



Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación / ISSN 2525-2089
 Vol. 8 N° 1 (2023) / Sección Dossier / pp. 1-14 / [CC BY-NC-SA 2.5 AR](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/)
 Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE),
 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
revistasaberesypracticas@ffyl.uncu.edu.ar / saberesypracticas.uncu.edu.ar
 Recibido: 11/04/2023 Aceptado: 22/05/2023
 DOI: <https://doi.org/10.48162/rev.36.095>

Calle de Dirección Única: La Interrupción Revolucionaria

One-Way Street: The Revolutionary Disruption

 **Jorge Armando Reyes Escobar**

Universidad Nacional Autónoma de México,
 México.
guandajo@gmail.com

Resumen. El artículo plantea los problemas que se presentan al coordinar la comprensión de la peculiaridad del pensamiento de Walter Benjamin, en especial en lo que concierne a su estilo de escritura, con sus pretensiones revolucionarias. El artículo sugiere que los problemas planteados por esta dificultad de coordinación pueden rastrearse tomando como hilo conductor el predominio de una forma de experiencia que reduce toda sentido y significado a un sistema de equivalencias. El ascenso y crisis de este modelo de experiencia se examina tomando como punto de referencia *Calle de dirección única*.

Palabras clave. Walter Benjamin, Calle de dirección única, experiencia, teoría crítica.

Abstract. The article raises the problems that arise in attempting to coordinate an understanding of the peculiarities of Walter Benjamin's thought, especially with regard to his style of writing, with his revolutionary claims. The article suggests that the problems posed by this difficulty of coordination can be traced by taking as a common thread the predominance of a form of experience that reduces all sense and meaning to a system of equivalences. The rise and crisis of this model of experience is examined against the background of *One-way street*.

Keywords. Walter Benjamin, One-way Street, experience, critical theory.

Consideraciones Previas

Preguntarse hoy por la actualidad del pensamiento de Walter Benjamin es una tarea no exenta de ironía. Por un lado, su peculiar forma de escritura, la cual irritaba incluso a los mismos miembros del Instituto de Investigación Social (en especial a Max Horkheimer), goza de reconocimiento y respeto, pues la maraña de citas que se encuentran, por ejemplo, en el *Libros de los pasajes*, se aprecian ahora como una estrategia de montaje que al arrancar al texto de su contexto original de significación y yuxtaponerlo con otros, provenientes de temáticas heterogéneas, hace emerger el contenido de verdad de una época, el cual permanecería oculto a una mirada dirigida exclusivamente a las relaciones visibles de causa y efecto entre distintos acontecimientos. Una muestra de esta línea de interpretación se encuentra en el trabajo de Graeme Gilloch: "Una vez liberados de su dependencia del contexto original, los objetos heterogéneos, incongruentes, excavados del sitio urbano pueden yuxtaponerse en patrones alternativos con el fin de iluminarse mutuamente." (Gilloch, 1997, p. 112). Por otro lado, sin embargo, el refinamiento y especialización cada vez mayores de la exégesis de la obra de Benjamin –aspectos que son imprescindibles para su estudio– parecen contribuir poco a la

comprensión de por qué se trata de una obra revolucionaria, no sólo en el sentido de revolucionar la manera de practicar la filosofía, sino en el sentido político del término; es decir, de mover a la acción colectiva transformadora de las estructuras básicas de la sociedad, y no sólo a dar razones que justifiquen la opinión previa de que ésta presenta formas de dominación y violencia intolerables. Susan Buck-Morss hace un agudo diagnóstico del olvido en el que se encuentra este aspecto fundamental del pensamiento de Benjamin:

Sus escritos crípticos y cargados de imágenes se prestan fácilmente a los métodos postestructuralistas de lectura [...] Es sorprendente que el impulso revolucionario de la escritura de Benjamin haya despertado tan poco interés en estos círculos. Este impulso sólo sobrevive en tanto anacronismo, casi como arcaísmo exquisito. (Buck-Morss, pp. 12-13)

Es notorio cómo Buck-Morss atina al observar que la actitud detrás del desinterés en el impulso revolucionario de la obra de Benjamin no se debe a que se le considere un rasgo menor o secundario de su pensamiento, sino a su presunto carácter anacrónico, pasado, como si la idea de revolución ya no apelara a la expectativa común de transformar el futuro, sino que se refiriera a una ilusión obsoleta que no encierra otra cosa más que nostalgia por un mundo en el que las distintas esferas de la vida formaban un panorama completo. Desde ese punto de vista, Benjamin sería el gran nostálgico: “Me parece que la obra de Benjamin está marcada por un doloroso impulso hacia una totalidad psíquica o una unidad de la experiencia a la cual la situación histórica amenaza con despedazar en cualquier momento.” (Jameson, 1976, p. 61) En esa medida, la omisión de la visión revolucionaria de Benjamin parece deberse menos a una falta en las herramientas exegéticas de sus intérpretes que a la incapacidad de la experiencia contemporánea de integrar pasado, presente y futuro en una estructura estable. Este tiempo dislocado se caracteriza por un presente continuo, obsesionado por un pasado que, sin embargo, ya no proporciona guías de acción y en el cual el futuro está prácticamente ausente: “en un plazo relativamente breve, el propio futuro ha perdido el poder de arrojar luz sobre el presente, puesto que ya no podemos suponer que funcione como punto final de nuestros deseos, objetivos o proyecciones.” (Assmann, 2020, p. 4). En semejante escenario no es casual que lo que Benjamin consideraba una praxis revolucionaria dirigida a abrir el futuro sea considerada hoy como la manifestación de un pasado irremediamente perdido, pues, si Assmann tiene razón y el futuro ha terminado por desaparecer del espacio cerrado del presente, entonces el único lugar al cual se le puede enviar es al pasado. Así, entre más se conocen los detalles y minucias del pensamiento de Benjamin menos actual se vuelve debido a que la fuerza que lo animaba se hunde en el pasado.

Estos señalamientos no pretenden descalificar a las interpretaciones contemporáneas de Benjamin, ni presentarlo como víctima de un presente que no alcanza a comprender su genialidad. Más bien, las observaciones previas tienen como propósito sugerir que las consideraciones sobre la actualidad de su obra tendrían que preguntarse hasta qué punto este rasgo irónico de su recepción crítica, más que tratarse de un defecto en la manera de leerlo, apunta al problema central de su pensamiento: el predominio de una forma de experiencia que no puede salir del presente, no puede concebir siquiera la posibilidad de algo realmente nuevo porque adopta el molde de una cuadrícula en la que todo lo que aparece se mide en términos de equivalencias. Es decir, la pregunta “¿qué es algo?” se replantea como “¿por qué es intercambiable ese algo?” Las siguientes líneas tienen como propósito explorar esa línea de lectura tomando como hilo conductor *Calle de dirección única* debido a tres razones principales. En primer lugar, por el papel de plataforma giratoria que ocupa en la producción intelectual del autor, tanto en lo referente al modo de tratar las cuestiones políticas como a la manera de darles forma en la escritura. En segundo lugar, la forma de composición de este libro permite entender de qué manera el peculiar estilo de Benjamin es inseparable de su propósito revolucionario en la medida en la que aquél tiene que producir un efecto en la conciencia del lector

que le muestre de qué manera en lo fugaz y transitorio de la vida cotidiana asoma la posibilidad de una ruptura radical del orden vigente. Y el aforismo es el modo de presentar esa tensión entre la inmediatez de lo ordinario y las pretensiones de validez universal del concepto:

al criticar el aura del esteticista y del teólogo, es importante reconocer en la escritura de Benjamin la determinación de romper con las formas ritualizadas de la empresa académica y periodística, de no reconocer las demarcaciones de las disciplinas académicas, de suspender las definiciones válidas mediante sugestivas redefiniciones. (Lindner, 1978, p. 11)

Tal ruptura que, sin embargo, no termina en el silencio, sino que abre la posibilidad de nuevas definiciones constituye el movimiento rítmico de la marcha en *Calle de dirección única*. En tercer lugar, la forma de composición del libro hace posible sugerir que si bien Benjamin se habría percatado de que la crisis de la experiencia no se trataba de un mero malestar coyuntural, sino la quiebra estructural de la cultura decimonónica basada en la confianza en los ideales de razón y progreso, como ha advertido bien Martin Jay, tal diagnóstico no autoriza a concluir que “estuvo abierto a las tentaciones nihilistas y apocalípticas que fueron un poderos afrodisíaco cultural para los judíos alemanes de su generación.” (Jay, 2006, p. 317) Por el contrario, lo que las siguientes líneas quieren proponer es que, a juicio de Benjamin, la crisis de la experiencia obligaba a encontrar estrategias distintas para producir el despertar propugnado por la Ilustración, no a renunciar a ella.

El Giro de Calle de dirección única

Calle de dirección única (Einbahnstraße) es un libro de aforismos que se publicó en 1928, el mismo año que el *Origen del drama Barroco alemán*, pero cuyo nacimiento puede situarse en 1923, año en el que Benjamin compuso el manuscrito “Pensamientos para un análisis de la situación en Europa Central”, escrito que con algunos cambios en su contenido es el decimosexto aforismo del volumen y se titula “Panorama Imperial”. En ese sentido, ateniéndose al tiempo del calendario, los cien años de *Calle de dirección única* ofrecen una ocasión propicia para considerar su destino. ¿Cuál tendría que ser el derrotero de tales reflexiones? Una respuesta posible sugeriría que el libro bien puede considerarse un punto de inflexión en el pensamiento de Benjamin, tanto en lo que concierne a sus preocupaciones como a su manera de expresarse, pues tras fracasar en su intento de hacer carrera académica, se incorporó al ámbito editorial como director de la revista *Literarische Welt*, al mismo tiempo que sus propios textos retomaron el tono claramente político característico de los ensayos y artículos que redactara una década atrás en torno al “Movimiento de la Juventud”, aunque incorporando ahora un enfoque marxista. La carta que escribiera a su amigo Gerhard Scholem en mayo de 1925 deja constancia de tal giro:

Para mí, todo depende de cómo se desarrollen las cosas en el mundo editorial. Si no tengo suerte allí, probablemente me inmiscuiré aún más en la política marxista y me afiliaré al partido, con vistas a llegar a Moscú en un futuro próximo, al menos de forma temporal. En cualquier caso, daré este paso tarde o temprano. El horizonte de mi trabajo ya no es el que era en el pasado y no puedo mantenerlo tan estrecho artificialmente. (Scholem y Adorno, 2012, p. 268)

El cambio de orientación descrito por Benjamin no se refiere sólo a la línea temática, sino también a la forma de expresión, la cual prescinde deliberadamente de la exposición de una tesis por medio de conceptos presentados en proposiciones que hacen las veces de premisas con base en las cuales se llega a una conclusión. El empleo de esta forma de escritura por parte de Benjamin es visible, por ejemplo, en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, el cual desarrolla conceptos y problemas centrales de la filosofía de Friedrich Schlegel en una forma cuya comprensión no exige la

familiaridad con el pensamiento de Benjamin. En contraste, a partir de 1923 Benjamin se vale cada vez más de fragmentos en los que difícilmente es discernible una unidad temática debido a que sus proposiciones no parecen mantener ninguna forma de dependencia inferencial. Si nos centramos en *Calle de dirección única* es posible apreciar cómo esta ruptura del proceso argumentativo se manifiesta de diversas formas: en ocasiones se debe a la brevedad casi gnómica de sus sentencias (por ejemplo, el cuarto aforismo: “Para hombres. Convencer es estéril”); en otras, a la mezcla de episodios oníricos y descripciones de la vida cotidiana (como en “Embajada mexicana” u “Obras públicas”); a veces, a la manera en la cual una opinión sobre un estado de cosas objetivo va seguida de la expresión de una disposición subjetiva sin que se aclare si esta última pretende ser la justificación de la primera o si tendría que considerarse como una consecuencia de la situación descrita en primer lugar (“Guantes” es un buen ejemplo de esta yuxtaposición de juicio objetivo y actitud subjetiva: “La sensación predominante en el asco a los animales consiste en el miedo que sentimos a que nos reconozcan al tocarlos”). Además de estas formas de trastocar la continuidad narrativa, el libro incluye también relatos de viajes (“Juguetes”, “Recuerdos de viajes”) y las listas (“Prohibido fijar carteles”, “Nº 13” o “Ampliaciones”) que, a pesar de ser comprensibles, parecen no proporcionar clave alguna acerca del papel que desempeñan dentro del libro o cómo se concatenan con los otros aforismos.

Lejos de ser caótica y carente de sentido, esta manera de proceder, la cual puede causar perplejidad incluso en los lectores familiarizados con los aforismos, puede entenderse como la forma de expresión más afín a la posición política de Benjamin en la medida en la cual le permite retomar la crítica que Marx dirigiera a la sociedad burguesa en el *Manifiesto del Partido Comunista* –cuando escribe, por ejemplo, que “la burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero” (Marx, 1983, p. 31)– añadiéndole un nuevo giro. Mientras Marx juzga que la sociedad se convierte en un reflejo del modo de producción capitalista en tanto que sus relaciones reproducen las formas de valor e intercambio de este último, Benjamin habría observado que la relación entre economía y sociedad no se trata sólo de la influencia causal de la primera sobre la segunda, sino que consiste en una trabazón en la cual, si bien la economía puede “parasitar” a la sociedad imbuyéndole su propia forma de metabolismo, la sociedad, a su vez, desarrolla procesos de constitución de la subjetividad cuya estructura íntima produce la forma de experiencia indispensable para la preservación y crecimiento del capitalismo; una experiencia que no consiste en datos dispersos e imprevistos provenientes del mundo externo que bombardean incesantemente a la conciencia, sino en una cuadrícula que, a manera de esquema, permite prever y organizar lo que ha de contar como contenido posible. Son distintas las vías en las que este tipo de experiencia puede abrir su camino hacia la reflexión conceptual –filosofía, historia, literatura, etc.–, pero su punto de llegada difiere poco: la experiencia es experiencia de objetos que son cognoscibles y manipulables en su totalidad porque se dispone del orden que marca su sucesión y conexión:

Este mundo en el que los objetos no son un fin en sí mismo –en el reino de lo útil *nada* es un fin en sí mismo– sino siempre y solamente un *medio para hacer otra cosa*. Una herramienta. Y en un mundo de herramientas, queda sólo una cosa por hacer: trabajar. (Moretti, 2014, p. 51)

Es importante observar que este concepto de experiencia puede prescindir de premisas antropológicas o psicológicas (aunque puede expresarse sin problemas en los términos de cualquiera de estos discursos), pues su validez sólo requiere que se admita como esencial su estructura semántica; es decir, el reconocimiento de que sólo puede contar como objeto de experiencia aquello que posee significado, el cual consiste en ocupar una posición identificable dentro de un sistema de remisiones. En breve, lo que está a la base de la forma de la experiencia

dominante en el mundo burgués no es una concepción acerca del objeto, sino una comprensión específica de la significación, conforme a la cual los términos individuales no tienen significado ni valor en sí mismos –como ya lo indicaba Moretti en la cita líneas arriba–, sino que éstos dependen de las relaciones que entablan con otros términos individuales.

La Crisis de la Experiencia

Esta estructura semántica, entendida como un sistema de diferencias, no concierne sólo a una teoría del lenguaje, sino que se encuentra en operación en todo ámbito que tenga como propósito establecer cuáles son los contenidos de la experiencia humana. A continuación, se recurrirá a una cita de Andrew Bowie acerca cómo funciona esta situación en Kant y Marx para llevar a cabo un triple propósito: en primer lugar, ofrecer un ejemplo de lo que se ha denominado la estructura semántica de la experiencia; en segundo lugar, señalar el problema fundamental de ésta y, en tercer lugar apuntar la dirección en la cual Benjamin la criticará:

Kant ilustra una instancia vital del problema cuando en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* él hace la distinción entre aquello que tiene un precio, lo cual puede ser intercambiado por medio del principio de equivalencia, y lo que tiene aquello que él denomina 'dignidad', lo cual no es sólo un valor relativo, un precio, sino que posee valor intrínseco [...] El uso de la noción de precio deja ver con claridad que Kant ya estaba al tanto de las consecuencias del auge del capitalismo europeo moderno, dentro del cual, como argüirá Marx, el principio del valor de cambio puede hacer que todo, incluyendo un ser autónomo, se convierta en algo relativo a aquello por lo cual pueda ser intercambiado. (Bowie, 1997, pp. 49 y 50)

En lo que toca al primer punto, aunque Kant y Marx se ocupan de temas distintos, ambos se percatan de que el campo de experiencia dentro del cual operan sus respectivos cuerpos teóricos se trata de una forma, no de un contenido; una forma dispuesta a la manera de una cuadrícula en la que cada cuadro equivale a una posición dentro de un sistema de coordenadas. Benjamin tampoco es indiferente a este problema. Ya el primer aforismo de *Calle de dirección única*, "Gasolinera", comienza por apuntar a una situación en la cual parece borrarse toda distinción entre los hechos y una perspectiva desde la cual sería posible discernir el valor y sentido de éstos: "La construcción de la vida se encuentra actualmente más en poder de los hechos que de las convicciones- Y además en concreto de unos hechos que casi nunca han servido de base convicciones." (Benjamin, 2010, p. 25) La situación retratada por Benjamin no sólo describe la situación de incertidumbre imperante en la cultura del periodo de entreguerras, en el cual la confianza decimonónica en la razón y el progreso colapsaron ante el influjo de fuerzas anónimas ante las cuales sólo cabía reaccionar, sino que apunta a una crisis en la comprensión misma de lo humano, la cual encontraba cada vez mayores dificultades para distinguirse del ámbito de los objetos. En este tono, "Panorama Imperial" señala:

El calor desaparece de las cosas. Los objetos de uso cotidiano van repeliendo al hombre de forma silenciosa, pero además perseverante. Todos los días se ve obligado a hacer un esfuerzo enorme para superar las secretas resistencias [...] que oponen los objetos [...] Cada cosa hoy deja su impronta sobre su propietario, que no tiene ya otra opción que presentarse como un pobre diablo o como un especulador. (Benjamin, 2010, pp. 39 y 40)

En estos aforismos puede percibirse una línea de continuidad entre Benjamin y los autores citados por Bowie en lo que se refiere a la caracterización de la forma propiamente moderna de experiencia. Sería fácil tomar las citas de *Calle de dirección única* como una denuncia a la deshumanización de un mundo regido por la circulación de las mercancías, pero tal interpretación permanecerá en la superficie del problema mientras no asuma que la circunstancia descrita no se debe meramente al

afán de lucro de vidas frívolas, sino a la consecuencia impostergable de un tipo de experiencia cuya forma básica es la de una red de remisiones. Si cualquier cosa equivale a aquello por lo cual puede ser intercambiada, ¿qué eximiría a los seres humanos de ocupar un lugar más dentro de ese sistema de diferencias?

En segundo lugar, esta última pregunta encierra un problema más profundo que el de una simple nostalgia por un tipo de humanismo apto para el mundo moderno, pues encierra una cuestión todavía más acuciante: ¿en dónde reside el fundamento y origen del sistema de equivalencias? La pregunta se vuelve apremiante si se considera que, por un lado, el modelo de experiencia prevaleciente en el mundo burgués no puede admitir un “afuera” del sistema de diferencias porque parte de la convicción de que todo aquello que “es” lo es en función de las relaciones que determinan su posición diferenciándolo de otras cosas. Sin embargo, por otro lado, tampoco puede prescindir de plantear la pregunta por su origen y fundamento debido a que tal omisión significaría cortar abrupta y dogmáticamente el movimiento de remisión de un significado a otro. En otras palabras, ni la dignidad en Kant ni el trabajo vivo en Marx podrían tener lugar dentro de un modelo de experiencia en el cual cada elemento se define en función de las diferencias que lo atraviesan. ¿Cómo poder dar, pues, cuenta de algo, una instancia que no sólo está fuera del sistema de diferencias, sino que lo fundamenta? Recuérdese que en Kant la posibilidad misma de la razón práctica presupone la dignidad, no la origina; en Marx, el trabajo vivo es la fuente del proceso que anima al valor de cambio, no algo a ser intercambiado.

En tercer lugar, en el caso de Benjamin lo importante no es tanto encontrar el origen (estructural, no histórico) del modelo semántico de experiencia como la posibilidad que semejante indagación deja abierta: interrumpir la producción y reproducción de la experiencia entendida como un sistema de diferencias. A su juicio, si es posible suspender el presunto carácter “natural” de esta forma de experiencia dentro de la cual se desarrolla el capitalismo, entonces es posible concebir un tipo de experiencia por entero distinta y, por lo tanto, un modo de relación social que no tome a los seres humanos como piezas intercambiables de un sistema. A partir del confeso giro que adoptó su obra entre 1923 y 1928, la posibilidad de esta interrupción será un motivo constante en su trabajo hasta el final de su vida. Por ejemplo, en el conjunto de notas redactadas alrededor de 1939 que han sido publicadas con el título *Parque Central*, Benjamin escribe:

El curso de la historia, tal como se presenta bajo el concepto de la catástrofe, en realidad no puede ocupar al pensamiento más que el caleidoscopio en la mano del niño que, con cada giro, derrumba todo lo ordenado haciendo un nuevo orden. La imagen tiene su buena razón fundada. Los conceptos de los dominantes han sido siempre el espejo gracias al que surgió la imagen de un ‘orden’. Hay que romper el caleidoscopio. (Benjamin, 2012, p. 249)

Para los fines del presente artículo, es importante citar este texto debido a que la imagen del caleidoscopio representa cómo opera en el campo de la historia el modelo semántico de experiencia, lo cual permite hacer hincapié en que éste no se trata de la visión del mundo que adopta la subjetividad en la modernidad, ni de una teoría que busque en el lenguaje el suelo ontológico con base en el cual comprender y normar las relaciones humanas. Se trata, en cambio, de una descripción del proceso mediante el cual se produce la inteligibilidad en el mundo moderno, un proceso que determina lo que puede contar como objeto de experiencia posible y cuyo funcionamiento es comprensible para los seres humanos a través de la observación de la forma en la cual el uso del lenguaje produce significados. La imagen del caleidoscopio evoca un orden que es visible para el espectador, quien puede ver una figura distinta cada vez que observa por uno de los extremos del tubo. La diferencia, sin embargo, es ilusoria, pues se debe al cambio de disposición de los objetos contenidos entre los espejos que se encuentran al interior del cilindro y que son la causa de que se

multipliquen de manera simétrica; esto es, el caleidoscopio representa un escenario en el que la diferencia no es real, sino que se debe al continuo reacomodo de lo ya existente, no a la irrupción de un elemento nuevo. Así como ocurre con el caleidoscopio, la representación de la historia universal que surge en la filosofía y la historiografía del siglo XIX, y que es adoptada por el discurso de la democracia liberal, concibe a la historia como la sucesión de diferencias que tiende al progreso, el cual puede observarse en la gradual transformación de las instituciones y modos de convivencia que rigen la sociedad, los cuales se hacen cada vez más racionales. En particular, en la arena política esta concepción, a la cual se opone Benjamin equiparándola con este niño que cambia la imagen del caleidoscopio, supone que, si se presenta una revolución o cualquier otro cese abrupto del orden político vigente, el nuevo ha de procurar introducir la menor cantidad posible de modificaciones, pues las reformas deben ser graduales y no alterar aquellas estructuras sociales –como el libre mercado– que la historia habría mostrado como irremplazables. Esta concepción “caleidoscópica” de lo político, en la que todo cambia para permanecer igual, es lo que Benjamin considera necesario interrumpir, como lo hace patente en una nota redactada alrededor de 1940: “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero quizás sea totalmente lo contrario. Tal vez las revoluciones sean el asidero para que el género humano que viaja en este tren active el freno de emergencia” (Benjamin, 1974, p. 1232). Romper el caleidoscopio o activar el freno de mano, ambas imágenes apuntan a una interrupción súbita y total del orden vigente que fue el objetivo explícito de Benjamin desde su giro a la “política marxista”. Aunque las dos últimas citas que se han traído a colación son posteriores a *Calle de dirección* única, es razonable sostener la hipótesis de que la categoría de interrupción ya se encuentra presente en este último libro, como se hace visible en el aforismo “Alarma de Incendios”:

El concepto de lucha de clases puede inducir a error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decide la cuestión ‘¿quién gana, quién pierde?’; no se trata ni de una pelea en la cual al vencedor le irá bien y mal al perdedor. Pensar así equivale a encubrir románticamente los hechos [...] La historia no conoce la mala infinitud que da la imagen de los dos eternos luchadores.” (Benjamin, 2010, p. 62)

El concepto clave en estas líneas es el de “mala infinitud”, una noción que emplea Hegel (2005, p. 197) para referirse a la proliferación sin fin de diferencias que no tienden hacia un sentido unitario que las coordine. Esta mala infinitud es la que ánima a la visión romántica de la lucha de clases condenada por Benjamin porque sugiere que se trata de un antagonismo que continuará a lo largo de la historia con resultados dispares para cada uno de los contendientes, pero que, a final de cuentas, se mantendrán siempre en el escenario bajo una forma de organización social distinta, del mismo modo en el cual las cuentas de cristal dentro del caleidoscopio cambian de acomodo pero siguen siendo las mismas. Abandonar semejante concepción de la lucha de clases exige más que una comprensión adecuada de la terminología marxista, pues, a juicio de Benjamin, demanda la interrupción de una forma de pensar basada en un modelo de orden que admite la diversidad siempre y cuando pueda acomodarse dentro de un sistema de equivalencias. En este caso, tal tipo de pensamiento puede concebir la idea de lucha de clases mientras pueda representársela como una lucha en la que hay un ganador y un perdedor, y en la que cada uno de ellos hace planes y proyectos con el propósito de obtener la victoria, tal y como ocurre con la lucha bélica o en una competencia deportiva.

Sin embargo, Benjamin no es un hegeliano y, por lo tanto, nada se encontraría más lejos de su horizonte que la suposición de que la mala infinitud pueda superarse con base en una comprensión adecuada del infinito, la cual se alcanza en la medida en la cual la marcha de la reflexión consigue la unidad del pensamiento a través de su diferenciación constante. Podría decirse que, en contraste, el objetivo de Benjamin es interrumpir esta marcha, no dejar que el pensamiento tome distancia de la

experiencia concreta por medio de la reflexión para convertirse en el ojo que incluso en la vivencia más nimia es capaz de rehacer el trabajo de las categorías. No obstante, para Benjamin esta tarea no consiste en discutir con las grandes filosofías que le preceden, no porque las menosprecie o las tema, sino porque, en cierto modo, sería superfluo. Este último juicio no debe tomarse como una descalificación de, por ejemplo, los sistemas del idealismo alemán; más bien, significa que Benjamin entiende muy bien el propósito de la empresa que los alentó: hacer explícita la estructura de la experiencia tal y como se hace patente en el uso ordinario del lenguaje. Hegel, por tomar un caso, señala que

las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre[...] En todo aquello que se le convierte en algo interior, y principalmente en la representación, en lo que hace *suyo* ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa en él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría [...] Purificar, pues, estas categorías, que actúan solamente de manera instintiva, como impulsos [...] esta es la tarea más alta de la lógica.” (Hegel, 31 y 36)

Si Benjamin no discute directamente con filosofías de este tipo es porque su finalidad no es ofrecer una reconstrucción más aguda o exhaustiva de la experiencia, sino poner en tela de juicio a esta misma experiencia ordinaria tal y como se manifiesta en el lenguaje cotidiano, a la cual planteamientos como el hegeliano, asumen como el terreno a partir del cual se edifica la filosofía. Así, el propósito de Benjamin en *Calle de Dirección Única* consiste en interrumpir la forma burguesa de experiencia, una tarea que sólo es posible si se pone en tela de juicio su estructura esencial: el modelo semántico de una red de relaciones diferenciales.

Interrupciones

Para comprender la manera en la cual él lleva a cabo este propósito conviene recordar los términos en los cuales Hegel presenta la tarea de la lógica: poner de manifiesto que en el lenguaje cotidiano ya opera implícitamente una estructura normativa. Pues bien, el punto de partida de Benjamin es similar, pero difiere radicalmente en un punto fundamental: su objetivo no es reconstruir el entramado de categorías que articula a la experiencia a la manera de un campo homogéneo, sino interrumpir tal movimiento de articulación. El motivo de tal suspensión no se encuentra en un afán antiintelectualista y contrario a la razón, sino en la convicción de que los proyectos post-kantianos de buscar en la reconstrucción de la estructura de la experiencia la forma misma de la razón han adoptado un punto de vista sesgado y parcial que toma a una de sus posibilidades, la conciencia reflexiva, como si fuera la totalidad de la experiencia. De este modo, lejos de ser una forma de irracionalismo, la interrupción que busca Benjamin bien puede entenderse como deudora del proyecto ilustrado de despertar a los seres humanos de su condición de servidumbre y sumisión a fuerzas superiores y cuya voluntad última sería del todo desconocida; de ahí que no sería desencaminado sugerir que la interrupción benjaminiana tiene un sentido eminentemente emancipatorio debido a que busca interrumpir la apariencia de coherencia y necesidad –sancionada por un pensamiento reducido a su forma de reflexión conceptual– del mundo irracional y violento del capitalismo tardío provocando un despertar que permita a los seres humanos entenderse como productores de su realidad. El tema del despertar había acompañado a Benjamin desde sus primeros escritos, como lo atestigua un texto de marzo de 1911 publicado en la revista *Der Anfang* bajo el pseudónimo “Ardor”: “Pero la juventud es la bella durmiente [...] Y nuestra revista quiere contribuir con todas sus fuerzas a que la juventud despierte [...] para que despierte al sentimiento de comunidad, para que despierte a la conciencia de sí misma.” (Benjamin, 2007, pp. 9-10). No obstante su

persistencia, la cuestión del despertar se transforma al pasar por el doble giro, político y expresivo, que pone en movimiento *Calle de dirección única* porque ya no se trata de una acción en la que se sacuden las creencias de alguien presentándole razones que ponen en evidencia su falsedad. Más bien, el despertar se vuelve una tarea compleja debido a la insuficiencia de los medios argumentativos y conceptuales para realizarla. Tal incapacidad no se debe a un defecto inherente en estos procedimientos, sino a la naturaleza de la situación en la que se quiere recurrir a ellos, porque mientras se asuma que las distintas variantes del sueño dogmático, así como la renuencia a hacer uso de la propia razón, pueden eliminarse mediante la crítica, entendida como la práctica de exigir justificaciones a todo contenido que se pretenda válido, se perpetuará la representación de la emancipación como un asunto estrictamente teórico, una finalidad que sólo puede alcanzarse si su formulación prescinde de todo elemento material. En tal situación, la razón termina por ser ella misma irracional en tanto que acepta sin mayor cuestionamiento el ámbito de la experiencia dentro del cual aparecen los contenidos que ella trata de ordenar por medio de conceptos. Esta esfera de la experiencia y su estructura de equivalencias es el sueño del que hay que despertar, la continuidad que es necesario interrumpir si ha de producirse la emancipación. La dificultad de esta tarea se presenta en el segundo aforismo, “Sala de Desayuno”:

Una tradición popular desaconseja relatar los sueños en ayunas a la mañana siguiente. La persona que acaba de despertar aún está cautivada por sus sueños. Al asearse, va sacando a la luz escasamente la superficie del cuerpo y sus funciones motoras visibles, mientras en las capas más profundas persiste el gris crepúsculo del sueño, que incluso se va consolidando en la soledad que corresponde a la primera hora de la vigilia. Quien no quiere entrar en contacto con el día, ya sea por miedo a los seres humanos o en beneficio del recogimiento en su interior, no come nada y desprecia el desayuno. (Benjamin, 2010, p. 25)

Relatar los sueños en ayunas es comparable a enumerar las causas de la dominación, la violencia y el sometimiento (podría ser una lista extensa: la desigualdad económica, el colonialismo, el machismo, la falta de acceso a la educación, etc.). Es posible comprender en detalle sus mecanismos de funcionamiento y las razones específicas por las cuales provocan patologías sociales, pero mientras este conocimiento permanezca en un plano conceptual (que no es lo mismo que afirmar que se sitúe en un nivel exclusivamente teórico, pues bien puede pasar a la práctica –a través del cambio en la legislación, implementación de programas sociales, reformas económicas, etc.– y seguir siendo conceptual en la medida en la cual se apoya en un concepto de nivel de vida, de comercio justo, de masculinidad, de salud mental, etc.) no pondrá en tela de juicio la forma de la experiencia dentro de la cual surgen esas formas de irracionalidad social; del mismo modo que quien está en ayunas y no ha oído el café, no ha probado el pan, no ha tenido la satisfacción del estómago lleno –en suma, quien no ha despertado con todos sus sentidos– aún permanece, solitario, en el mundo del sueño. Este sueño, la asunción de que la experiencia transcurre de una manera única, natural, es lo que hay que interrumpir, pero tal suspensión sólo es posible si exhibe y desmonta el núcleo mismo de esa experiencia, y no se limita a criticar tal o cual contenido particular que aparezca dentro de ella.

Experiencia y Lenguaje

En este punto preciso es donde interviene el lenguaje, pero no con la finalidad de proporcionar una imagen integral o más originaria de los seres humanos, como lo hace, por ejemplo, la ontología hermenéutica para mostrar hasta qué punto el lenguaje es la forma misma de la experiencia. Por el contrario, la crítica de Benjamin muestra de qué manera el examen del lenguaje; ya sea en su uso

reflexivo –como ocurre con el discurso filosófico– o en su empleo cotidiano exhiben el ayuno y el aislamiento mencionados por “Sala de Desayuno”. Esto quiere decir que la forma de la experiencia propia del mundo burgués, la cual hace del mundo un sistema de equivalencias, se hace patente en el medio del lenguaje; en especial, cada vez que aquélla quiere comunicar algo lo hace de manera unilateral (en términos de algunas de sus características, su función, lo que la tradición dice al respecto, etc.), como si hubiera un molde de palabras ya establecido, una fórmula, que correspondiera a cada experiencia posible. Esta unilateralidad no significa necesariamente que para la noción de experiencia que critica Benjamin el lenguaje se reduzca a su función enunciativa de afirmar un estado de cosas, pues la horma o molde puede utilizarse en circunstancias variopintas y con fines diversos por medio de metáforas o juegos de palabras. Lo distintivo es que las palabras encierran el significado de la experiencia en una expresión que, en la medida en la cual delimitan de qué trata el asunto en cuestión, hacen posible que cualquiera la use, con lo cual se ahorra a los hablantes la molestia de buscar un modo de expresión particular que presente los rasgos particulares de sus vivencias. Léon Bloy –un autor a quien Benjamin conocía bien– presenta en *Exégesis de los lugares comunes* la manera en la cual la experiencia moderna se manifiesta en el lenguaje:

El auténtico e indiscutible burgués está necesariamente limitado en su lenguaje a un pequeñísimo número de fórmulas [...] Cuando un funcionario de la administración o un fabricante de tejidos, hace por ejemplo el siguiente comentario: ‘que nadie se reforma; que no se puede tener todo; que los negocios son los negocios; que la medicina es un sacerdocio; que los niños no piden venir al mundo, etc., etc., etc.’, ¿qué sucedería si a continuación se les demostrase que uno cualquiera de esos clichés centenarios corresponde a alguna realidad divina? (Bloy, 2015, pp. 17-18)

En esta cita puede observarse, por un lado, de qué manera interviene el lenguaje para que la experiencia prevaleciente en el mundo burgués adopte la forma de un sistema de equivalencias. El problema con las locuciones que menciona Bloy no se debe a que sean forzosamente falsas o impertinentes; al contrario, la mayoría de ellas nacieron como figuras creativas que asociaron elementos provenientes de distintos campos semánticos para producir una perspectiva inédita. Sin embargo, una vez producida, la imagen queda petrificada por el uso cotidiano convirtiéndose en una pieza intercambiable que cualquiera puede utilizar en situaciones diversas. Por otro lado, Bloy anticipa la manera en la cual *Calle de dirección única* trabaja como un instrumento de crítica. En las últimas líneas de la cita, cuando se pregunta qué ocurriría si pudiera revelársele al burgués que sus formulismos cotidianos remiten a una realidad divina, él no anhela la circunstancia extraordinaria que supondría mostrar la realidad tal y como verdaderamente es, sin mediación lingüística alguna, y no aspira a ella porque, como Benjamin, es consciente de que no cabe hablar de inteligibilidad sin la mediación de lenguaje; más bien, Bloy contempla la posibilidad de recuperar la plasticidad y fuerza asociativa congelada en los clichés de circulación habitual ya sea recurriendo a sus orígenes etimológicos –las más de las veces opuestos al significado que el burgués pretende darles– o describiendo las situaciones absurdas o grotescas a las que conducen cuando se los toma al pie de la letra. En breve, muestra cómo esas expresiones en apariencia inofensivas y susceptibles de usarse como moneda de cambio para llevar una conversación o pronunciarse ante cierto evento ocultan una potencia que haría estallar todo sistema de equivalencias.

Esta última estrategia, consistente en interrumpir el carácter lineal y unívoco de los significados abriéndolos a todas sus posibilidades, es la que guía a Benjamin en *Calle de dirección única* y que tal vez se expresa con mayor concisión en el “Prólogo Epistemológico” del *Origen del drama barroco alemán*: “El método es rodeo [*Umweg*].” (Benjamin, 1974, p. 208) Esta afirmación es motivo de perplejidad debido a que el rodeo, la desviación, parece ser justo lo contrario a lo que usualmente se entiende por método: un conjunto de reglas claras y definidas que se siguen paso a paso para obtener

un resultado previsible. Más aún, los primeros encuentros con la obra de Benjamin –y en particular con *Calle de dirección única*– permiten constatar el rodeo, pero difícilmente muestran signos de recurrir a un método. Los lectores se encuentran desconcertados ante aforismos que no muestran conexión temática alguna y donde ni siquiera es discernible la relación entre el título del texto y su contenido; de ahí que parezca que hay que concederle la razón a las interpretaciones que sugieren adentrarse en el libro de la manera en la que a uno le plazca: “En principio, el lector puede empezar a leer en cualquier punto, porque ninguno de los textos se apoya en el otro.” (Kambeck, 2010, p. 3). La indicación no sólo parece ser viable para moverse de un texto a otro, sino que, en primera instancia, luce sumamente coherente con la idea de que, si ha de ser posible la emancipación, es necesario despertar del sueño en el que toda novedad no es más que otro cambio en las equivalencias contempladas por el sistema de intercambios. Términos como “sistema” o “equivalencias” sugieren imágenes de un orden mecánico que opera con la precisión de una línea de producción fabril, así que la irrupción de líneas que en una sucesión caótica hablan de sueños, recuerdos de infancia, impresiones de viaje, etc., parecen producir precisamente esa interrupción del modelo semántico de experiencia. De tal modo, habría que tomar las piezas del libro en su sentido performativo; es decir, no intentar interpretarlas a partir de aquello a lo que se refieren, sino con base en lo que realizan: trastocar la percepción corriente de tiempo y espacio para que el orden y conexión de las cosas con los significados que consideramos evidentes y naturales se quiebre obligando así al pensamiento a reaccionar de manera inmediata, sin el auxilio de la reflexión. En ese súbito trastocamiento de la experiencia los significados ocultos, reprimidos y olvidados salen de nuevo a la superficie, con lo cual se pone en entredicho la legitimidad con la que se presenta el orden vigente, el cual pretende presentarse como el resultado directo de un proceso natural a la par que racional de desarrollo de capacidades humanas. Así, *Calle de dirección única* funciona como una crítica que desfonda tal legitimidad “a través de una estrategia poética de montaje, en la cual los ignorados residuos de la historia son puestos en una nueva constelación gramatical, emerge una imagen revolucionaria.” (Richter, 2010, p. 243) Si esta interpretación es correcta, entonces habría que aproximarse a *Calle de dirección única* con una precaución especial: no se trata de un libro de aforismos en el sentido en el cual lo son las *Reflexiones* de La Rochefoucauld, *La ciencia jovial* de Nietzsche o los *Silogismos de la amargura* de Emil Cioran, los cuales se valen deliberadamente de su brevedad para generar un efecto terapéutico que simultáneamente llama la atención sobre la mezquindad de las ambiciones humanas y exhorta a vigilar el rumbo de la voluntad, sino “pensamiento en imágenes”, *Denkbilder*, como sugiriera Adorno:

La palabra *Denkbild*, un término holandés, sustituye a la noción de idea, maltratada por el uso que se le da; aquí se pone en juego una interpretación de Platón, opuesta a la del neokantianismo, según la cual la idea no es una mera representación, sino un ser que subsiste por sí mismo y que, por lo tanto, también puede ser mirado, aunque sólo por el espíritu [...] *Calle de dirección única* de Walter Benjamin no es, como podría suponerse de un somero vistazo, un libro de aforismos, sino más bien una colección de *Denkbilder*. (Adorno, 1968, p. 55)

La interpretación de Adorno ha ejercido un peso considerable en la interpretación de *Calle de dirección única* (y de Benjamin, en general) debido a que permite darle coherencia a las tendencias contradictorias que lo atraviesan: el impulso revolucionario que lo anima y su presentación críptica; el recurso a motivos sórdidos de la vida urbana (la prostitución en “Nº 13” y las casas de citas en “Parada de Tres Coches de Alquiler como Máximo”) con la alta cultura; lo onírico y lo descriptivo; lo trivial (por ejemplo, la manera en la que en “Óptica” nota cómo cambia nuestra observación de las personas gordas y delgadas dependiendo de la estación del año) y lo grave (por ejemplo, las reflexiones sobre la existencia burguesa en “Oficina de Apuestas”). Estas tensiones y contradicciones que atormentarían a una mente lectora habituada a la exposición argumentativa se vuelven

comprensibles cuando se las juzga como integrantes de un método que busca desestabilizar el orden imperante de significación para el cual el lenguaje que utilizamos ya sea en la academia o en la vida diaria, cubre todas las experiencias posibles; e incluso si surgiera algo nuevo tendría un cliché a la mano para expresar su sorpresa.

El Sentido de la Interrupción

Sin embargo, se haría mal en juzgar que tal desestabilización sólo cumple el papel de irritar a la conciencia burguesa embarrándole en la cara su ignorancia y estrechez de miras. Lejos de reducirse a semejante gesto de rebeldía pueril, el método de Benjamin trabaja con base en la asunción de que la limitación de la experiencia a un sistema de equivalencias, una cuadrícula en la que pueden observarse las condiciones bajo las cuales una palabra o una expresión es intercambiable por otra, sólo es posible porque aquél ha vuelto plano y homogéneo un terreno que de suyo es irregular y discontinuo: la experiencia humana, en especial, la manera en la cual en la experiencia humana el presente surge de la manera en la que pasado y futuro se anudan y se distinguen simultáneamente. Por ejemplo, cuando uno atiende a las consignas que se gritan en una manifestación, después de cierto tiempo notará que son las mismas independientemente de las causas reivindicadas por los manifestantes o por su posición en el espectro político (es más, podría decirse que la distinción entre izquierda y derecha se ha vuelto más un epíteto para lanzar contra los contrincantes que el nombre de las convicciones con base en las cuales formamos nuestros juicios) porque, de manera semejante a las locuciones del burgués fustigadas por Bloy, se han olvidado las circunstancias concretas que les dieron origen –las luchas particulares, las alianzas, las disidencias, las coyunturas– y se convierten en formulismos que pueden adaptarse al cambio de personajes de la escena política. Frente a la petrificación del olvido, la escritura de Benjamin se propone despertar la memoria por medio de la ruptura de la ensoñación que hace suponer que a cada expresión le corresponde un cúmulo de significados cuyos vínculos son normales e inmodificables. Tal es la interrupción que persigue el método del rodeo: que lo unívoco pierda su aire de estable –y, por ende, de algo cuyas posibilidades de intercambio pueden ser calculadas– para exhibir su carácter de posibilidad; un desvío al que Benjamin apunta en “Asistencia Técnica”:

No hay nada más pobre que una verdad expresada como ha sido pensada [...] Tenemos que sacarla de repente de su pesado ensimismamiento, algo tiene de pronto que asustarla, una pelea, una música, unos gritos de auxilio. ¿Quién es el que podría relatar las señales de alarma de que se halla provisto el interior del escritor verdadero? Y ‘escribir’ no significa en verdad otra cosa que activarlas. (Benjamin, 2010, p. 78)

Este método –al que podría denominarse “la interrupción metódica”– obliga a transformar la forma de la escritura porque la crítica ya no puede llevarse a cabo por medio del tratado que reconstruye minuciosamente las razones de la violencia, la exclusión, la desigualdad, no porque no sea posible señalarlas, sino porque, aun si son entendidas, sólo tocan la superficie del pensamiento que trabaja con base en equivalencias, el que permite comparar, por ejemplo, las semejanzas y diferencias entre las nociones de crítica de Benjamin y Adorno o sobre la posición que ocupa el primero en el panorama del marxismo occidental. Es decir, el tratado se mueve en un nivel eminentemente conceptual y, por lo tanto, no puede llevar a la acción revolucionaria. En cambio, para Benjamin el objetivo último es precisamente conducir a la acción colectiva transformadora, lo cual, a su juicio, sólo es posible si la escritura remueve en los lectores las capas petrificadas de la experiencia permitiendo que se relacionen con su entorno de una manera distinta. Por ese motivo el libro tiene que recurrir a técnicas provenientes de las vanguardias artísticas de su época:

En el nivel formal más básico *Calle de dirección única* no intenta establecer un nuevo género, pero busca de hecho una nueva forma vanguardista. Si es casi imposible discernir hoy la herencia y trascendencia del texto de Benjamin gran parte de esta dificultad surge de su cualidad híbrida. Benjamin intenta lograr en un texto una nueva fusión vanguardista, una síntesis de dadaísmo, constructivismo y surrealismo. (Jennings, 2010, pp. 33-34)

Esta cualidad híbrida que menciona Jennings expresa la comprensión benjaminiana de la tarea de la filosofía: ésta no consiste en fundamentar una noción de racionalidad mediante la cual sea posible justificar argumentativamente nuestras convicciones, teóricas y prácticas, frente a objeciones escépticas; tampoco se trata de subrayar la huella de nuestra finitud remitiendo el conjunto de nuestros actos individuales al horizonte de condiciones previas a toda intencionalidad y racionalidad. En contraste, la filosofía es para Benjamin ante todo una interrupción, el acto mediante el cual se rasga la continuidad de las narraciones a través de las cuales entendemos las razones constituyentes de nuestro presente como el resultado determinado por las tendencias abiertas en el pasado y, al mismo tiempo, nos comprendemos a nosotros mismos como pertenecientes a los consensos, prácticas e instituciones formadas por el desenvolvimiento de tales razones.

Referencias

- Adorno, Th. (1968). Benjamins *Einbahnstraße*. En *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp. Fráncfort del Meno.
- Assmann, A. (2020). *Is time out of joint? On the rise and fall of the modern time regime*, Cornell University Press.
- Benjamin, W. (1974). *Gesammelte Schriften I/1*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Benjamin, W. (2007). *Obras. Libro II/vol. 1*, Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Obras. Libro IV/vol. 1*, Abada.
- Benjamin, W. (2012). *El París de Baudelaire*. Eterna Cadencia.
- Bloy, L. (2015). *Exégesis de los lugares comunes*, Acantilado.
- Bowie, A. (1997). *From romanticism to critical theory. The philosophy of German literary theory*, Routledge.
- Buck-Morss, S. (2014). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, La Marca Editora.
- Hegel, G.W.F. (1976). *Ciencia de la lógica*, Solar Hachette.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Universidad, Madrid.
- Gilloch, G. (1997). *Myth and metropolis. Walter Benjamin and the city*, Polity Press.
- Jameson, F. (1976). *Marxism and form*. Princeton University Press, Princeton.
- Jennings, F. (2010). Walter Benjamin y la vanguardia europea. En Alejandra Uslenghi (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Eterna Cadencia.
- Kambeck, S. (2010). *Das Fragment als Symbol in Walter Benjamins "Einbahnstraße"*, Grin.

Lindner, B. (1978). Links hatte noch alles sich zu enträtseln. En Burkhardt Lindner (comp.), *Walter Benjamin im Kontext*, Athenäum.

Marx, K. (1983). *El manifiesto comunista*, SARPE.

Moretti, F. (2014). *El burgués. Entre la historia y la literatura*, FCE.

Richter G. (2010). Una cuestión de distancia. La calle de dirección única de Benjamin a través de los pasajes En Alejandra Uslenghi (comp.), *Walter Benjamin: culturas de la imagen*, Eterna Cadencia.

Scholem, G. y Adorno, Th. (2012). *The correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*, University of Chicago Press.