59-74)<sup>12</sup> define que el ser del lenguaje se extiende sobre todo. No existe evento o cosa, tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga, de alguna forma, la participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual. El lenguaje no es particularidad del hombre, sino que todo en la creación es lenguaje. El ensayo de Benjamin gira alrededor de una reflexión sobre el origen de la lengua que parte del análisis del capítulo primero del Génesis.

---

<sup>12</sup> Benjamin, 1991b, pp. 59-74.

El interés de Benjamin en la versión bíblica del Génesis está ligado al hecho de que a partir del relato puede proponerse un modelo de análisis metafísico del conocimiento basado en la función primordial del lenguaje;<sup>13</sup> de allí la importancia que reviste la figura de Adán en su acción de dar nombre a la creación.

Brevemente pueden clasificarse, a partir de este artículo de Benjamin, tres niveles en los que el lenguaje<sup>14</sup> se desarrolla: en primer lugar, una lengua divina, creadora, en donde se designa al lenguaje como coincidente con la realidad que designa, en donde la dualidad de la palabra y la cosa no existe todavía. En segundo lugar, el lenguaje de Adán, que nombra; este acto funda el lenguaje original del hombre que hoy se encuentra perdido; lenguaje y realidad ya no son idénticos, pero existe entre ellos una armonía. Por último, la lengua, decaída, plural, marcada por una relación externa con las cosas, en donde la función comunicativa del lenguaje muestra los signos de su decadencia. La relación entre la palabra y la cosa se encuentra perdida, estamos frente a un lenguaje superpoblado de palabras que nada dicen. En esta nueva relación establecida entre el lenguaje y las cosas, la naturaleza enmudece.

En el dominio del lenguaje, el nombre tiene el sentido único y la significación incomparable de constituir de por sí el ser más profundo del lenguaje. El nombre, como patrimonio del lenguaje humano, asegura entonces que el lenguaje es la entidad espiritual por excelencia del hombre. La capacidad nominadora del hombre es un reflejo del verbo divino. Dios descansó cuando hubo confiado al hombre su mismidad creativa. Esta actualidad creativa, una vez resuelta la divina, se hizo conocimiento.

En el Génesis el hombre nombra a las cosas, después de Babel, y aun más, en la modernidad, esta relación cambia definitivamente ya que el hombre no puede leer en la naturaleza y le impone su nombre.

---

<sup>13</sup> Véase Mosés, 1997, p. 87.

<sup>14</sup> Ver en Seligman-Silva, 1999, p. 82 y también en Mosés, 1997, p. 88.

Así, la traducción –bajo el supuesto teórico de Benjamin– implicó dos momentos: en primer lugar, la función nominadora del hombre (que pone palabras en aquello que no puede hacerlo por carecer del lenguaje humano) y que redime, de este modo, a la naturaleza. En segundo lugar, la traducción que redime al lenguaje en sus diferencias. Las diferentes lenguas tienen en común el referirse a un lenguaje original, puro –dice Benjamin–. Pero no se trata del intento a un retorno a un lenguaje primero, originario, sino que en el despliegue de las diferencias de las lenguas que se acercan por medio de la traducción, el lenguaje encuentra su redención.

El nombre humano, en cuanto mezcla de recepción y espontaneidad, es traducción. Pero en realidad todo lenguaje está abocado a traducir, pues recoge una llamada y la transmite en sus propios términos.

El lenguaje humano, por su posición, traduce todos los demás lenguajes. A su vez, en la medida en que la traducción manifiesta la distancia infranqueable entre las lenguas, éstas aparecen como un proyecto compartido. De modo que sólo la traducción, en último término, es capaz de poner de relieve la unidad lingüística, dando cuenta con ello de la experiencia que Benjamin busca describir. En el propio fracaso de la traducción se inscribe su triunfo. La traducción salva la distancia entre las lenguas sin cubrirla. Por eso la traducción, al hacer efectivo el lenguaje humano (y el de la naturaleza), también hace efectivo el lenguaje divino.

### **Tesis 9**

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien

quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 1989 p. 183).

Benjamin coincidió con otros pensadores de su época en pensar una nueva visión de la historia,<sup>15</sup> en cuyo centro destaca la idea de la actualización del tiempo histórico, la idea del tiempo de hoy, o, según otras versiones, un tiempo del ahora.<sup>16</sup>

A las ideas de causalidad y continuidad se le opuso la de discontinuidad histórica en la que se destaca la significación de las rupturas y crisis. La idea de progreso y de perfeccionamiento continuo que proclamaba el triunfo de lo positivo será confrontada con la realidad enmudecedora del sufrimiento humano, pero también con la idea de que el futuro no debe ser necesariamente así. En Benjamin no encontraremos una visión lineal y continua del tiempo histórico, es decir como progreso indefinido de la historia, muy por el contrario, en la historia de la humanidad no hay tal progreso, hay relámpagos, rayos que desgarran el cielo e iluminan la historia durante un segundo.

Benjamin entra así en pugna con las líneas de interpretación de la historia que realiza el historicismo. El historicismo pretendía establecer una serie de leyes del desarrollo histórico para poder predecir los acontecimientos futuros, Benjamin, por el contrario, sostenía que el sentido de la historia se devela en sus rupturas, en sus fallos y accidentes.

---

<sup>15</sup> Véase *Introducción* de Moses, 1997, p. 25.

<sup>16</sup> Weigel, 1999, p. 16. Según la nota aclaratoria que realiza el traductor, este es un término de Benjamin, quien lo entendía como la partícula del tiempo en que nos encontramos y que aún la idea espacial, pero de modo que el lapso pueda ser entendido en conceptos relativos. Denominado *Jetztzeit* significa literalmente un tiempo del ahora. Tiene cierta similitud con la expresión latina *hic et nunc*.

Por lo tanto, y mostrando una mirada crítica hacia el perfil de la historia, Benjamin no sostenía que cada momento histórico deriva del anterior por necesidad. Y mucho menos que la unión de los momentos históricos acaecidos confirma un progreso en la humanidad. Esta idea de progreso en su origen era, como ya dijimos, atribuible al modo en que los pensadores ilustrados pensaron la historia, pero –sostiene Benjamin– no existe nada natural en la progresión histórica. Hay progreso en el nivel de la industria y la tecnología. Pero este carácter perfectible que ofrece la producción industrial no habla del desarrollo de la humanidad.

A través de la manifestación alegórica, Benjamin puede relacionar la experiencia y la temporalidad. Esta temporalidad es la de una humanidad que ya no puede acceder a un ideal de eternidad. La alegoría nace y renace en esa fuga de sentido último y, al igual que el concepto de historia que Benjamin postula, se imprime de rupturas. El lamento que evoca la alegoría surge de una naturaleza que se encuentra caída, de un mundo que ha perdido su sentido. En la relación que se establece a partir de este extrañamiento, el vínculo entre palabra y cosa está quebrado.

Esta agonía pone de manifiesto la pérdida de un sentido último, ya no hay un acontecer que se inscriba en un tiempo glorioso, todo se ha convertido en ruinas, por lo tanto, la manifestación alegórica no puede asociarse a un tiempo pleno, sino desgarrado.

Este acontecer se halla incumplido en todo instante y en esto coincide con el concepto de origen. El origen, definido por Benjamin como “lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar”;<sup>17</sup> es decir, una temporalidad que no tiene cumplimiento porque no hay un fin al que arribar, ni una culminación de los procesos.

En este tiempo incumplido la fuerza de los sucesos temporales llena la historia, cuya determinación no se acaba por el acontecer empírico. Esta línea siempre quebrantada del tiempo

---

<sup>17</sup> Benjamin, 1980a, pp. 31-35.

de la historia demarca en el lenguaje alegórico un principio en el que la palabra se constituye en transformación, no ya en lenguaje inapelable.

Este concepto de alegoría puede pensarse ligado al concepto de historia que Benjamin postulará en las tesis. Encontramos presente en las formulaciones del drama barroco la discontinuidad, no el progreso. La indeterminación del tiempo en la alegoría coincide con la formulación posterior de las tesis. El tiempo desintegrado de la alegoría marca las rupturas que el tiempo mítico no dejaba entrever. El tiempo de la historia, en la exposición de madurez, muestra la imposibilidad de realizar la idea de un futuro, cuya pretensión era la de ser más y más perfectible, porque la historia no es una línea que avanza. “¿Qué es esto? –afirma– hablar de progreso a un mundo que se hunde en la rigidez de la muerte” (p. 204).<sup>18</sup>

Sobre la base del concepto de temporalidad e historia no se implica necesariamente un nihilismo rotundo, un sinsentido de la historia, de la vida. Benjamin no cae en una negatividad absoluta, porque junto con la descarnada presentación de la historia que leemos en sus últimos escritos se encuentra la categoría de redención que implica esperanza. Una esperanza que surge de los fragmentos rotos de la historia y de la mano del materialismo, único capaz de “leer” correctamente en los procesos históricos.

“El concepto de progreso debe fundarse en la idea de catástrofe” (p. 476),<sup>19</sup> afirma Benjamin, quien entrará abiertamente en pugna con el concepto historicista, positivista de “progreso” de la humanidad. “La redención se aferra a la pequeña grieta en la catástrofe continua” (p. 205).<sup>20</sup> El sentido último de la historia, si pudiese hablarse en esos términos, es el de una humanidad que alcanza su redención, en aquellos intersticios de la historia por donde ha podido escabullirse a un lenguaje hegemónico.

---

<sup>18</sup> Benjamin, 1992, p. 204.

<sup>19</sup> Benjamin, 2005, p. 476.

<sup>20</sup> Benjamin, 1992, p. 205.

## REFERENCIAS

- AAVV. (1993). *Sobre Walter Benjamin –vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana–*. Edición a cargo de Gabriela Massuh y Silvia Fehrmann. Buenos Aires: Alianza/Goethe-Institut.
- Adorno, T. W. (1995). *Sobre Walter Benjamín*. Traducción Carlos Fortea. Madrid: Cátedra.
- Benjamin, W. (1971). *Angelus Novus*. Traducción H. A. Murena. Barcelona: Sur.
- Benjamin, W. (1980). *El origen del drama barroco alemán*. Traducción José Muñoz Millanés. España: Taurus Humanidades.
- Benjamin, W. (1980b). *Haschisch*. Traducción Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1982). *Infancia en Berlín - hacia 1900*. Traducción Klaus Wagner. Madrid: Alfaguara.
- Benjamin, W. (1987a). *Dirección única*. Traducción J. J. del Solar y M. Allendesalazar. Madrid: Alfaguara.
- Benjamin, W. (1987b). *El Berlín demoníaco –relatos radiofónicos–*. Traducción Joan Parra Contreras. Barcelona: Icaria.
- Benjamin, W. (1988). *El Concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Traducción J. F. Yvars y V. Jarque. Barcelona: Península.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I “filosofía del arte y de la historia”*. Traducción Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1990a). *Diario de Moscú*. Traducción Marisa Delgado. Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, W. (1990b). *Sobre la percepción –I: experiencia y conocimiento–*. Traducción Omar Rosas. Colombia: Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.
- Benjamin, W. (1991a). *Iluminaciones I “Imaginación y sociedad”*. Traducción Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1991b). *Iluminaciones IV “Para una crítica de la violencia y otros ensayos”*. Traducción Roberto Blatt. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1992). *Cuadros de un pensamiento*. Traducción Susana Mayer con colaboración de A. Manzini. Argentina: Imago Mundi.
- Benjamin, W. (1993). *La Metafísica de la Juventud*. Traducción Luis Martínez de Velasco. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B.

- Benjamin, W. (1998). *Correspondencia: Walter Benjamin - Theodor W. Adorno (1928-1940)*. Traducción Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez. Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (1999). *Iluminaciones II "Poesía y capitalismo"*. Prólogo y traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Traductores varios. Madrid: Akal.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada "Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes"*. Traducción de Nora Rabotnikof. Madrid: La Balsa de la Medusa.
- de Campos, H. (1989). A língua Pura na teoria da tradução de Walter Benjamin. En *Revista USP, Coordenadoria de Comunicação Social, Universidade de São Paulo* (1). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- de Man, P. (1988). Conclusiones acerca de *La tarea del traductor* de Walter Benjamin. En *Diario de Poesía* –periódico trimestral–, traducción de Nora Catelli.
- Forster, R. (1990). "Walter Benjamin: El ensayista entre el coleccionista y el caminante" y "Walter Benjamin en la tierra de la infancia". En *Cuadernos de la comuna: a 50 años de la muerte de Walter Benjamin*. Director: Horacio González. Santa Fe - Argentina: Municipalidad de Puerto Gral. San Martín.
- Fuks, D. (1994). Los paraísos artificiales de Walter Benjamin. *Tragaluz. Revista de la Escuela de Filosofía de la U.N.R.* Granada: Universidad de Granada.
- Ibarlucía, R. (1993). Benjamin y el Surrealismo, *Diario de Poesía* –periódico trimestral– (26).
- Ibarlucía, R. (1997). Walter Benjamin y la génesis del Passagen-Werk: Un encantamiento dialéctico. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIII (2). (pp. 319-343). Argentina: Centro de Investigaciones Filosóficas.
- Ibarlucía, R. (1998). *Onirokitsch, Walter Benjamin y el surrealismo*. Buenos Aires: Manantial.
- Ibarlucía, R. (2000). Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVI (1). (pp. 111-142). Argentina: Centro de Investigaciones Filosóficas.
- Ibarlucía, R. (2004). *El joven Benjamin y el problema de la mitología: la figura de Sócrates en su lectura de El Simposio en 1916*. Argentina: UBA/UNL/UNSAM.

- Iribarren, L. (1994). El materialismo histórico de Walter Benjamin, *Tragaluz. Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario*, 1 (4), 69-76.
- Kampff Lages, S. (2002). A tarefa do tradutor-lecturas. En *Walter Benjamin - Tradução e melancolia* (pp. 163-227). Sao Paulo: Universidade.
- Laddaga, R. (1994). El rapto de las imágenes. *Tragaluz, Revista de la Escuela de Filosofía de la U.N.R.* 1 (4), 85-97.
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin, Aviso de incendio*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: F.C.E.
- Mayer, H. (1995). *Réflexions sur un contemporain*. Traduit de l'allemand par Anne Weber. France. Gallimard.
- Mosés, S. (1997). *El ángel de la historia - Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Traducción de Alicia Martorelli. Madrid: Cátedra.
- Oyarzún Robles, P. (1995) *La dialéctica en suspenso –fragmentos sobre historia–*. Chile: Universidad ARCIS y LOM.
- Rochlitz, R. (1992). Chapitre I: *Philosophie du langage*. En *Le désenchantement de l'art –la philosophie de Walter Benjamin*. France: Gallimard.
- Rochlitz, R. (1992). Chapitre II: *Théorie de L'art*. En *Le désenchantement de l'art –la philosophie de Walter Benjamin*. France: Gallimard.
- Rochlitz, R. (1992). Chapitre III: *Historie, Politique, Ethique*. En *Le désenchantement de l'art –la philosophie de Walter Benjamin*. France: Gallimard.
- Sazbón J. (2000). Historia y filosofía de la historia en el Benjamin tardío. *Paideia*. Recuperado en enero 25, 2006 disponible en <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Hist/HistSazb.htm>
- Scholem, G. (1987). *Walter Benjamin –Historia de una amistad–*, traducción y presentación de J. F. Ivars y V. Jarque. Madrid: Península.
- Scholem, G. (2003). *Walter Benjamin y su ángel*. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati. Buenos Aires: F.C.E.
- Weigel S. (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin –una relectura–*. Traducción José Amícola. Buenos Aires: Paidós.