

Hannah Arendt y Walter Benjamin: el diálogo (in) interrumpido de dos pescadores de perlas

Hannah Arendt and Walter Benjamin: an (un) interrupted dialogue between two pearl fishers

Claudia Galindo Lara*

Universidad Autónoma de Aguascalientes

cegalin@correo.uaa.mx

DOI: 10.5281/zenodo.8403182

Recibido: 05/03/2023 Aceptado: 15/05/2023

Resumen: Aun cuando se plantea que Arendt y Benjamin sostienen posiciones filosófico políticas irreconciliables, nosotros consideramos que existen líneas de confluencia que parten de una crítica a la Modernidad y los llevan a explorar temas como la narración, la narratividad, la autoridad y la legitimidad. En este trabajo me centraré en la visión que cada uno de ellos tiene sobre el Marxismo, sus apropiaciones, así como las derivaciones a las que llegan. Intentaré mostrar que, mientras en Arendt sobresale una crítica al marxismo como parte de la tradición de pensamiento Occidental, en Benjamin derivará en un giro al idealismo y la teología que pasará a ser redención.

Abstract: Although it's often believed that Benjamin and Arendt hold incompatible views when it comes to the philosophy of politics, we consider certain lines of confluence stemming from a critique of Modernity, which leads both in the direction of common issues, such as narration, narrativity, authority and legitimacy. I will focus on each author's study of Marxism, their conceptual appropriations and the outcomes that they arrive to separately. My intention is to show that Hannah Arendt's critique of Marxism stands out within the tradition of Western thought, while this same critique, leading to a turn to idealism and theology in Benjamin, becomes a philosophy of redemption.

Palabras clave: Marxismo, narración, narratividad, redención, memoria.

Keywords: Marxism, narration, narrativity, redemption, memory.

* Licenciada y Maestra en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Se ha especializado en temas de filosofía y teoría política, en las que tiene numerosas publicaciones.
ORCID: 0000-0001-8046-7476

En el entrañable texto que Arendt realiza sobre Walter Benjamin, incluido en *Hombres en tiempos de oscuridad* (1990, p.p. 139-157) define a éste, a mi parecer, con absoluta precisión, como “incomparable” en el sentido de su carácter único, que en sus palabras señala:

“Su erudición fue grande, pero no era un erudito; sus temas comprendían textos y su interpretación, pero no era un filólogo; no lo atraía mucho la religión, pero sí la teología y el tipo de interpretación teológica por la que el texto en sí es sagrado, pero no era teólogo y no sentía un interés particular por la Biblia; era un escritor nato, pero su mayor ambición fue producir una obra que consistiera sólo en citas” (1990, p. 142).

En el mismo homenaje, Arendt agrega: “Muy influenciado por el surrealismo, era el intento de capturar el retrato de la historia en las representaciones más insignificantes de la realidad, sus fragmentos, por así decirlo. (1990, p. 149)” Esta característica de Benjamin no sólo refiere a un carácter, por así decirlo, miniaturista, en el autor (que también constituía un rasgo de personalidad) sino, sin duda, a su mirada crítica hacia la Modernidad y la “Filosofía de la Historia” (así, con mayúsculas y entre comillas) que Arendt comparte con acercamientos y distancias. Ella resume en las palabras críticas de Adorno “El verdadero cuadro del pasado pasa rápidamente ante él. (1990, p. 150)”. La autora recupera el *ángelus novus* de Klee, asumiendo que detrás de las metáforas existen los conceptos. No hay cadena de sucesos sin catástrofe, no hay avance dialéctico hacia el futuro, es, por el contrario, vuelta al pasado, que tomando prestada la poesía de Benjamin describe de la siguiente manera: “El ángel querría quedarse, despertar a los muertos y volver a unir lo que ha destruido” lo que, para ella, constituye presumiblemente, el final de la historia. Y ese ángel, tantas veces citado, que mira a las ruinas del pasado, a sus despojos es “empujado al futuro por la tormenta del progreso. (1990, p. 151)”

Son las metáforas en Benjamin, entendidas, de acuerdo con Arendt, como el don más importante del lenguaje para lograr aprehender en forma poética el entorno. De la misma forma, su amigo Gershom Scholem reduce a una sola frase ese universo único al señalar que en él: “poesía y verdad se convirtieron en una única cosa” (Scholem, 1998, p. 13). Asir el carácter único del mundo, su propósito, lo que lo lleva al giro del idealismo, al existencialismo y a la teología, a ser un crítico

literario que busca el aura histórica. Pensamiento teológico y materialismo histórico y lo que todos sus intérpretes parecen coincidir: un sistema propio de pensamiento.

Hannah Arendt y Walter Benjamin comparten muchas cosas. Para nosotros, la principal es el hecho de ser quienes miran siempre desde afuera, entendido esto como una virtud. Afuera de naciones, patrias, religiones, cofradías intelectuales y teorías predominantes en su momento. Esto Sholem lo refiere respecto a Kafka, Freud y Benjamin, pero podríamos agregar, también a Arendt: “Pese a saberse íntimamente ligados a la lengua alemana y su mundo espiritual, no han quedado nunca atrapados en la ilusión de estar en su patria” y agrega algo más, que, nos parece, también aplica para Arendt: “No sé si en Israel se hubiesen sentido en su patria. Lo dudo mucho. Eran, en el sentido más propio de la palabra, hombres en tierra extranjera y lo sabían. (1998, p. 28)” Es esta condición exógena que distingue, tanto a Arendt como a Benjamin, la que, a nuestro parecer, les permite una mirada distante y crítica respecto al mundo que les rodea.

En este ejercicio de pensamiento, quisiera proponer una discusión acerca de la lectura que Walter Benjamin y Hannah Arendt llevan a cabo del marxismo, coincidencias en la ruta y caminos alejados en ambos y en conexión con ésta, la interpretación sobre el papel de la Historia en la Modernidad.

I

Desde esta mirada escrutadora hacia la Modernidad y al naciente capitalismo industrial, ambos, Benjamin y Arendt habrán de emprender una lectura poco ortodoxa y hasta cierto punto, novedosa del marxismo, que precede de su lectura desde la ruptura de la tradición y de su crítica a la Historia moderna, lo cual, en la interpretación de Arendt, constituye por parte de Walter Benjamin, un uso no dialéctico de las categorías marxistas y su alejamiento de la metafísica. Para la autora, quien concibe a Marx como un pensador que no escapó a la idea de progreso y a concepciones finalistas de la historia, esto tiene sentido (Arendt, 2007).

Benjamin se adelantó a su tiempo en el diagnóstico hecho al materialismo histórico, que en ocasiones ha sido clasificado como un intento de estetización del

mismo, en fusión con un mesianismo judío, distanciado siempre de la ortodoxia doctrinaria, Scholem definió: “Ni siquiera en aquéllas ocasiones en que creyó [Benjamin] poder servirse con éxito del método materialista cerró los ojos frente a lo que veía con demasiada claridad” (1998, p. 19). Sí sus posicionamientos le acarrearón las críticas de algunos, entre los que se distingue Adorno o el mismo Brecht, es a nuestro juicio, debido a su enfoque poco convencional. Lo mismo habría de sucederle a Arendt, quien en su obra *On revolution* fue criticada por el historiador marxista Eric Hobsbawm.

De acuerdo con Bolívar Echeverría, lo que Benjamin quería era superar la crisis que en su momento experimentaba el materialismo histórico y que, a su juicio, no fue comprendido, o aún más, fue ignorado por la izquierda revolucionaria (Echeverría, 2005, p.p. 32, 33). Para el autor, Benjamin está interesado en el movimiento socialista y en rescatar por ello, al materialismo histórico de su idea de progreso y con ella, la existencia de un sujeto: la humanidad, que progresará indefectiblemente. En su metáfora, el materialismo histórico aparece como el enano corcovado, un pseudoautómata, maestro en el ajedrez pero que actúa en los salones con un disfraz de turco. Echeverría sostiene que para comprender estas claves se debe descifrar la alegoría de las Tesis y entonces, todos seremos detectives para ingresar al lenguaje críptico al que Benjamin nos somete. Pero, en esta labor, él mismo cae en una maroma de conjeturas intentando mostrar su punto, hasta concluir que no hay duda: el materialismo histórico es un pseudoautómata, el juego de ajedrez es la filosofía; el enano es la teología y el muñeco turco es la apariencia de cientificidad del materialismo (2005., p. 28). Echeverría realiza todos estos malabares en un intento por mostrar a un Benjamin menos teológico y más material, por decirlo de alguna forma. Esto, incluso lo lleva a explicar que Benjamin por teología, no entiende un tratado sobre Dios, sino “un determinado uso del discurso que persigue una explicación racional de los aconteceres del mundo; un uso que no requiere partir de la anulación del azar, sino que, por el contrario, reconoce en él, el fundamento contingente de la necesidad y el orden que son su horizonte de inteligibilidad” (Echeverría, 1990, p. 30).

Con ello, nos parece, este autor pretende alejar a Benjamin de un discurso utópico mesiánico y convertirlo en alguien con un programa socialista para su defensa. Sin embargo, un elemento valioso a nuestro parecer, es el rescate de un materialismo histórico concebido por Benjamin, dentro de los cánones de la Modernidad, que

será, “informal y profundo” y el cual se centra en la importancia de la palabra, es decir, el discurso revolucionario de los trabajadores, aunque Echeverría prefiere no entrar al carácter redentor del mismo.

Bartra, por su parte, rescata la idea de esperanza en la redención de los oprimidos de Benjamin, aunque para él, este énfasis en la redención de los oprimidos: “son las huellas de la angustia del filósofo berlinés en su búsqueda infructuosa de la redención (Bartra, 2004, p. 151)”, y lee sus Tesis también como una advertencia para aquéllos que en su terca fe en el progreso han sucumbido al fascismo. Lo rescatable es su mirada anticipada sobre el advenimiento de la Modernidad industrial capitalista “con su cauda de tedio y *spleen* (2004, p. 150)”. Sin embargo, para este autor, la propuesta teológica de Benjamin es mal entendida desde una perspectiva racionalista. Desde la mirada de Bartra, Benjamin sucumbe a lo enigmático y fracasa y se suma a Adorno en su crítica que señala los límites de huir hacia mundos ininteligibles (2004, pp. 160-161).

Para Scholem, todos los intentos de Benjamin por acercarse al judaísmo como “un regreso a casa” al final no se concretaron, pero en su aproximación a la dialéctica marxista aparecieron siempre resonancias del pensamiento judío, en una rara mixtura que en ocasiones conduce a malentendidos. Para Scholem, a diferencia de Echeverría, lo que mueve a Benjamin no es alcanzar la vía socialista como un bien deseable, sino que es su “énfasis subversivo”, es decir, algo más abstracto y general. Benjamin enfatiza las ideas de revelación y de redención, interesado como estaba por los problemas del destino y de la predicción del devenir, pero no cae en un subjetivismo gracias a la idea de redención, que cobra en él un papel revolucionario, tal como Adorno sugiere en su momento (2001, p. 14). Para Arendt, es más bien un énfasis en la superestructura. Para él, los cambios en la superestructura anteceden a los estructurales, porque la obra de arte depende más de la mirada del espectador y del efecto que causa en éste, que de la reproductibilidad técnica. La obra irreplicable es base en el proceso revolucionario, lo cual lo acerca a una visión utópica de la transformación social comprendida como sueño mesiánico de redención. Para Scholem, a Benjamin no lo habrá de abandonar la idea de redención y la idea mesiánica, que constituye un elemento permanente e importantísimo dentro de su pensamiento “mientras su categoría existencial (o mejor dicho sustancial) desaparece en la estructura de su teología materialista de la revelación (Scholem, 1998, p. 32).”

Considero relevante no dejar de lado en cualquier lectura sobre Benjamin este carácter mesiánico que traspasa todas sus aproximaciones. Al ignorar esto, algunos autores, o bien, pretenden forzar al máximo lo que Benjamin plantea, con el fin de acercarlo a un programa marxista convencional, como es el caso de Echeverría, o bien, descartan de antemano su propuesta materialista por considerarla una incursión fallida, tal como ocurre con Roger Bartra, quien señala:

“La visión de Benjamin es tan trágica y amarga como la de Kleist o Rilke: la redención de los hombres depende de un muñeco mecánico manipulado por un enano metafísico y, acaso, de un ángel que contempla atónito cómo se amontonan ante sus ojos, las ruinas que deja a su paso el huracán de la historia (2004, p. 153)”

Arendt, a su vez, presenta también, una visión muy poco convencional, teñida de singularidad, que se aleja de las interpretaciones que en el periodo de la guerra fría se hacían del materialismo histórico, no centrada en el proyecto económico planteado por Marx y en franca crítica a las consecuencias que esta teoría podría acarrear en la sociedad. Ambos, Benjamin y Arendt, se distancian, por tanto, en que mientras el primero, sí estaba pensando en un movimiento socialista, aunque hasta cierto punto utópico y centrado en la redención, Arendt consideraba que el proyecto marxista, por sus características, llevaría a una concentración del poder desde el Estado y hacia un tipo específico de totalitarismo. Por su importancia, me gustaría profundizar un poco en los elementos que creo, llevan a Arendt hacia estas derivas.

En una primera aproximación, las intuiciones que observo son tres: Dado que para Arendt hay una primacía de lo político por encima de lo económico o lo social, habrá que leer toda su crítica al materialismo histórico desde esta consideración. Este sesgo por consecuencia la alejará de cualquier concepción de revolución social y le colocará barreras para abordar el tema de la necesidad. Sí bien para ella el capitalismo ha fallado, su diagnóstico es diferente al de Marx, ella no ve que las contradicciones internas del modelo conduzcan a un cambio social, sino que irá por la vía de la alienación del ciudadano que se aleja de la política y se vuelve consumidor. Ella ve violencia en el mercado, pero aquí no hay redención posible pues éste invade la esfera de lo político. Para la autora, el predominio de la pluralidad, el acuerdo y el dialogo, se dan desde una esfera de ciudadanos comprometidos con la política y no aparece en ningún momento la idea de

expropiación o de dotar al Estado de amplias facultades, hay, por el contrario, una idea de Estado mínimo. El problema de la alienación sólo puede ser resuelta por la vía política y es a través del juicio crítico y la deliberación.

En realidad, Arendt considera que Marx no le da suficiente peso a lo político, en parte porque de acuerdo con su interpretación, éste reemplaza la filosofía con la política, esto para ella consiste en un problema de método y adicionalmente, tiene un problema de orden filosófico con su modelo dialéctico a partir del cual divide a la sociedad en propietarios y no propietarios o poseedores y trabajadores, lo cual hace de la revolución un proceso inevitable y necesario. Arendt debate esto, que es el núcleo duro de Marx y de acuerdo con su planteamiento, la formación de partidos laboristas y los derechos para este grupo, anulan la necesidad o inevitabilidad de la revolución.

Ella contrapone la natalidad a la toma del poder por el proletariado, pues esto garantiza el papel político y no la pérdida en la necesidad por parte de las revoluciones enfocadas en la idea de justicia e igualdad social.

La segunda arista a tomar en cuenta es el hecho de que el marco general con el que Arendt hace su aproximación a Marx, será el de considerarlo un autor moderno. Para ella éste no logró escapar de la tradición de pensamiento occidental y es, a partir de esta lectura que derivará toda su crítica a los postulados marxistas. Ella concede que Karl Marx representa sin duda un parteaguas en todo el pensamiento occidental. Sin embargo, éste no deja de ser un producto de su época al otorgar un peso específico a la idea de evolución y de progreso, como todo pensador moderno. En este punto, pese a construir todo un andamiaje conceptual, a su juicio, éste continúa circunscrito dentro de la tradición de pensamiento occidental.

Para la autora, la imposibilidad de Marx de escapar a las categorías convencionales de pensamiento, le impide una crítica a fondo de la Modernidad. Para ella, si bien, Marx parecía convencido de que sus conceptualizaciones eran totalmente revolucionarias, éstas permanecían en el límite de posturas de corte tradicional. Esto la llevará a una tercera línea que es el considerar que Marx no logra escapar de un determinismo histórico. Pese a construir todo un andamiaje conceptual, su interpretación no logra salir de este marco.

Arendt se confronta con la existencia de leyes generales y polemiza con el historicismo. En su intención de privilegiar la espontaneidad de los actos, la historia de las particularidades y el acontecimiento, se centrará en la singularidad de los mismos y buscará una historia que de cuenta de los actos políticos. La objeción se enfoca en la concepción de naturaleza y de historia unidas. En “Comprensión y política” sostiene que:

“Las categorizaciones y generalizaciones de causalidad y previsibilidad del futuro en la filosofía de la historia oscurecen la luz natural que la propia historia ofrece (*history*) y del mismo modo destruyen el auténtico relato (*story*) con su singularidad y su significado eterno que cada periodo histórico debe contarnos: dentro del marco de las categorías preconcebidas, entre las cuales, la más cruda es la causalidad, los acontecimientos como algo radicalmente nuevo no pueden ocurrir; la historia sin acontecimientos deviene la muerta monotonía de la mismidad que se despliega en el tiempo (Arendt, 1995, p. 42).”

La estructura de la narración histórica tradicional (y Marx se sitúa dentro de ésta) entendida dentro de la lógica de precedencia y sucesión de hechos concatenados, lleva a explicar lo que sucedió como algo inevitable y justificable. Para ella, el científico de la naturaleza que aborda materias no hechas por el hombre puede tener una meticulosa lealtad a lo fáctico. El historiador en cambio, así como el político, tienen que abordar problemas humanos que deben su existencia a la capacidad humana para la acción.

Permanecer dentro de la tradición de pensamiento occidental hace de la historia humana un progreso necesario e infalible. La acción y el discurso (actividades humanas centrales) son irreductibles a leyes, sean estas naturales o históricas.

Para Arendt la acción constituye una categoría central, la cual, acompañada del discurso, dota de sentido a la política, además de otorgarle contenido, estos elementos le confieren a la Historia su propio carácter, es decir la alejan de todo contenido causal y de una dimensión explicativa. Por tanto, no hay una Historia trazada como proyecto o “profecía”. El enfoque de Arendt en el cual la Historia se presenta ajena a toda linealidad y en franca oposición con el historicismo, la hace considerar los eventos como rupturas y exentas de tendencias. Sin embargo, todo el análisis de Marx parte de una noción tradicional de Historia. Fundamentalmente,

Marx resultaría un optimista sobre las capacidades humanas y en eso es también congruente con su época. Respecto a las características de la revolución, Arendt subraya que en el autor: “La emergencia de una sociedad estaba precedida pero no causada por la violencia. Aunque Marx consideraba al Estado como un instrumento de violencia, en sus términos, la nueva sociedad no se fundaría sobre ésta (Arendt, 1970, p. 16)”. Aun cuando estos serían elementos totalmente revolucionarios, para Arendt su mayor escollo se encuentra en la forma como éste concibe la historia. Al respecto, la autora señala: “Lo que distingue la teoría de Marx de todas las demás, en las que la idea de construir historia ha encontrado un espacio, es sólo que fue el único en darse cuenta de que, si se toma la historia como objeto de fabricación o construcción, llegará un momento en que ese objeto estará acabado y, necesariamente habrá un producto. Si se imagina que se puede construir la historia, no se podrá evitar que, en consecuencia, se dé un final de la historia” (Arendt, 1996, p. 89). Sin embargo, ella le reconoce ser el primero dentro de la tradición de pensamiento occidental que enfoca el tema de la violencia.

Aun cuando Arendt y Marx podrían coincidir en su crítica a la contemplación introspectiva, así como en colocar el énfasis en la capacidad revolucionaria de los actores, el nuevo inicio y en el peso otorgado a los cuerpos políticos a través de la democracia directa o las figuras concejales, Marx, de acuerdo con Arendt, presenta una limitación importante: pensar las categorías revolucionarias a partir de una exaltación de la producción y la capacidad de un hombre nuevo creado a partir de categorías tales como labor y trabajo. Si bien Marx eleva el concepto de praxis a una dimensión nunca antes vista (al señalar en una de las tesis de Feuerbach que los filósofos se han dedicado a interpretar al mundo y ahora toca el turno de transformarlo), para Arendt su obra: “permaneció firmemente enraizada en el extremo subjetivismo de la Época Moderna. En su sociedad ideal, donde los hombres producirían como seres humanos, la alienación del mundo está aún más presente de lo que estaba antes; porque entonces los hombres podrán objetivar su individualidad, su peculiaridad; confirmar y realizar su verdadero ser” (Arendt, 1993, pp. 350, 351).

Aquí se desprende otra de las críticas de Arendt a Marx y por la cual considera que éste tiene un concepto de alienación mezquino, tal denominación responde a que, de acuerdo con ella, este concepto en Marx no está dirigido al punto nodal en donde dicha alienación es producida: para ella, la alienación del mundo y no la

propia alienación, como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la época moderna. Es en esta sutil distinción donde Arendt ubica que, si bien Marx identificó las derivas de la Modernidad y las limitaciones del idealismo alemán, no logra escindirse del hilo de la tradición (Arendt, 1993).

Marx no logra dejar de ser moderno también en parte, según la autora, por su énfasis en la labor, al concebir al hombre como un trabajador y limitarlo sólo a esta definición e identificar el trabajo con la producción y la confusión entre trabajo y acción. Entonces, la crítica de Arendt será al hecho de que el autor alemán no coloque a la política en lo más alto de su jerarquía analítica. En esta nota de su *Diario Filosófico*, en el cuaderno V, señala que esta identificación del trabajo con la producción parte de la adopción de Marx: “sin crítica, de la imagen hegeliana del hombre como un ser que pone fines en cuanto aislado y que sólo por la necesidad de realizar estos fines se ve forzado al mundo de los otros” (Arendt, 2006, p. 101).

En el mismo *Diario Filosófico*, señala: “Para Marx es central el concepto de trabajo. No intenta tanto encontrar las leyes del movimiento económico (y del capitalismo) cuanto ir más allá de eso y encontrar las leyes del movimiento de la historia entera a partir del trabajo como centro” (2006, p. 74).

A Marx entonces le reclama el descuido hacia la acción y la política en favor del trabajo, el cual, desde su perspectiva, siempre un principio antipolítico. Para ello hace referencia a Cicerón y a Aristóteles, y esto no sólo porque en el trabajo las personas tienen que lidiar con el tema de la necesidad, que en Arendt es un asunto complejo, sino también porque está fundado en aquello que no constituye un “entre.” Esto la hace decir que Marx está eliminando el mundo en común de las personas al subsumirlos a una categoría universal: el hombre, esto agregado al énfasis en la labor y a la producción por encima de la acción, llevaría a la conformación de una sociedad de hombres superfluos. De esta manera, afirma: “La idea de que los hombres son superfluos o son parásitos que obstaculizan la historia o la naturaleza, se presenta por primera vez cuando está concluida la transformación de la sociedad en una sociedad de trabajadores. A diferencia de la política, en donde lo que predomina es la distinción y la pluralidad, en el trabajo lo que predomina es la igualdad en el sentido de *homoiotes* (homogeneidad) donde sólo puede haber un rebaño. Ser superfluo y estar desarraigado es lo mismo” (Arendt, 2006, p. 327).

La idea de hombre nuevo lleva a concebir la historia en términos de política del pasado hecha por el *animal laborans*. Esto de acuerdo con la autora, procede de su visión del hombre como un ser metabolizado por la naturaleza y como fabricante a través del trabajo.¹ Arendt dirá que, de acuerdo con Hegel, el hombre “se produce” mediante pensamiento, y Marx, al trastocar el idealismo, considera el trabajo como la forma humana del metabolismo con la naturaleza. Es en este aspecto en donde ella ubica la inspiración de Marx en la revolución industrial; y a la vez, considera la autora, esto explica su elevada expectativa acerca del papel de la técnica y su dificultad para trascender su época, al depositar toda su confianza en la racionalidad.

De acuerdo con Arendt, al situarse Marx dentro de la tradición de pensamiento occidental y no lograr romper con ésta, no sólo enfatiza la teoría por sobre la experiencia (aunque todo su postulado se centre en el ideal revolucionario) sino que también conlleva que el autor deposite toda su fe en el futuro, y por esta vía, en la posibilidad de arribar a una sociedad del tiempo libre.

Para Canovan (1992), esta construcción de Marx procede de tres puntos: a) la noción de la historia como proceso, 2) la identificación de tal proceso como un proceso del trabajo, y 3) la conceptualización de que el hombre puede hacer historia.

Este tipo de pensamiento busca llegar a objetivos finales: el arribo a una nueva sociedad, la justicia social para siempre, y la sociedad sin clases. Esta aspiración de totalidad es muy riesgosa y es producto de depositar esperanzas finalistas en el destino.

Para Arendt no hay arreglo posible de fines y medios, lo único que pueden hacer las personas es actuar y aceptar la contingencia de la acción. En este sentido, la perspectiva marxista no tomaría en cuenta ni la inmortalidad ni el significado de los sucesos particulares, al pensar todo de acuerdo con las categorías de medios y fines. La idea de tendencias a largo plazo ignora la trascendencia y el sentido de las acciones particulares.

¹ La discusión de este planteamiento fue lo que llevó a la autora a proponer su obra fundamental, *La Condición Humana*, como un intento de refutar el materialismo histórico.

El peligro de concebir la historia en estos términos es que se busca “acelerar” el proceso y se renuncia a la libertad en nombre de la necesidad histórica. Aquí se construye la línea argumentativa que va desde los postulados marxistas hasta su vínculo con el Totalitarismo.

II

Arendt y Benjamin en ocasiones tienden puentes. En otros momentos son senderos que se bifurcan. Tal como he sostenido en otra parte, en principio comparten la idea de historia entendida como fragmento (es decir, la crítica a una visión lineal que enfatiza el progreso). Para ambos autores, los eventos presentan caídas y rupturas antes de ser narrados, y al intentar entenderlos desde la visión del progreso, editamos, omitimos y reestructuramos, para presentarlos acorde a una visión lineal (Galindo 2011, p. 121).

Es así como la recuperación del pasado constituye una empresa ardua, en donde solamente podremos aspirar a encontrar jirones de los acontecimientos, después de cavar muy hondo en capas sedimentadas. Benjamin y Arendt encuentran que de la historia sólo podremos hacer cortes para construir una narración.

En las vías para esta recuperación de las perlas del pasado, los caminos de ambos se separan, Benjamin aspira a la ambición extrema de imprimir daguerrotipos con palabras, así como a su búsqueda del encuentro del aforismo o la viñeta. Para Arendt, hay más una búsqueda del acontecimiento en política, aun cuando, ambos podrían coincidir en que éstos pueden constituir relieves en una topografía plena de accidentes, rupturas y nuevas historias. Esto los coloca en una profunda crítica a las formas tradicionales de la Historia, de las que, como vimos, el marxismo no escapa y que, de acuerdo con Hartog, en Benjamin procede de una visión sobre el fracaso de la historia y la cultura histórica modernas en contra de su tiempo homogéneo y vacío (Hartog, 2007, p.p. 157, 158).

En esta crítica al historicismo la lente de ambos, tanto de Arendt como de Walter Benjamin, se centra en una visión enfocada en la ruptura de la tradición. Ante la ruptura de la tradición, de acuerdo con Arendt, lo que predomina es la incertidumbre y la falta de continuidad en la historia (1996, pp. 32-33). Esta indeterminación ante la falta de soportes tradicionales hace que se perciba el

presente como un fenómeno quebradizo. Este escenario nos obliga a buscar formas menos elusivas para aprehender el pasado. En Benjamin quedará expuesta como una proximidad a la rememoración y en Arendt, la recuperación de la memoria que, ante la imposibilidad de recuperar el pasado, se limitará a un atávico resarcimiento de historias, únicamente en fragmentos.

Ambos autores, más cercanos a la rememoración que a la idea de historia, concebirán esta como acceso testamental, que se arma sin embargo como tejido plural de posibilidades de entendimiento, pero acá se separan de nuevo. Mientras en Arendt “hay una posibilidad de continuidad de lo común a partir del mantenimiento del tesoro compartido, para Benjamin es redención de los oprimidos; es decir es teología sustentada en una técnica mosaico que busca en los escombros” (Galindo, 2011, p. 127). Constituyen rescates del pasado que desde el presente se arrancan no para conservarlo, sino para que esas “astillas” sean “redimidas” y emancipen, por decirlo en términos del mismo Benjamin.

Beiner subraya algo con lo que discrepamos y es el hecho de que ambos autores comparten la visión redentora del pasado. Asimismo, llega al punto de afirmar que el espectador de Arendt se aproxima al *flaneur*: “Ese hombre que se pasea por el pasado, recolectando instantes en la feliz o melancólica retrospectiva, recolectando en las ruinas del presente” (Beiner, 2003, p. 269). Pero mientras Benjamin, ante la inmanencia de la historia, opta por la salida mesiánica, Arendt se enfoca en la búsqueda del sentido original.

Benjamin y Arendt arriban al mismo puerto en lo referido a la lectura crítica que hacen de la Modernidad, lo que conduce también a que cuestionen con severidad el ideal ilustrado de experiencia. Ésta aparece vacía a causa de la instrumentalización de la vida moderna que impide compartir experiencias en un mundo volcado hacia el individuo. En Benjamin se aprecia un énfasis en la crítica al predominio de la técnica y en una visión corrosiva hacia la sociedad industrial. Al advenimiento de la sociedad capitalista industrializada.

Benjamin y Arendt coinciden en que memoria y experiencia se resitúan como generadoras de lazos entre las personas, en una especie de recuperación nostálgica antes del predominio de la técnica, donde había una transmisión de la experiencia por medio de la memoria transmutada en relatos. Para ambos, pareciera que la figura del narrador-espectador aparece como fuera del tiempo y el espacio,

mientras que el diagnóstico es que en la Modernidad hay un empobrecimiento de la experiencia, que en Benjamin se traduce como el *spleen* del capitalismo, cercano a la nostalgia, mientras que el *flâneur* intenta resarcirlo con su vagabundeo.

No sólo hay una crítica a la noción misma de experiencia, sino del pensamiento en sí mismo, que ha sido incapaz de armar un programa para la reflexión. Tal cambio en la noción de experiencia supone la conjuración de todos los peligros de la contingencia y el acontecimiento, una especie de consolidación del miedo a la vida.

La incapacidad para transmitir y comunicar experiencias se traduce en una “barbarie” que también obstruye a los medios tradicionales en que ésta se manifiesta, como la narración. En “El narrador”, Benjamin tematiza acerca de la importancia de la narratividad y de su relevancia para construir memoria (Amengual 2008). Ambas proveen los medios para crear experiencia como expresión dominante que captura las actividades humanas. Cuando Benjamin afirma que el arte de la narración ha tocado su fin, no se refiere a la narrativa como género literario, sino como relación estrecha entre experiencia y narratividad. Para él, el auge de la novela y la prensa son signo del declive narrativo. La novela (ícono de la Modernidad) representa el ocaso de la narración oral que se comunica a los demás, que se comparte con la comunidad. Se ocupa del sentido de la vida, de la misma forma que la prensa se sitúa en el inmediatez, en la fugacidad del tiempo, en un presentismo permanente.

El carácter inagotable de la narración, que permanece en el tiempo, es de una fecundidad enorme, pues invita a diversas lecturas. Por esto el interés de rehabilitar la narración, aunque sólo sean chispazos, imágenes que permiten “arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla” (Benjamin, 1982, p. 108).

Benjamin alerta que el novelista escribe para un lector solitario. En la novela se reinterpreta la experiencia como una actividad donde se cuestiona la realidad de forma momentánea e individual, en un significado que ahora debe ser buscado y construido, y en esta situación, la relación con el pasado se transforma (Fallasca, 2003, p. 44). El tiempo se separa del significado por su artificialidad al armar la historia debido a que hay un desplazamiento y una problematización. Hay dos tipos de narradores: el marinero y el campesino. El primero cuenta historias de

lugares lejanos, y el otro narra las tradiciones del lugar desde su mirada sedentaria. El marino abarca el horizonte espacial y el campesino amplía el referente temporal. Pero si se da un predominio de la técnica, y con ello de la información, se sustituye la relación “alma, ojo, mano” donde el narrador, al contar historias, “se expone a sí mismo porque lo que cuenta está impregnado de la propia vida” (Amengual, 2008, p. 49).

El material del que se sirve el narrador es la vida humana, y su relación con él no es exactamente de elaboración, sino, siguiendo el vocabulario del autor, ruinas y fragmentos. De allí que la narración sea “un proceso de asimilación que discurre en las profundidades” (Benjamin, 1991, p. 118). Es así que la categoría de interrupción aparece como crítica a la idea de progreso y al hecho confirmado de que sólo se pueda acceder al conocimiento a modo de relámpago.

Benjamin le dará a la experiencia el giro teológico, y será una especie de resignificación del ideal mismo de experiencia que dé voz a “los justos”. En este autor se encuentra una transfiguración de la relación entre el compromiso político y el rescate del pasado, pero, hay que insistir, con un giro redentor para la memoria. Sin embargo, para Arendt hay más una idea de recuperación del instante de la acción. Por ello, se intenta construir imágenes mnémicas comunes para mantener la identidad como grupo. En su perspectiva, se vislumbra el ideal de “edificar” el pasado común para construir espacio público presente, tal como se ha venido argumentando; por tal motivo, en Benjamin se encuentra la memoria vista como recuperación ética y salvadora. La memoria aparece en ambos casos para enfrentar el peligro que amenaza el patrimonio común, pero Arendt antepone a toda posibilidad teológica el aquí y el ahora, lo que importa es terrenal, a partir de la capacidad de inicio.

Aun cuando en Benjamin se encuentra una mirada de la historia como ruptura, pesa más en él la idea de un pasado que exige ser rescatado para contrarrestar la barbarie; en él cuenta más “liberar de la penuria a los esclavos”; la memoria de las víctimas, que afianza el compromiso con los ancestros.

En Arendt, el eje es el totalitarismo, en el eclipse del espacio público experimentado, la inseguridad y lo efímero, se enfrenta al hecho de que la política es apariencia y es necesario, por tanto, mantener un espacio público que haga más duradero el mundo que garantiza la aparición. La memoria ayuda a preservar lo

que de otro modo sería devorado por el tiempo, y si tiene un carácter que redime es sólo por la facilidad para rescatar lo que en esencia es percedero.

Ante el fragmento, el narrador en Arendt y en Benjamin se torna un pescador de perlas que extrae pequeñas historias útiles para dar cuenta de la experiencia. La fragilidad de la acción así lo requiere. Será necesario “cavar en la historia”, ir más allá de la superficie y dar con las perlas que, valiosas y plenas, se presentan ante la mirada del espectador, quien recoge los actos humanos y afirma las posibilidades de la memoria.

Estos sedimentos de recuerdo permiten contar historias, narrar como contrapeso a lo efímero de la acción humana. La balanza entre lo espontáneo de los actos y el consecuente olvido descansa en la narración. Al cavar profundo, se observan las limitaciones e insuficiencia de las categorías preconcebidas de pensamiento.

Para Arendt, la politización de la memoria fue también parte de la destrucción de la tradición al buscar el gran relato. Ella, por el contrario, aspirará a convertirse en “contadora de historias”, lo cual reduce las posibilidades de la historia a ejercicios de pensamiento, al buscar “desprender los corales” de la experiencia pasada para entresacar de ellos una historia digna de ser contada y que pueda orientar nuestro futuro.

En este sentido, el diagnóstico de ambos autores se inclina hacia la misma ruta: romper la cadena de la continuidad narrativa y dejar de lado la cronología como la estructura natural narrativa para volcarse a las fallas y rupturas. No se trata solamente de hacerle justicia a la “memoria de los muertos” al contar la historia en términos de sus deseos y esfuerzos fallidos, sino como bien nos advierte Benhabib, es una forma de preservación del pasado, alejándose de la idea de necesidad histórica por impropio. La recuperación de lo sucedido a partir de las pequeñas historias implica una amplia apertura que va más allá de “la visión de los vencidos”, para ser ampliada hacia la recuperación del sentido común, la reflexividad y la capacidad para juzgar. Hay, por tanto, un énfasis en la capacidad para pensar, pero con un sentido ciudadano, no introspectivo, es decir, “pensar con el mundo” lo que hace posible cortar de manera profunda para “recordar todo y no olvidar lo que importa”.

Se podría afirmar que en Arendt el papel de la narrativa cobra tal relevancia, que incluso pretende que el pensamiento sobre la política se convierta en un método narrativo para obtener significado a partir del pasado y “comprender lo que pasó”. La narratividad y la política aparecen tematizadas a través de los ejes de lo privado y lo público. Acá las preguntas conducentes serían: ¿Cómo recuperar la acción en su contingencia? ¿Cómo componer una narrativa que respete la libertad de la acción?

En este sentido, el enfoque narrativo le permite crear un modo privilegiado para abordar la contingencia de la acción, lo que la lleva, tal como señala Amiel, a que: “El tema fundamental del relato [la] diferencie de la historiografía contemporánea” (2003, p. 52). De esta forma, la autora considera que los relatos permiten constituir una significación y, tal como argumenta también Amiel: “Que relato y comprensión, relato y acción estén relacionados con base en un modelo asentado en la poética de Aristóteles” (2003, p. 52). El énfasis en la trama y en comprender la actividad narrativa como categoría que incluye en sí misma el drama, la epopeya y la historia, así como la poética entendida como “arte de componer las tramas”, y la mimesis como representación de la acción mediante la palabra, constituyen la herencia aristotélica. Lo que resalta es que la vida es en sí misma narrativa y lo que se cuenta es individual e irrepitable. Aquí historia y vida coinciden. Al enfatizar el carácter lingüístico o retórico de la historiografía hay una inclinación hacia la idea del relato. La historia es un relato cuyo peso estriba en su dimensión expresiva.

El lenguaje se convierte en la condición principal de todo conocimiento significativo y, Arendt insiste, en la organización por parte del narrador de los hechos y en la expresión de éstos. En esto coincide con Benjamin; en la relevancia que éste le otorga no sólo a la palabra, sino también a la metáfora. Se diferencian, sin embargo, en que Arendt le otorga un peso específico a la acción. La autora tendrá el acento colocado en la expresividad de la narración, pero vinculada con los actos.

Nos alerta sobre distinguir enunciados que se refieren a la realidad de interpretaciones narrativas, puesto que la historiografía no es para ellos un mero hecho lingüístico que se caracterice por la mera proliferación de relatos. Pero Arendt reivindica el hecho de que el narrador no sólo recopila datos y hechos para ser analizados, sino que emite un juicio a partir de ellos.

En su intención de que la política sea un relato que dé cuenta de lo sucedido, amplía los cauces de la historia con mecanismos literarios y extiende la resistencia de las palabras a ser usadas de manera corriente. Cercana a Benjamin, toma de la literatura prestado para comprender ese mundo moderno. Así, las metáforas y parábolas le permiten dar densidad a su discurso para salir de la interpretación literal. Para ella son un medio que le facilita el proceso de generar conceptos que den cuenta de lo que ocurre en un mundo convulso.

Así, una “trama fingida” que permite la “innovación semántica” (Ricoeur, 2000, p. 31) contribuye a abonar en el terreno de la comprensión de eventos inéditos para, como afirma Ricoeur: “recuperar la operación que unifica en una acción total y completa lo diverso constituido por las circunstancias, los objetivos, los medios, las iniciativas y las interacciones, los reveses de fortuna y todas las consecuencias no deseadas de los actos humanos” (Ricoeur, 2000, p. 31).

Arendt no se centra en el aspecto estético de la metáfora; no la toma en cuenta sólo como elemento poético que otorga conocimiento, sino que le interesa ir a las correspondencias, a la afinidad entre elementos en apariencia remotos. Son medios que preservan frente a la ruptura, la “palabra inmortal” que es audible aun cuando las circunstancias hacen dudar de la dependencia del lenguaje como guía de la verdad. Así, la palabra es un modo de reconocimiento y de búsqueda.

Podemos decir que Walter Benjamin y Hannah Arendt sostuvieron siempre un diálogo fecundo, con rutas compartidas y senderos en solitario. Ambos a contracorriente, cavando hondo en los sedimentos, eliminando lo superfluo para poder encontrar esas perlas, que en Arendt son sólo momentos de brillo de la capacidad humana para crear cuerpos políticos, y en Benjamin son la redención de los oprimidos. Pero para ambos, a la espera de un mundo común, posible y mejor que el que les tocó experimentar.

CLAUDIA GALINDO LARA.

«Hannah Arendt y Walter Benjamin: el diálogo (in) interrumpido de dos pescadores de perlas». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt: Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, septiembre 2023, pp. 223-242

Referencias

Adorno, Theodor (2001), W. "Caracterización de Walter Benjamin (1950)" en *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra

Amengual, G. (ed.) (2008). *Ruptura de la tradición*, Madrid, Trotta.

Amiel, Anne (2003). *Hannah Arendt, política y acontecimiento*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Amiel, Anne (2001). *La non-philosophie de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France.

Arendt, Hannah (2001) "Walter Benjamin 1892-1940," en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.

Arendt, Hannah (1993). *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós.

Arendt, Hannah (1996) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península.

Arendt, Hannah (2007) *Karl Marx y la tradición de pensamiento occidental*. Traducción y edición de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro.

Arendt, Hannah (2006). *Diario Filosófico, 1950-1973*, Barcelona, Herder.

Arendt, Hannah (2005). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.

Arendt, Hannah (2004). *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós.

Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Arendt, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península.

Arendt, Hannah (1970). *Sobre la violencia*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz.

Arendt, Hannah (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner, Traducción de Carmen Corral, Barcelona, Paidós.

Arendt, Hannah (1995) *De la historia a la acción*. Selección de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, I.C.E. U.A.B., Pensamiento Contemporáneo 38.

Bartra, Roger (2004) *El duelo de los ángeles: Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Valencia, Pre-Textos.

Benjamin, Walter (1987). *Dirección Única*, Madrid, Alfaguara.

CLAUDIA GALINDO LARA.

«Hannah Arendt y Walter Benjamin: el diálogo (in) interrumpido de dos pescadores de perlas». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt: Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, septiembre 2023, pp. 223-242

Benjamin, Walter (1982). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*, México, Premia.

Benjamin, Walter (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.

Benjamin, Walter (1969). "The image of Proust" *Illuminations*, Hannah Arendt (ed.) New York, Schocken books.

Benjamin, Walter (1998) *Baudelaire, poesía y capitalismo (Iluminaciones II)* Madrid, Taurus.

Benjamin, Walter (1998). *Imaginación y sociedad (Iluminaciones I)* Madrid, Taurus.

Beiner, Roland (2003). *Hannah Arendt, Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.

Buck-Morss, Susan (1989). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor.

Canovan, M. (1992) "Totalitarian elements in Marxism", en Canovan, M. Hannah Arendt. *A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.63-99

Echeverría, Bolívar (2005). *La mirada del ángel, en torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*, México, ERA, UNAM.

Eiland, Howard (traductor) (2011). *Walter Benjamin: Early writings 1910-1917*, Londres, Cambridge.

Falasca, S (2003). "Storytellers and master narratives", en J. Olick, Jeffrey K. (ed.), *States of memory*, Durham, Duke University Press, 2003.

Galindo, Claudia (2011). *Hannah Arendt: Política, historia, memoria y narración*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Hartog, Francis (2007). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo* México, Universidad Iberoamericana, 2007.

Olick, Jeffrey K. (ed.) (2003). *States of Memory*, Durham, Duke University Press

Ricoeur, Paul (2000). *Tiempo y narración: Configuración del tiempo en el relato histórico*, t. I, México, Siglo XXI.

Scholem, Gershom (1998). *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.