

Tradición, memoria y revolución.

Walter Benjamin y Hannah Arendt frente al pasado revolucionario.

Tradition, memory and revolution.

Walter Benjamin and Hannah Arendt facing the revolutionary past.

Edgar Straehle*

Universidad de Barcelona

edgarstraehle@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.8399282

Recibido: 31/03/2023 **Aceptado:** 01/05/2023

Resumen: En este artículo se quiere reflexionar acerca del papel de la tradición, la memoria y la revolución desde la obra de Benjamin y de Arendt. Para ello se aborda para empezar el posicionamiento del primero, en diálogo con Marx y otros revolucionarios del siglo XIX con el fin de ahondar en la importancia de la memoria para el presente y el futuro. Luego se analiza el pensamiento de Arendt para reflexionar sobre la tradición revolucionaria, sobre el uso revolucionario de la tradición clásica durante la Revolución americana y sobre la olvidada república de consejos en la tradición revolucionaria. Ambos pensadores se proponen incorporar las cuestiones de la tradición y de la memoria en el presente, pero de tal modo que no se caiga en actitudes tradicionalistas o fetichistas.

Abstract: This article aims to reflect on the role of tradition, memory and revolution through the work of Benjamin and Arendt. To this end, I begin with Benjamin's position in dialogue with Marx and other nineteenth-century revolutionaries in order to delve into the importance of memory for the present and the future. Arendt's thought is then analyzed in order to reflect on the revolutionary tradition, on the revolutionary use of the classical tradition during the American Revolution and on the forgotten republic of councils in the revolutionary tradition. Both thinkers propose to incorporate the questions of tradition and memory into the present, but in such a way as not to fall into traditionalist or fetishistic attitudes.

Palabras clave: Hannah Arendt, Walter Benjamin, tradición, memoria, revolución.

Keywords: Hannah Arendt, Walter Benjamin, tradition, memory, revolution.

* Español. Licenciado en Historia, en Filosofía y en Antropología por la Universidad de Barcelona. Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Técnico superior en historia en el Museo de Historia de Barcelona y profesor asociado en la Universidad de Barcelona. Autor de los libros *Claude Lefort. La inquietud de la política* (2017), *Memoria de la revolución* (2020) y *Hannah Arendt. Pensar en temps de foscor* (2022).
<https://orcid.org/0000-0001-5200-9371>

1. Introducción. El período de entreguerras como una nueva era de las revoluciones

Durante los años 20 y 30 la cuestión de la revolución y de la tradición revolucionaria adquirió una gran centralidad. Por un lado, la Revolución rusa de 1917 fue la revolución más influyente desde una Revolución francesa con la que conectó de diversos modos y a la que pretendió emular y superar. Para ello se apoyó a su vez en la memoria de una revolución cronológicamente intermedia, la Comuna de París de 1871, la cual, pese a su existencia efímera de poco más de diez semanas, fue rápidamente elevada a la condición de primera revolución proletaria de la historia. Además, hay que tener en cuenta que la Revolución de 1917 no solo se quedó en Rusia, sino que ayudó a impulsar un derrotero revolucionario que, tras el fin de la Gran Guerra, se materializó en episodios como la *Novemberrevolution* alemana o la Revolución Húngara, asociada a Bela Kun. Y eso por no hablar de otros episodios como el *Bienio Rosso* italiano o el eco que tuvo en los territorios colonizados por los imperios europeos (Prashad, 2017). Con la Revolución Rusa, pues, la esperanza o el miedo a la revolución recobraron una amplia presencia.

Todo ello puede ayudar a explicar el contexto en el que crecieron pensadores como Walter Benjamin y Hannah Arendt y a comprender el marco histórico específico del tema de este artículo. La revolución, palabra que muchas veces había sido desplazada por la de evolución después de la Comuna de París (Nicholls, 2019) e incluso sustituida por teorías de carácter más progresivo y no revolucionario incluso en las filas socialistas, como en el célebre caso del socialdemócrata alemán Eduard Bernstein (1982), pasó entonces a asumir una nueva centralidad que reverdeció la sensación de estar viviendo dentro de la “era de las revoluciones”. Todo ello generó no pocos conflictos, a los cuales no fueron ajenos Arendt o sobre todo Benjamin, como el que se desencadenó en el intercambio de escritos publicados por Kautsky, Lenin y Trotsky en el contexto de la Revolución rusa.

El objetivo de este artículo será abordar de nuevo la cuestión de la revolución, si bien desde un ángulo muchas veces desatendido como el de la memoria y la tradición, tema muy presente tanto en Arendt como Benjamin. Para ello, también es oportuno enmarcarlo dentro de una particular coyuntura histórica desde la que comprender mejor los posicionamientos de ambos autores, pero, asimismo, la

resurgencia que hubo en aquellos años del concepto de revolución. Como se verá, eso se desarrolló de manera muy diferente tanto a nivel de contenido como de referentes en los casos de Benjamin y Arendt. Mientras que el primero conectó más con la tradición socialista del siglo XIX, y en no pocas ocasiones con figuras ajenas a la tradición más propiamente marxista, la pensadora alemana prefirió apelar más al legado de una Revolución americana poco reivindicada en los más duros años de la Guerra Fría. Por todo ello, es importante tener en cuenta no solo la historia sino también la memoria, y en particular la memoria olvidada o postergada, del pasado que invocaron. A fin de cuentas, la personal, y a veces problemática, relectura de la historia por parte de ambos pensadores quedó influida por los vaivenes políticos de su momento, así como de los relatos del pasado que en esos años se promovieron y llegaron a detentar un papel hegemónico a nivel público. En ambos casos, pues, la relación entre la política, la historia y la memoria desempeñó un papel de primer orden.

2. Walter Benjamin y la memoria de la revolución

Walter Benjamin abordó en múltiples ocasiones la cuestión de la revolución, fuese de manera directa o indirecta. De hecho, en su trabajo sobre los Pasajes se centró en un siglo XIX continuamente afectado por esta cuestión, en especial en esa Francia a la que prestó tanta atención o esa París, ciudad convencionalmente considerada por aquel entonces como la capital de la tradición revolucionaria, tal y como se plasmó en afirmaciones como las de Proudhon (1938, p. 20-21), Michelet (1878, p. 280-282) o Bakunin (1977, p. 162-164). Como se acaba por mostrar en sus celebérrimas *Tesis sobre la filosofía de la historia*, parte de la obra de Benjamin se puede entender como una tentativa de repensar de diversas maneras la memoria revolucionaria frente a la historia de las injusticias pretéritas y, al mismo tiempo, frente a la amenaza entonces presente de un fascismo al cual no sobrevivió.

Para ello Benjamin no se quedó en un mero análisis crítico del presente, pues también acudió al pasado de diferentes modos. Aquello que valoraba de la revolución no era solo su posible dimensión presente o futura, sino asimismo su pasado. O, mejor aún, cómo las tres perspectivas temporales se podían entrelazar y entreverar. Además, ese pasado no podía ser uno inmediato ni tampoco estar atravesado por la continuidad. Al fin y al cabo, tanto la memoria de las revoluciones como la de los vencidos aparecen como muestras paradigmáticas de esa convicción de Benjamin (2009, p. 71) de que el *discontinuum* sería

precisamente el basamento de la genuina tradición. De ahí que, a su juicio, la historiografía materialista debiera poner de relieve la importancia de esa discontinuidad en la historia (Benjamin, 2005, p. 477). Algo parecido le atribuyó Arendt, quien en el escrito que le dedicó apuntó que

la ruptura en la tradición y la pérdida de autoridad que se dio en su vida eran irreparables y llegó a la conclusión de que tenía que descubrir nuevas formas de tratar con el pasado. Y se convirtió en un maestro de ello cuando descubrió que el carácter transmisible del pasado había sido reemplazado y que en lugar de su autoridad había ido surgiendo, en forma gradual, un poder extraño en el presente para asentarse y privarlo de su «paz mental», la paz insensata de la complacencia (Arendt, 1990, p. 178).

Finalmente, para ello es forzoso añadir que sus reflexiones no solo abordaron episodios del pasado. También enlazaron con pensadores anteriores que asimismo habían escrito sobre esos mismos episodios, en especial Marx, quien, dada su particular posición de autoridad intelectual en la tradición comunista, condicionaba el debate intelectual. En este contexto, no se pueden olvidar los famosos renglones que dan comienzo a *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*, aquellos en los que Marx, pesimista a causa de la resaca y desilusión por el fracaso revolucionario en 1848, criticó con dureza el papel del pasado en la política del momento. En concreto, lamentó que hubiera tenido lugar una farsa revolucionaria por culpa del influjo de un pasado revolucionario que se quiso imitar e incluso representar de algún modo. Desde la perspectiva del pensador alemán,

la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795 (Marx, 2003, p. 13-14).

En esta misma línea, Marx añadió que el sentido de estas conjuras de muertos no era otro que la instauración de la sociedad burguesa moderna y que, una vez lograda, el recurso a ese pasado épico se desvanecía. La cuestión reside en que esta famosa crítica de Marx tuvo una gran repercusión en la tradición comunista y muy posiblemente influyó en la respuesta de autores como Ernst Bloch o Walter Benjamin. A fin de cuentas, *El 18 de Brumario* era un texto profusamente leído en esas fechas e incluso, como en el caso de August Thalheimer, había sido usado como marco desde donde criticar tempranamente el fascismo en un escrito como *Über den Faschismus* (1928), donde se analizaba la figura de Mussolini desde el prisma del bonapartismo diseccionado por Marx.

Por lo que respecta a Benjamin, el inicio de *El 18 de Brumario* de Marx tocaba de manera crítica un tema central en su pensamiento como la relación entre pasado, presente y futuro. Se trata de una obra que el autor de *El origen del drama barroco alemán* conoció bien y citó de manera explícita más de una decena de veces en sus anotaciones para el proyecto de los Pasajes. Ahora bien, lo curioso es que, en su decimocuarta tesis sobre filosofía de la historia, ahí donde hace referencia a un concepto cardinal como el de *Jetztzeit* y a ese salto de tigre al pasado que en el caso de la Revolución Francesa explicaba sus citas a la antigua Roma, algo que había sido criticado por el autor de *El Capital*, también afirmó que “el mismo salto bajo el cielo despejado de la historia es el salto dialéctico, que así es como Marx entendió la revolución” (Benjamin, 1989, p. 188).¹ De alguna manera, pues, Benjamin procuró exhibir una postura conciliadora con Marx que a la hora de la verdad contenía una dura crítica a una socialdemocracia que se había desprendido del impulso revolucionario y había abrazado las tesis reformistas. En realidad, Engels (2015, pp. 29-30) mismo había facilitado ese movimiento y no solo había legitimado la estrategia electoralista del partido socialdemócrata alemán, sino que había llegado a declarar que “nos basta con cruzarnos de brazos y dejar que nuestros enemigos trabajen para nosotros” (Mate, 2006, p. 188).

Así pues, la cuestión es: ¿hasta qué punto defendió Marx una posición como la que le asignó Benjamin? Por volver a *El 18 de Brumario*, no hay que olvidar que ahí Marx no solo había vituperado la relación concreta entre el presente y el pasado en

¹ Por cierto, Arendt misma hizo alusión a este pasaje de Marx (Arendt, 2008, p. 89-90).

el contexto de las revoluciones pasadas, sino que también había afirmado en una clave más general que

la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase (Marx, 2003, p. 16).

A la luz de pasajes como este Marx dejaba traslucir sus miedos por el papel político y potencialmente antirrevolucionario del pasado. De uno que no se circunscribía a la revolución de 1848 y que pretendía proyectar a las otras venideras. Desde su punto de vista, el futuro debía tener una clara prioridad sobre el pasado y, por consiguiente, la misma ruptura que implicaba la revolución debía implicar a su vez una análoga con el pasado, no solo respecto al de la sociedad dominante, sino también de la propia tradición revolucionaria. La memoria de la revolución, pues, podía convertirse asimismo en una losa y por ello mismo convenía establecer una persistente relación crítica con los referentes pretéritos. De ahí que Marx destacara que, frente a las revoluciones burguesas, las proletarias “se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos” (Marx, 2003, p. 17).

Benjamin fue consciente de todo ello y, por ejemplo, alertó en la sexta tesis sobre filosofía de la historia que “en toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla” (1989, p. 180). Desde su perspectiva, pues, lo que se promueve es una suerte de inconformismo revolucionario por el cual el presente no se debe someter sumisamente a los dictámenes del pasado, entre los cuales se podría incluir la ensalzada autoridad del propio Marx. Eso también ayuda a explicar el tipo alternativo de escritura pensado por Benjamin, en especial, mas no solamente, para el *Libro de los Pasajes* e incluso las propias *Tesis sobre filosofía de la historia* (Buck-Morss, 2005). Por otro lado, es preciso tener en cuenta que mientras que Marx asentaba las tesis de *El 18 de*

Brumario en la decepción de la revolución de 1848, Benjamin la basaba en una no menos importante como la de la propia tradición marxista oficial, en parte por culpa de su pérdida de componente revolucionario en el seno de la socialdemocracia alemana o, peor aún, a causa de la deriva de un Stalin que incluso acabó firmando el pacto de no agresión con la Alemania de Hitler en 1939. Como en Marx, la apelación de Benjamin al pasado se hace desde un contexto de desilusión y desesperanza. La diferencia es que, mientras que el primero procuró desembarazarse del pasado por entero en *El 18 de Brumario*, Benjamin se afanó por buscar una relación alternativa, productiva y positiva con el pasado. Desde su óptica, el peligro de una postura tan radical como la de *El 18 de Brumario* es que podía implicar un desentendimiento total y contraproducente con los tiempos anteriores.

Por esa razón, es muy importante mencionar una cuestión que a menudo, como en el análisis de este tema por Terry Eagleton (1998), se suele olvidar. Los posicionamientos de Marx sobre la cuestión del pasado, si bien a grandes rasgos repetidos en otros momentos, no fueron ni mucho menos siempre los mismos. Benjamin fue consciente de ello y, por ejemplo, anotó para su proyecto de los Pasajes (2005, p. 469) este fragmento del joven Marx en el que le escribía a Arnold Ruge que

nuestro lema será: reforma de la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística oscura a sí misma, tanto si se presenta en forma religiosa, como en forma política. Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia, para convertirlo en realidad (Marx, 1970, p. 69).²

Uno de los momentos en los que Marx más rompió con sus tesis de *El 18 de Brumario* fue tras una Comuna de París que, además de que no dejó de apelar al pasado revolucionario francés de diversos modos, le influyó sensiblemente y le obligó a rectificar algunas de sus posiciones. Como recordó Franz Mehring (2013, p. 484), incluso le llevó a revisar y reescribir lo que había afirmado sobre la cuestión

² Curiosamente, Benjamin no reprodujo las siguientes frases que abundaban en la cuestión mencionada: “Resultará claro que no se trata de trazar una recta del pasado al futuro, sino de efectuar (*Vollziehung*) las ideas del pasado. Veremos finalmente que la humanidad no se iniciará en un nuevo trabajo, sino que realizará desde el principio, conscientemente, su trabajo antiguo”.

del Estado en el *Manifiesto Comunista*. Eso se debió en buena medida a que, mientras que la Revolución de 1848 había sido a todas luces decepcionante, la Comuna parisina fue, pese a su brutal aplastamiento, un episodio ilusionante. Eso explica que Marx escribiese al final de *La guerra civil en Francia* que “el París de los obreros, con su Comuna, será eternamente ensalzado como heraldo glorioso de una nueva sociedad. Sus mártires tienen su santuario en el gran corazón de la clase obrera” (1970b, p. 47). Esto enlaza con la carta enviada a Ludwig Kugelmann el 17 de abril de 1871, donde comentó que “la lucha de la clase obrera con la capitalista y su Estado ha entrado en una nueva fase gracias a la lucha de París. Cualquiera que sea el resultado inmediato, se ha ganado un nuevo punto de partida de importancia para la historia mundial” (1975, p. 210, traducción modificada). Al declarar la Comuna de París como referente para el futuro lo que hacía implícitamente era situarla como un pasado glorioso para las siguientes generaciones que por lo menos debía ser recordada y admirada. ¿Marx defendía con ello que el episodio de 1871 podía ser una legítima y positiva poesía sacada del pasado para el porvenir?

Benjamin fue también consciente de la ruptura que suponía la Comuna de París respecto a la tradición revolucionaria anterior. Por ejemplo, anotó que “la Comuna acaba con la fantasmagoría que domina los primeros tiempos del proletariado. Con ella se esfuma la apariencia de que la tarea de la revolución proletaria consiste en completar, codo con codo con la burguesía, el trabajo de 1789” (Benjamin, 2005, p. 48). No hay que olvidar que uno de los grandes problemas de la revolución de 1848, uno heredado de su culto a la Revolución Francesa, fue esa tentativa de unión entre las dos clases, bajo el ideal de la fraternidad, que concluyó dramáticamente con la sangrienta represión de los obreros por parte de Cavaignac en las funestas Jornadas de Junio. Fue el éxito de esa represión burguesa, y que derivó en el ulterior triunfo de Napoleón III, lo que explicó la decepción de Marx por el resultado final de lo sucedido en 1848. Sin embargo, no por ello se debe concluir que sus posiciones respecto a ese acontecimiento fuesen exclusivamente negativas. En verdad, el pensador alemán sostuvo que había habido dos revoluciones y que, frente a la farsa victoriosa, la segunda no era bonita sino fea, no simpática sino repugnante, una donde la realidad prevalecía sobre las frases y no al revés. Dejó caer nada más y nada menos que la derrotada Revolución de junio fue “el acontecimiento más gigantesco en la historia de las guerras civiles europeas” (Marx, 2003, p. 21). Engels fue más allá y, en un fragmento donde también dialogaba con la relación entre el pasado y el presente, apuntó que

lo que distingue a la Revolución de Junio de todas las anteriores es la *ausencia de toda clase de ilusiones, de todo entusiasmo emocional*. El pueblo no sube, como en febrero, a las barricadas cantando el *Mourir pour la patrie*, los obreros del 23 de junio luchaban por su existencia, y la patria había perdido para ellos todo significado. Se habían borrado la Marsellesa y todos los recuerdos de la Gran Revolución. Pueblo y burgueses intuyen que la revolución en que entran es más grande que los hechos de 1789 y 1793. *La Revolución de Junio es la revolución de la desesperación*. Se libra con la silenciosa cólera y la taciturna sangre fría de los desesperados; los obreros saben que están librando una *lucha a vida o muerte*, y ante la pavorosa seriedad de esta lucha hasta el alegre espíritu francés enmudeció. La Revolución de Junio es la primera que ha escindido realmente a toda la sociedad en dos grandes campos enemigos, representados el uno por el este de París y el otro por el oeste. Ha desaparecido la unanimidad de la Revolución de Febrero, aquella poética unanimidad llena de seductores engaños y de hermosas mentiras, tan dignamente personificadas por el elocuente traidor Lamartine (Engels, 2006, p. 135-136).

Además, hay otro elemento a considerar. Mientras que Marx lamentó la influencia de la tradición revolucionaria, lo que de algún modo reivindicó Benjamin fue algo no poco distinto: el papel de la tradición en la revolución. De hecho, se podría decir que lo que ocurrió en la Revolución Francesa y en la Revolución 1848 fue inadvertidamente lo contrario. Mientras que la primera había recurrido a una tradición no revolucionaria como la romana (y la espartana) en una clave revolucionaria, medio siglo más tarde se apeló a una tradición revolucionaria paradójicamente en una clave no verdaderamente revolucionaria. Eso explica en parte que mientras que la primera Revolución francesa fuese una revolución ascendente, su resurgencia posterior fuera más bien descendente. Desde esta perspectiva se observa una inversión que ayuda a calibrar la perspectiva de Benjamin. El pasado que le importaba no era exclusivamente el revolucionario. Al fin y al cabo, como expuso en la tercera de sus tesis sobre el concepto de historia, “sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado” (Benjamin, 1989, p. 178), a lo que añadió que eso quiere decir que “sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (Benjamin, 1989, p. 178).

Frente a ese pasado que Marx desligó del presente en *El 18 de Brumario*, y con una inquietud por las cuestiones de la memoria que contrasta con el poco interés del autor de *El Capital* por estos temas,³ Benjamin destacó la interpenetración entre lo presente y lo pretérito. Ese contraste ya se había plasmado, si bien con gran virulencia, en un autor como Gustav Landauer, quien reprochó la obsesión cientifista de Marx y su desconexión con las luchas del pasado (1919, p. 73). Por su parte, Benjamin lamentó que la creencia del progreso, una presente en Marx mismo, situase preferentemente su horizonte en un futuro que al mismo tiempo le hacía desatender el pasado y no valorar su papel transformador. De ahí que en la duodécima tesis sobre el concepto de historia denunciase esa complacencia por la que se asignaba a la clase obrera “el papel de redentora de generaciones futuras” (Benjamin, 1989, p. 186). Su respuesta al respecto fue inequívoca: “Con ello ha cortado los nervios de su fuerza mejor. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (Benjamin, 1989, p. 186).

Por decirlo con Marx, para Benjamin la poesía no podía provenir solo del futuro, sino que también, si bien de manera diferente a como había acaecido en la Revolución de 1848, debía proceder del pasado. La lucha por el presente y por el futuro no solo se debían alimentar de estos, sino también de ese pasado que, además, debía ser redimido. Sin embargo, y frente a los revolucionarios de 1848, no por ello el presente debía disfrazarse con los ropajes y la palabrería de ese episodio anterior. Al contrario. Por otro lado, la memoria reivindicada por Benjamin es asimismo la de los oprimidos y vencidos y no la de los victoriosos; una memoria, por tanto, no tan positiva como más bien negativa; una muchas veces más a redimir que a imitar. De ahí que la diferente relación de Marx y Benjamin con el pasado se deba entender asimismo por el hecho de que los contenidos y referentes de ese pasado eran en muchos casos notablemente diferentes.

Esta atención a la memoria es un aspecto central en Benjamin que, poco sabido y menos estudiado, enlaza con la de otros revolucionarios que, a causa de su interés

³ Digo prácticamente porque, por ejemplo, Marx recomendó usar y difundir el libro *La guerra de los campesinos en Alemania* de Engels en una clave subversiva. En este contexto no hay que olvidar el interés de Marx por investigar y escribir una Historia de la Convención durante la Revolución Francesa que finalmente no llegó a concluir nunca.

por el siglo XIX, el pensador alemán conocía y citó en sus apuntes para *Los pasajes*. Por mencionar figuras presentes en los escritos de Benjamin, un posicionamiento análogo se podía hallar en autores revolucionarios que desafiaban la historiografía académica y que iban desde Filippo Buonarroti, cuya historia sobre Babeuf y sus seguidores se planteó explícitamente desde “la promesa de vengar su memoria” (1850, p. VII), hasta Gustave Tridon, autor *Les hébertistes* (1864), obra reeditada y ampliada durante la Comuna cuyo subtítulo inicial *Plainte contre una calomnie de l'histoire* (*Denuncia contra una calumnia de la historia*) resumía el sentido de una obra que también proponía un giro copernicano en la historia, sobre todo la oficial, para explicar acontecimientos populares como la Revolución francesa más allá de las grandes figuras individuales (Tridon, 1864, p. 9-10). Un buen ejemplo adicional lo encarnó Pierre Leroux, quien destacó que

No, la muerte no es igual para todos. Todavía hay ricos y pobres en su dominio: no hablo de sepulturas de mármol, sino de esa sepultura que se llama memoria. Los dominadores bien pueden morir, pero siguen dominando en la mente de los hombres; a quienes han pisoteado bajo sus pies están enterrados en el olvido (Leroux, 1863, p. 90).

Por su parte, y ya tras el episodio de la Comuna Benoît Malon escribió en *La tercera derrota del proletariado francés* (1871) una historia alternativa a la oficial que proponía una idea de continuidad revolucionaria y en la que señalaba que

un burgués republicano escribía con razón hace unos años: «Los vencidos no tienen historia». Rompamos, pues, con esta iniquidad (...). El momento de engañar a la historia se ha acabado. A partir de ahora, entre los supervivientes de la derrota, siempre quedará alguien que diga a la cara a los verdugos y a los calumniadores: ¡Habéis mentido! Y para decir a los hombres de buena fe: Esto es lo que somos, lo que hemos hecho y lo que quisimos. Estas son las consideraciones que hicieron tomar la pluma a un soldado de esta gran causa momentáneamente vencida. Él intentará decir qué fue, qué hizo y qué quiso la Comuna de 1871; pero también dirá lo que

son, lo que hicieron y lo que quieren sus implacables enemigos
(Malon, 1876, p. 7).⁴

Así pues, la recuperación de Benjamin de la memoria pasada coincidía en bastantes aspectos con la propia sensibilidad y reivindicación de activistas que formaban parte de esa memoria recuperada. Este detalle resulta asimismo relevante porque se trata de una serie de revolucionarios cuya obra fue en gran medida olvidada al cabo de unos pocos años y continúa siendo ampliamente ignorada, razón por la que es comprensible que los estudios sobre Benjamin no se hayan detenido suficientemente en esta cuestión.

Para acabar, el interés de Benjamin por la insurgente memoria de los vencidos se acompañó de sus críticas a la historiografía positivista y a la historicista por propugnar un tipo de comprensión del pasado que de facto los excluía. Se trata de otro aspecto relevante, pues el autor alemán fue consciente de que sus reflexiones sobre la memoria implicaban un importante replanteamiento de la práctica historiográfica que se debía plasmar en el *Libro de los pasajes* (Buck-Morss, 1995).

Por un lado, Benjamin dirigió sus críticas a Fustel de Coulanges, cuya historia desde la óptica de los vencedores tendía a justificar el orden establecido e incluso exculparlo al empatizar (la palabra que emplea en alemán es *Einfühlung*) con la causa de los victoriosos. Un detalle significativo es que, al señalar que el historiador francés recomendaba que la comprensión de un hecho histórico debía desembarazarse de su “decurso posterior”, Benjamin sostuvo que la historia pasada también se debía comprender desde su posthistoria (1989, p. 181), algo que, a causa de la relevancia de este punto en el autor alemán, conectaba con otras observaciones que había realizado a lo largo de su biografía y que incluso se podían remontar a su *El origen del drama barroco alemán*.⁵ Con ello se testimoniaba a su

⁴ Después proyectó una contrahistoria que debía narrar la historia de la esclavitud, la servidumbre y el proletariado. Sólo finalizó el primer volumen, *Espartaco o la guerra de los esclavos* (1873), novela en la que conectaba la historia de los vencidos frente a los «glorificadores del pasado». En definitiva, sostenía en esta obra que la victoria romana frente a Espartaco «inició una era de reacción y de desviación de la que todavía no hemos salido» (Malon, 1876, p. 7).

⁵ Escribió Benjamin para su trabajo sobre los Pasajes: “toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de

vez que, como le contó Benjamin mismo a Gretel Adorno, algunos puntos de sus tesis sobre el concepto de historia enlazaban con reflexiones que podían haberse comenzado a plantear unos veinte años antes (Löwy, 2002, p. 39).

Así pues, a Benjamin no solo le importaba era el carácter pasado de ese pasado sino también su proyección prospectiva. En definitiva, un rasgo esencial en su pensamiento es la porosidad e incluso entrelazamiento entre los diferentes tiempos. En especial en el campo de unos vencedores cuya historia, a diferencia de la de los vencidos, se debía entender desde la continuidad. Al respecto también llegó a señalar que

los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido una vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los dominadores de cada momento. Con lo cual decimos lo suficiente al materialista histórico. Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el

fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerzas en la medida en que la actualidad actúa en ella. Y así es como el hecho histórico se polariza, siempre de nuevo y nunca de la misma manera, en historia previa e historia posterior” (2005, p. 472). En otro fragmento del mismo volumen apuntó: “Para el historiador materialista, toda época de la que se ocupa es sólo la antehistoria de aquella en la que está. Y precisamente por eso, para él no hay apariencia de repetición en la historia, porque precisamente los momentos del curso de la historia que más le conciernen pasan a ser, en virtud de su índice «antehistórico», momentos del presente mismo, cambiando en cada caso su carácter propio según su determinación catastrófica o triunfante” (Benjamin, 2005, p. 476-477). Ya en *El origen del drama barroco alemán* había señalado que “el origen, aunque sea una categoría histórica, no tiene nada que ver con la génesis de las cosas. No designa el devenir de lo que ha nacido, sino más bien lo que está naciendo en el devenir y en lo que pasa. El origen es un torbellino en el río del devenir y lleva en su ritmo la materia que él mismo engendra. El origen no se da a conocer en la existencia desnuda, manifiesta, de lo fáctico, y su ritmo sólo es aprehensible si tenemos en cuenta dos cosas. Hay que entenderlo, en primer lugar, como restauración, restitución, y, en segundo, como algo siempre inacabado y abierto. Cada vez que se manifiesta el origen vemos cómo se define esa figura que no cesa de confrontarse con el mundo histórico, hasta que consigue realizarse en la totalidad de su historia. En consecuencia, el origen no surge de los hechos constatados, sino que tiene que ver con su pre- y posthistoria” (Benjamin, 2006, p. 244).

que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra (Benjamin, 1989, p. 181).

Por el otro lado, la crítica de Benjamin al historicismo se pone de relieve con la alusión implícita pero obvia a Ranke en la quinta tesis: “Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro” (1989, p. 180).⁶ Por tanto, lo que importa no es solo cómo sucedieron exactamente las cosas, en especial si se hace desde una posición de supuesta neutralidad que enmascara las posiciones políticas que al mismo Ranke le influían. Tiene que ver además con la difícil tarea de cómo cada presente debe replantearse la relación con el pasado y cómo debe luchar para no ser integrado en el pensamiento hegemónico. Con ello aducía que las luchas del presente no solo atañen al presente sino asimismo al pasado. De ahí que añadiese en esa misma tesis que “el peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante” (Benjamin, 1989, p. 180). En la misma línea, y tras apuntar en la séptima tesis que “jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie” (Benjamin, 1989, p. 182),⁷ destacó asimismo que esa barbarie no solo hace

⁶ Se trata de una alusión más obvia a la luz del texto que escribió sobre Eduard Fuchs, donde aseveró que “el historicismo expone la imagen eterna del pasado; el materialismo, en cambio, una experiencia única con él. La eliminación del momento épico a cargo del constructivo se comprueba como condición de esa experiencia. En ella se liberan las fuerzas poderosas que en el *érase —una— vez* del historicismo permanecen atadas. La tarea del materialismo histórico es poner en acción esa experiencia con la historia que es originaria para cualquier presente. El materialismo se vuelve a una consciencia del presente que hace saltar el *continuum* de la historia. El materialista histórico concibe la comprensión histórica como un hacer que siga viviendo lo que se comprende, cuyas pulsaciones son perceptibles hasta en el presente. Esa comprensión tiene su sitio en Fuchs; sitio que desde luego no es inexpugnable. Conviven en él una representación antigua, dogmática e ingenua de la recepción y otra nueva y crítica. La primera se resume en la afirmación de que para nuestra recepción de una obra resulta decisiva la recepción que halló en sus contemporáneos. Se trata de una analogía precisa para con el «como fue realmente» de Ranke que es «lo único que de veras importa»” (Benjamin, 1989, p. 92).

⁷ También en su escrito sobre Fuchs escribió que “jamás se da un documento cultural sin que lo sea al mismo tiempo de la barbarie. Ninguna historia de la cultura ha dado cuenta de este estado fundamental de cosas y tampoco tiene perspectivas fáciles para poder hacerlo” (Benjamin, 1989, p. 101).

referencia al propio documento de cultura, sino también al “proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro” (Benjamin, 1989, p. 182).

De nuevo se observa así una doble preocupación, una que hace alusión a ese pasado que ha vencido y ha logrado hacer prevalecer el relato de los vencedores; y otra que hace referencia a su recepción presente, una de cuyas misiones debería consistir en dejar de seguir transmitiendo esa visión desde donde se legitima no solo el orden establecido del presente, sino también la misma comprensión de la historia, una a menudo vinculada a la continuidad de los vencedores, al mito del progreso y a una interpretación *whig* de los hechos pretéritos vituperada por Benjamin. De esta manera, pues, se testimonia una vez más la conexión entre los diferentes tiempos y, también, cómo la lucha política también debe ser una lucha por y desde la memoria.

Benjamin fue consciente del carácter radical que implicaba esta visión de la historia, una que llegó a asociar a un giro copernicano, y de cómo servía para resituar en su seno el papel de la política y el de la memoria.⁸ Se trata de una posición que, como se muestra en una de sus anotaciones para el *Libro de los pasajes*, también dialoga críticamente con un autor cercano como Max Horkheimer y donde resaltó que “la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración (*Eingedenken*). Lo que la ciencia ha «establecido», puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso” (Benjamin, 2005, p. 473). En este contexto es asimismo oportuno reproducir la compleja y sugerente cuarta tesis:

La lucha de clases, que no puede escapársele de vista a un historiador educado en Marx, es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje,

⁸ Al respecto se refirió en un pasaje como este: “El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo «lo que ha sido», se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta. La política obtiene el primado sobre la historia” (Benjamin, 2005, p. 875).

como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan. Igual que flores que tornan al sol su corola, así se empeña lo que ha sido, por virtud de un secreto heliotropismo, en volverse hacia el sol que se levanta en el cielo de la historia. El materialista histórico tiene que entender de esta modificación, la más imperceptible de todas (Benjamin, 1989, p. 179).

Benjamin defendió de este modo el materialismo histórico, pero lo hizo desde una perspectiva compleja y desde la reivindicación de que este debe hacer frente a lo espiritual. Así pues, dicha manera de comprender la historia debía evitar caer en tentaciones economicistas que condujeran a una distorsión y empobrecimiento de la comprensión del pasado (Mate, 2006, p. 98).⁹ Además, desde la perspectiva actual, y a la luz de esa rica tradición de pensamiento impulsada por los trabajos de Maurice Halbwachs sobre la memoria que el pensador alemán no conoció, se podría hablar en términos de un peculiar materialismo memorístico que debía prestar atención no solo a los hechos, sino también, y de cara a los tiempos actuales, a otros elementos como ese coraje, humor, astucia o denuedo referidos. O asimismo al recuerdo de los padecimientos por las injusticias y los crímenes cometidos.

A fin de cuentas, aquello que importa aquí no es solo la narración del pasado, sino su incidencia en el presente e indirectamente, y de manera retroactiva, en el mismo pasado. Se trata de un paso necesario que sirve como fundamento de todo lo

⁹ Para ello podría haberse apoyado en un pasaje del propio Engels, quien, en una carta enviada a Joseph Bloch el 21 de septiembre de 1890, aclaró que “entre los más jóvenes se dé a veces más peso de lo que corresponde a la parte económica es en parte culpa mía y de Marx. Frente a los adversarios tuvimos que subrayar este principio fundamental que ellos negaban, y no tuvimos suficiente tiempo, lugar ni ocasión para hacer justicia a los otros momentos que intervienen en la acción recíproca (*Wechselwirkung*). Ahora bien, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica, es decir, cuando derivaba en una aplicación práctica, la situación cambiaba y ya no había espacio para el error. Desgraciadamente, ocurre demasiado a menudo que se cree haber comprendido a la perfección una teoría y poderla aplicar sin más tan pronto como se han apropiado sus principios fundamentales, y no siempre de una manera correcta. Y no puedo ahorrar este reproche a unos cuantos de los nuevos marxistas, de quienes también han salido cosas asombrosas (Marx y Engels, 1967, p. 465).

expuesto hasta el momento, dado que una concepción miope y parcial del materialismo histórico, una no poco defendida a nivel teórico por la ortodoxia del momento, sería incapaz de valorar e integrar las aportaciones de Benjamin que se han expuesto en las páginas precedentes. Una vez más, pues, su reto no solo apuntaba contra la forma de escribir la historia por parte de las clases dominantes, sino también contra la «tradición historiográfica» que ponían en juego muchos de sus compañeros de ruta o ideología. Ambos elementos resultan cruciales y están entrelazados: desafiar la tradición hegemónica, pero, en caso necesario, también el marco de la principal alternativa que se le contraponen, incluso si era la «propia».

3. Hannah Arendt y la memoria de la Revolución americana

La autora de *Los orígenes del totalitarismo* nació 14 años después de Walter Benjamin. Como se sabe, entre ambos hubo una no poco importante relación biográfica, en parte facilitada por el hecho de que el autor alemán era el primo de Günther Anders, el primer marido de Arendt, y entre los dos creció una importante amistad. Además, les unieron no pocos elementos comunes de reflexión o preocupación. A decir verdad, se podría decir que Benjamin devino una no poco importante influencia intelectual en la pensadora alemana. Eso se reflejó en el perfil biográfico que le dedicó Arendt, e incluido en el volumen *Hombres en tiempos de oscuridad*, pero también en que en una obra temprana como *Los orígenes del totalitarismo* Benjamin fuera varias veces mencionado para destacar que París había sido justamente denominada la capital del siglo XIX (Arendt, 2009, p. 203) o para criticar el mito del progreso en un pasaje en el que reprodujo parte de la celeberrima tesis del *Angelus novus*. Sintomáticamente, y como muestra de las propias posiciones políticas de Arendt, esta añadió como ejemplo adicional de esa crítica “el sueño marxista de una sociedad sin clases que, en palabras de Joyce, había de despertar a la Humanidad de la pesadilla de la Historia” y que dibujó como “un último, aunque utópico, rastro del concepto del siglo XVIII” (Arendt, 2009, p. 300).

Por ello, hay que tener en cuenta que factores como la diferencia de edad entre ambos, las distintas posiciones respecto a Marx y la tradición socialista o que la pensadora alemana sobreviviera más de tres decenios a su amigo, ayudan a comprender un buen número de sus diferencias. Sin ir más lejos, mientras que Benjamin no sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial y con ello a la caída del

fascismo, las principales obras de Arendt se escribieron tras la muerte de Hitler y Mussolini. Por eso, una preocupación central de las obras de Arendt no fue cómo vencer al fascismo sino cómo pensarlo a toro pasado y, por consiguiente, cómo estudiar su influencia en la sociedad contemporánea e intentar evitar que resurgiera de nuevo. A nivel terminológico, su problema no fue tanto el fascismo como un totalitarismo en el que incluyó a la Unión Soviética de Stalin. Aunque Benjamin también fuera crítico con el estalinismo, y por ejemplo es importante entender sus *Tesis sobre filosofía de la historia* desde el desesperanzador contexto de un 1940 en el que el nazismo entonces triunfante había asimismo firmado el Pacto Ribbentropp-Molotov, no se pueden hallar en sus obras unos posicionamientos tan duros y desarrollados como los de la pensadora alemana.

Por otro lado, la aproximación a la cuestión de la revolución es bastante diferente en ambos. Este tema resultó de especial importancia para Arendt a partir de la década de los 60 y entonces desde el prisma y la lectura que había proporcionado de la acción. Al fin y al cabo, su principal obra sobre el tema, *Sobre la revolución* (1963), es un escrito atravesado por la problemática de la fundación. Eso explica que una de sus principales turbaciones fuese cómo poder hacer que la revolución pudiera tener una permanencia y fuera capaz de fundar una república. Por así decir, y desde un ángulo distinto al de Benjamin, de nuevo lo que le inquietó no fue solo la historia de la revolución sino su posthistoria; y cómo replantearse la trascendencia de la primera desde la segunda. Al margen de las diferencias ideológicas, eso ayuda a explicar el particular foco de Arendt sobre la Revolución americana como modelo a seguir y a la francesa como contraejemplo. A ello también contribuyeron otras cuestiones: desde la reivindicación arendtiana de la autonomía de lo político hasta su defensa de la distinción entre poder y autoridad o sus críticas a la soberanía o a la violencia, si bien en los últimos años ha habido libros que han resaltado que el papel de esta fue también muy importante en el episodio fundacional de los Estados Unidos (Hooock, 2021).

Finalmente, no se debe pasar por alto que Arendt también tenía una intención historiográfica específica. Por un lado, *Sobre la revolución* puede ser descrito como un libro cuyo objetivo era proporcionar una reflexión sobre la acción desde una óptica histórica y, por ejemplo, si podía desembocar en una experiencia fundacional. Por el otro, es una obra que pretendía recuperar lo que la pensadora

alemana denominó “el tesoro perdido de la libertad”. Al respecto, había avanzado en *Entre pasado y futuro* que

la historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica la historia recóndita de la época moderna, se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en el que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo. (...). Los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones. No obstante, si volvemos los ojos a los comienzos de esta era, y sobre todo a los decenios que la preceden, podemos descubrir para nuestra sorpresa que en el siglo XVIII, a ambos lados del Atlántico, este tesoro tenía un nombre, hace tiempo olvidado y perdido, se diría, incluso antes de que el tesoro mismo desapareciera (Arendt, 1996, p. 10-11).

Acto seguido, Arendt relacionó esa experiencia con la felicidad pública de la Revolución americana y la libertad pública de la francesa. Como dejó claro, lo que le importaba era justamente ese adjetivo de “público” que atestiguaba la relevancia del componente político. Como explicó en otro momento, lo destacable de las revoluciones no fue solo “el pathos de la novedad” que encarnaban, sino también que estuvieran asociadas “a la idea de libertad” (Arendt, 2006, p. 44). De una libertad, naturalmente, no meramente negativa o privada, sino propiamente política. Ahora bien, el problema residía en que, pese a la magnitud y valor de lo sucedido, no se había generado ninguna tradición desde ahí. Más aún, que la pérdida de esa experiencia pretérita “se consumó por el olvido” (Arendt, 1996, p. 11), algo de lo que habrían sido no menos culpables sus testigos que sus descendientes. La reacción de Arendt fue intentar reactivar ese hilo postergado de la tradición revolucionaria. Su reivindicación política, pues, se acompañó de una campaña a favor de una memoria despreciada.

A la luz de todo esto, se puede comprender el peculiar gesto efectuado en *Sobre la revolución*: un alegato a favor de la revolución que al mismo tiempo pasaba por defenderla frente al rostro hegemónico del momento, aquel encarnado por una Revolución rusa contra la que pensadora alemana se posicionó sin ambigüedades

y que, a semejanza de muchos otros políticos o historiadores, entre los cuales Lenin, Albert Mathiez o Jacob Talmon, entendía como heredera de la francesa (Arendt, 2006, p. 87). Un aspecto no menor es que, según Arendt, la única revolución no descendiente de esta tradición habría sido la húngara (2006, p. 148), un episodio que le resultó iluminador y al cual había dedicado unos años antes una monografía que puede ser leída como una especie de esbozo previo, y centrado en un caso histórico concreto, al libro *Sobre la Revolución*. Arendt misma había avisado entonces que “una vez que ha ocurrido un acontecimiento como el levantamiento espontáneo en Hungría, toda política, toda teoría y previsión de potencialidades futuras precisan de re-examen” (2007, p. 71).

En resumidas cuentas, la autora alemana se propuso desafiar la tradición revolucionaria del momento y reivindicar frente a esta la memoria de la Revolución americana, una de la que, no sin cierta exageración, señaló que no había generado ninguna tradición. Al respecto, llegó a escribir que “lo triste del caso es que la Revolución francesa, que terminó en el desastre, ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución americana a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el interés local” (Arendt, 2006, p. 74). Un buen ejemplo del olvido de esa memoria revolucionaria fueron posturas como las de figuras muy influyentes en esos años como el popular historiador Daniel Boorstin o el pensador Louis Hartz. El primero había escrito unos años antes, en 1953, que “el rasgo más obvio de nuestra Revolución americana es que, en el moderno sentido europeo de la palabra, no fue una revolución en absoluto” (Boorstin, 1953: p. 68). Su interpretación es que se trataba más bien de una especie de rebelión colonial que justamente se inspiraba en las tradiciones británicas y que no debía ser equiparada a las otras revoluciones coetáneas. En otro escrito, y razón por la que prefirió entender la Revolución americana como una Guerra de Secesión frente al imperio británico, expuso que “la continuidad de la historia estadounidense es impresionante. No debería quedar oscurecida por ninguna supuesta «revolución»” (Boorstin, 1965: 404).

Por su parte, Louis Hartz sostuvo en *The Liberal Tradition* (1955) la opinión de que el éxito histórico de Estados Unidos se explicaba por no haber tenido una edad feudal en el pasado y que un rasgo central de una sociedad no feudal es que “no tiene una tradición revolucionaria genuina, la tradición que en Europa ha estado vinculada con las revoluciones puritana y francesa” (1955, p. 5). En continuidad con las ideas del filósofo George Santayana, entendía el liberalismo como un

fenómeno natural en los Estados Unidos. Eso explica que el libro de Hartz arrancara con la célebre frase de Tocqueville de que “la gran ventaja de los norteamericanos consiste en haber llegado a la democracia sin sufrir revoluciones democráticas, y haber nacido iguales, en vez de llegar a serlo”. El propio Boorstin afianzaba su tesis también en la afirmación de Tocqueville de que los Estados Unidos no habían tenido ninguna revolución democrática y especificó que “este hecho es seguramente uno de los más importantes de nuestra historia” (Boorstin, 1953, p. 69).

Así pues, frente a la discontinuidad revolucionaria muchas veces se prefería defender la tesis de la continuidad. Hay que tener en cuenta que, en plena Guerra Fría, desde los Estados Unidos se asociaba la revolución a la ideología comunista y por eso se prefería recordar el propio episodio fundacional más desde la Guerra de la Independencia que desde la Revolución americana. Sin embargo, también se debe precisar que el gesto de Arendt estuvo precedido e influido por el primer volumen de la obra *The Age of Democratic Revolution* (1959) de R. R. Palmer, escrito cuyo propósito era recuperar el carácter revolucionario del episodio fundacional estadounidense e inscribirlo, como hizo más tarde junto al historiador francés Jacques Godechot, en la categoría de las revoluciones atlánticas. No por casualidad, dicho tema está muy presente en *Sobre la revolución* (Arendt, 2006, p. 184, 268, 296 y 304).¹⁰

Por otro lado, conviene recordar que el marco historiográfico hegemónico sobre la Revolución francesa en esos años, y de la mano de historiadores de primera línea tan influyentes como Georges Lefebvre y Albert Soboul, ambos citados en *Sobre la revolución*, se asociaba a la tradición socialista e incluso marxista. De hecho, como ya había hecho otro historiador asimismo citado por Arendt como Albert Mathiez, se había establecido una conexión o una línea de descendencia entre el jacobinismo y el comunismo. Antes de que François Furet (1980) ayudase a

¹⁰ Pese a sus no poco importantes diferencias, Arendt citó en varias ocasiones y reconoció su deuda hacia un Palmer que le influyó con su relectura del pasado revolucionario. En una interesante nota al pie aclaró “Mi deuda con la obra del señor Palmer es considerable, y aún es mayor la simpatía que profeso a su tesis principal acerca de la existencia de una civilización atlántica (...). Sin embargo, tengo la impresión de que dicho autor no percibe que una de las razones que sustentan su tesis es que las consecuencias de la revolución han sido diferentes en Europa que en América” (Arendt, 2006, p. 248-249).

desafiar y resquebrajar este marco, eso condujo a una narración, hegemónica en el campo de la historiografía francesa, que rehabilitaba e incluso ensalzaba a Robespierre, algo inaceptable para la pensadora alemana. Mathiez llegó a publicar un conocido artículo como el de *Pourquoi nous sommes robespierristes?* (1920).

Para acabar, no se deben olvidar los factores políticos, mas no propiamente ideológicos, que influyeron en que Arendt se distanciara de la Revolución francesa y se acercara a la americana. Para empezar, que la Revolución francesa no fuera únicamente una revolución política sino también una social, y una en que, a su juicio, ambos elementos se entremezclaron y perjudicaron. Uno de sus grandes errores habría sido intentar resolver los problemas económicos desde la esfera política y con ello habría subordinado esta a aquella. De esta forma, un levantamiento de los oprimidos contra los opresores se habría convertido en uno de pobres contra ricos. Al respecto apuntó por ejemplo que “no fue la conspiración de reyes y tiranos, sino la conspiración, mucho más poderosa, de la necesidad y la pobreza la que distrajo los esfuerzos de los revolucionarios y evitó que sonase «la hora histórica»” (Arendt, 2006, p. 80). En este contexto, Arendt criticó a Marx, a quien consideró como “el teórico más importante de todas las revoluciones” (2006, p. 81) y a quien le reprochó “interpretar las necesidades apremiantes de las masas pobres en términos políticos” (2006, p. 82) y deducir con ello que la pobreza constituía “una fuerza política de primer orden” (2006, p. 82). Ya antes Robespierre había apelado a un problemático “despotismo de la libertad” inaceptable para la autora alemana. Por decirlo en términos arendtianos, un problema residió en que con todo eso se confundía la libertad con la liberación (Arendt, 2006, p. 84)¹¹. Un resumen de la cuestión, uno que condensa la posición

¹¹ Escribió Arendt: “La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del Derecho. La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria” (2006, p. 122). Más adelante, fue más dura todavía y escribió que “cuando la Revolución abandonó la fundación de la libertad para dedicarse a la liberación del hombre del sufrimiento, derribó las barreras de la resistencia y liberó, por así decirlo, las fuerzas devastadoras de la desgracia y la miseria” (Arendt, 2006, p. 148).

contraria de Arendt frente a la tradición revolucionaria hegemónica, lo proporcionó páginas después, cuando escribió que

desde una perspectiva política este proceso condujo a Marx a una verdadera capitulación de la libertad en brazos de la necesidad. Se limitó a hacer lo que su maestro en revoluciones, Robespierre, había hecho antes y lo que su gran discípulo, Lenin, haría más tarde en el curso de la más trascendental de todas las revoluciones inspiradas en sus enseñanzas (Arendt, 2006, p. 86).

Todo ello ha generado un gran aluvión de críticas a Arendt, muchas veces acusada de no sentir preocupación por los problemas sociales y/o económicos y, a mi juicio, de manera equivocada. Su postura fue más bien otra. Que no considerara las cuestiones sociales como propiamente políticas no es porque no fuera importante o deseable resolverlas. Al revés. Para Arendt era una condición prepolítica para la existencia misma de la política. De ahí que defendiera modelos, como el ateniense, en los que el ideal de ciudadanía implicara que la cuestión material quedara resuelta. O que su reivindicación de la Revolución americana estuviese complementada por su controvertida afirmación de que previamente había logrado resolver la cuestión social (Arendt, 2006, p. 30 y 184), de modo que ambas esferas, la social y la política, no se habrían confundido y mezclado. A su juicio, justamente porque la cuestión material era tan importante no era propiamente política sino prepolítica. En el fondo, considerarlo como algo político sería devaluar y relativizar su importancia, reconocer que ahí hay algo que discutir y que es posible una política digna de esa palabra que sea compatible con la pobreza y la miseria.

Por último, también hay que tener en cuenta la aversión de Arendt al concepto de soberanía, central en un referente de primer orden para la Revolución francesa como el panteonizado Rousseau, y su vínculo a una comprensión de la política como voluntad y, con ello, semejante a un esquema como el de la fabricación, tan criticado por Arendt para el campo de la política. En cambio, en la Revolución americana no solo se habría cuestionado la soberanía y se habría cultivado el concepto de poder de una manera semejante a la reivindicada por Arendt, sino que además se habría sido plenamente consciente de la distinción entre poder y autoridad. Este aspecto era sumamente relevante porque esta autoridad permitió dotar de permanencia al proyecto revolucionario, cuya Constitución de 1787,

enmendada cuantiosas veces desde entonces y catalogada de «viviente» por Bruce Ackerman (2011), sigue siendo la vigente más de dos siglos más tarde. En cambio, la Revolución francesa adoleció de una aceleración e inestabilidad que le impidieron poder cuajar en un auténtico, sólido y perdurable proyecto de fundación, lo que se atestiguó de manera reveladora por la promulgación de cuatro constituciones en sólo ocho años y tres declaraciones de derechos en sólo seis. El gran miedo de Arendt fue que la revolución, como en el caso de la francesa, pudiera desembocar en lo que luego Proudhon denominó una *révolution en permanence*. En un importante pasaje lo resumió con estas palabras:

Si la fundación era el propósito y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era simplemente el espíritu de dar origen a algo nuevo, sino de poner en marcha algo permanente y duradero; una institución perdurable que incorporara este espíritu y lo impulsase a nuevas empresas, sería contraproducente (Arendt, 2006, p. 320-321).

Otro aspecto destacable es que Arendt prestó también atención a la propia tradición política a la que apelaron los propios revolucionarios americanos, en especial la romana. Se trató de algo que se visibilizó en una retórica plagada de alusiones a la antigua Roma, en edificios como el Capitolio o en instituciones como el Senado (Richard, 1994). Incluso la narración de la historia reciente, como ha expuesto Eran Shalev en *Rome Reborn on Western Shores* (2009), se hizo desde moldes romanos y Washington fue repetidas veces asimilado al héroe Cincinato. El lema *De pluribus unum* todavía está presente en los actuales billetes de dólar. No debe extrañar, por eso, que un afamado historiador como Gordon S. Wood se haya referido al acontecimiento fundacional americano en los términos de una “revolución neoclásica” (2011, p. 73).

Ahora bien, un detalle significativo para Arendt es que mientras que en la antigua Roma el Senado era la sede de la *auctoritas*, esta era transferida en los nacientes Estados Unidos a una institución distinta como la Corte Suprema. De esta forma, la autoridad habría cambiado de función institucional y de brindar consejos o asesorar al gobierno habría pasado a desempeñar el poder judicial. Con ello se evidenciaba que recurrir al pasado no era sinónimo de mimetizarlo y que el presente, lejos de subordinarse sumisamente a sus referentes, podía intervenir para actualizarlos y ahorrarlos a los requerimientos del propio tiempo. En este

contexto, Arendt sostuvo paradójicamente que la buena interpretación de la distinción romana entre poder y autoridad se debió precisamente al “uso incorrecto que dieron a la palabra «Senado»” (Arendt, 2006, p. 274). Es decir, el acierto se dio por no haberse quedado en una traducción literal del pasado que, con ello, hubiera corrido el peligro de quedarse desconectada del presente.

Todo ello ayuda a explicar a la vez la compleja, imprevista e incluso no buscada dimensión revolucionaria de la Revolución americana, ahí donde el cambio radical y la apelación a la tradición podían ir de la mano. Al respecto, Arendt destacó de los revolucionarios americanos que “lo que concibieron como una restauración, como el restablecimiento de sus antiguas libertades, se convirtió en una revolución” (2006, p. 58-59). En el mismo libro había señalado antes que “las revoluciones comenzaron como restauraciones o renovaciones” y que “el «pathos» revolucionario de un origen totalmente nuevo nació del curso de los propios acontecimientos” (Arendt, 2006, p. 47). Esta cuestión interesó a Arendt para observar cómo en la Revolución americana se pudo combinar adecuadamente la fuerza rupturista de la acción con el componente estable propio de la autoridad. Mientras que la primera se presentó como un desafío que ponía en cuestión y transformaba el contexto sociopolítico, por medio de la segunda se la amparaba bajo la tutela de una tradición que reforzaba y autorizaba los cambios. Al respecto, apuntó Arendt que “si no hubiera sido por el brillo que conservó a través de los siglos el ejemplo clásico, ninguno de los hombres de las revoluciones de uno y otro lado del Atlántico hubieran tenido el valor necesario para llevar a cabo lo que resultó ser una acción sin precedentes” (2006, p. 270). Lo que se evidencia de esta manera es que, por muy rompedora que sea una acción, no por ello se debe desvincular del pasado. En especial, si aquello que busca es responder adecuadamente al complejo problema político de la fundación. De ahí que esta pensadora subrayase que los revolucionarios no se propusieron fundar Roma de nuevo sino una nueva Roma, un *novus ordo saeculorum* que se caracterizaba por mantener esta simultánea cercanía y distancia respecto a los modelos clásicos.

Con todo ello Arendt reflexionó sobre la relación deseable que se podía establecer con los referentes o autoridades del pasado. Dicha forma de relacionarse con los tiempos antiguos no debía ser entendida en un sentido tradicionalista o nostálgico, sino más bien uno pragmático. Puntualizó entre otras cosas que la apelación a la antigua Roma no se explicaba por un “sentimentalismo del pasado” (Arendt,

2006, p. 271) frente al cual se posicionó. A fin de cuentas, el *origen* de la tradición no estaba en el propio pasado sino en el mismo presente que lo invocaba y reinsertaba en el mundo. Eso explica que Arendt señalase que esa tradición podía haber sido olvidada y que su recuperación se debía comprender desde la propia experiencia política del presente revolucionario. Por decirlo con sus palabras,

cuando se volvieron hacia los antiguos, lo hicieron porque descubrieron en ellos una dimensión que no había sido transmitida por la tradición (...). No era, pues, la tradición lo que les condujo hasta los orígenes de la historia de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, que les estaban pidiendo modelos y precedentes (Arendt, 2006, p. 270).

De todos modos, todo ello no habría evitado que, según Arendt, a la larga la misma Revolución americana acabase por fracasar. De esta forma, la reivindicación arendtiana del episodio fundacional de los Estados Unidos no deja de ser bastante matizada. Ciertamente desembocó en una república como los Estados Unidos, pero no consiguió mantener viva la libertad política que la había animado. Según Arendt, la cuestión de la memoria habría desempeñado asimismo en todo ello un papel crucial y por eso mismo esta pensadora quiso resituar su gesto intelectual en este campo. Por decirlo en pocas palabras, su reivindicación de la memoria de la Revolución americana adquiriría su sentido por un olvido que con escritos como su libro se debía intentar subsanar.

Todo eso ayuda a explicar las últimas páginas de *Sobre la revolución*. Por un lado, Arendt se dedicó a criticar la democracia oficial de su momento y el sistema de partidos que la dominaba. Por el otro, esbozó su elogio a una república de consejos que reivindicó como el tesoro perdido de las revoluciones: como un «tesoro» porque es la institución en la que mejor se puede desarrollar la libertad política, como «el tesoro perdido» porque de todos modos es una herencia que constituía uno de los secretos mejor guardados de la tradición revolucionaria. De nuevo, pues, el final de *Sobre la revolución* entronca con la cuestión de la memoria y de la tradición. Un aspecto sorprendente es que Arendt definió la república de consejos como un fenómeno que se repitió en las revoluciones pese a no haber sido un contenido explícito de la tradición revolucionaria (2006, p. 361). Probablemente se basó en Oskar Anweiler, situado en *Sobre la revolución* como su gran autoridad intelectual en este tema y quien había afirmado que “al pensamiento consejista

anterior a 1917 no le precede ninguna tradición histórica continuada, sí, en cambio, paralelismo histórico y formas de organización similares” (1975, p. 13). En otro momento la pensadora alemana fue más allá y llegó a comentar que los consejos

jamás llegaron a existir como consecuencia de una tradición o teoría conscientemente revolucionarias, sino que surgieron de forma enteramente espontánea en cada ocasión, como si jamás hubiera existido nada semejante. Por eso, el sistema de consejos parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de ésta (Arendt, 2015, p. 232).

La paradoja, pues, es que, salvo excepciones como la Revolución francesa de 1848, los consejos forman parte de la tradición revolucionaria, pero como un contenido que no fue exhibido o conocido. Como ejemplos, Arendt citó episodios revolucionarios como los del París de 1870 y 1871, la Rusia de 1905 y 1917, la Baviera de 1919 o la Hungría de 1956, aunque también se cuidó de matizar que la enumeración de esas fechas podía sugerir una continuidad que en verdad no existió (Arendt, 2006, p. 362). De hecho, también en la Revolución americana, en especial en el sistema de distritos de Jefferson que en verdad no solo reivindicó en el tramo final de su vida (Sheldon, 1991, p. 54), halló un precedente olvidado más y marcado por la incomprensión y la desherencia (Arendt, 2006, p. 344). Un último ejemplo habría sido la misma Revolución francesa, en especial en el contexto de la primera Comuna parisina.

A juicio de la pensadora alemana, “lo que hace precisamente tan extraordinaria la identidad de estos fenómenos es la falta de continuidad, tradición e influencia organizada” (Arendt, 2006, p. 362). Su razón de ser se debería encontrar más bien en una espontaneidad que enlaza con el pensamiento de una figura admirada por Arendt como Rosa Luxemburg. Así pues, la tradición consejista se le presenta como una tradición paradójica. Al fin y al cabo, es una tradición que no se define por su transmisión y cuya repetición “no podía ser explicada como una imitación consciente o como una simple rememoración del pasado” (Arendt, 2006, p. 353). Al contrario, en cada ocasión habría rebrotado directamente desde la experiencia y los “enteramente espontáneos” requerimientos del propio presente y del acontecimiento revolucionario; es decir, desde la propia acción (Arendt, 2015, p. 175). Al respecto resulta sintomático que Arendt señalase que, en caso de ser la

república de consejos una utopía, no lo sería de unos teóricos y de unas ideologías que nunca la han pensado e incorporado propiamente a sus planteamientos, sino del pueblo (Arendt, 2015, p. 175).

Con todo ello se consume el ambivalente gesto arendtiano. Ya no se trata, pues, solamente de reivindicar un referente alternativo desde donde plantear una tradición revolucionaria distinta a la hegemónica. Al mismo tiempo, Arendt se esfuerza por mostrar que la república de consejos consistía en un fenómeno político que se había dado en todas las revoluciones y que todas ellas habían acabado por reprimir u olvidar. De hecho, Arendt incluso acusa a los historiadores de haber contribuido a este descuido (2006, p. 344). De esta manera, pues, se evidencian los límites que, a su juicio, tenía el modelo revolucionario americano, así como las tareas pendientes de la tradición revolucionaria.

4. Conclusiones

Hannah Arendt y Walter Benjamin compartieron su interés por la tradición, la memoria y la revolución. Y lo hicieron, por añadidura, en unos tiempos convulsos que según la pensadora alemana se caracterizaron por la ruptura del hilo de la tradición y por ello tuvieron que repensar qué tipo de relación se podía dar con el pasado, una que combinaba la apelación a la tradición y que al mismo tiempo la problematizaba de múltiples maneras.

Como se ha intentado explicar, ambos pensadores acometieron sus proyectos desde ópticas no poco distintas, tanto a nivel ideológico como filosófico. Un aspecto importante fue la diferente relación con Marx, cuya posición de autoridad intelectual en el seno de la tradición comunista, y cuyas críticas contra el peligro del pasado en *El 18 de Brumario*, condicionaron en buena medida el planteamiento de Benjamin y obligan a situar al autor de *El Capital* en este artículo como una suerte de interlocutor adicional en la sombra. Quizá por ello, Arendt pudo pensar más en la memoria revolucionaria desde la perspectiva de la acción, de una manera hasta cierto punto análoga a la temida por Marx al mismo tiempo que se cuidaba de no repetir esos errores, que un Benjamin que, aunque no descuidó ese tema del todo, prefirió moverse por otros derroteros. De ahí posiblemente que el propio proyecto de los Pasajes abrigase la pretensión de revolucionar la manera de escribir la historia. En cambio, y pese a sus distancias

respecto a Marx, Arendt no dejó de acercarse en diversos momentos, y ciertamente a su manera, a las reflexiones de Rosa Luxemburg. Curiosamente, el espartaquismo, en un momento en que Stalin ya había criticado a su famosa líder histórica y la había asociado a Trotsky, es mencionado positivamente por Benjamin en la duodécima de sus tesis sobre la filosofía de la historia.

Por decirlo en pocas palabras, se podría decir que Arendt y Benjamin se diferenciaron mucho más en el qué que en el cómo. En parte porque en buena medida lo hicieron desde un contexto histórico sensiblemente distinto, ambos pensaron desde coordenadas políticas bastante diferentes, pero los dos se preocuparon igualmente por la relación que se debía establecer con un pasado que no debía ser olvidado, si bien tampoco engullir al presente como un «tiempo auténtico». Benjamin y Arendt sostuvieron parecidamente que el pasado fuese incorporado en el presente con el fin de robustecerlo e inspirarlo, mas no desde una posición de dominio o acatamiento. De ahí que lo que se observe tanto en Benjamin como en Arendt sea un intento de pensar el pasado de forma novedosa, así como una tensión entre los dos tiempos.

Desde este prisma, se podría decir que los dos compartieron un doble problema. El de la tradición, y por tanto el de la pérdida de la dimensión de pasado por parte del presente, pero también el del tradicionalismo, cuando este se plantea desde posiciones nostálgicas o pasadistas. Por ello, y cada uno a su manera y con sus respectivos referentes, buscaron establecer una relación sana y productiva respecto al pasado, y al mismo tiempo, y en caso necesario, ahondar en la historia para descubrir o reivindicar otros pasados. Un interesante aspecto coincidente es que ambos se preocuparon por rescatar una memoria entonces olvidada o postergada. Pensar la tradición de otra manera supuso asimismo recurrir a otros episodios que su versión hegemónica había tendido a ignorar e incluso despreciar.

Por todo ello, quizá no sea una casualidad que Arendt entendiese su postura desde unos parámetros que, salvando las distancias, aproximó públicamente a la de Benjamin. Al respecto, resulta sintomático que en el último párrafo de su texto dedicado al pensador alemán escribiese unas líneas que conectasen con su lectura de la tradición. Dicho fragmento decía:

Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas «sufren una transformación del mar» y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como «fragmentos de pensamiento», como algo «rico y extraño» y tal vez también como un *urphänomene* eterno (Arendt, 1990, p. 190-191).

Desde esta perspectiva, Arendt resaltó que cada episodio del pasado, en la medida en que aparece como tradición, puede ser visto como un fenómeno que cada vez que es reivindicado retorna y cristaliza de nuevo con una vida nueva y *original*. De ahí esa paradójica afirmación por la que un fenómeno originario pueda ser al mismo tiempo eterno. Dicha eternidad no estaría por así decir dentro de sí, sino que se alcanzaría en virtud de esa herencia que lo reivindica como su origen y, con ello, evidencia que este, en el fondo, no se encuentra tanto en el pasado como en el presente. Un origen, por el mismo hecho de ser invocado como origen, lo es por un presente que lo declara como tal y con ello lo convierte en una suerte de vigente principio activo. Estas líneas de Benjamin podrían servir curiosamente como un buen y breve resumen de la reivindicada actitud de los revolucionarios americanos respecto a la admirada Antigüedad clásica.

Ciertamente, y aunque en ocasiones a la hora de enfocar otros temas como el estético, este planteamiento enlaza asimismo con otras anotaciones de Benjamin por las que se sugería que el significado del término «origen» no debía entenderse únicamente en referencia al pasado. Al respecto, el autor alemán afirmó por ejemplo que «lo original» (*Das ursprüngliche*), algo que no debía ser confundido con la génesis (*Entstehung*), podía ser visto de manera simultánea como un descubrimiento y como un nuevo reconocimiento (*Wiedererkennung*) (Benjamin, 1991, p. 935-936). Ambos elementos son asimismo clave para la cuestión aquí

tratada, dado que lo ya conocido no deja de entremezclarse con lo novedoso. De ahí que Stéphane Mosès destacase al respecto que “reconocer una obra como original es descubrir en ella algo absolutamente primordial y al mismo tiempo radicalmente nuevo. Lo original es lo que parece haber existido desde siempre, y que sin embargo nos acontece por primera vez” (1997, p. 115). Por ello mismo, se podría agregar, «lo original» es lo que testimonia el carácter inacabado que siempre puede ser invocado más tarde en tanto que origen y, por tanto, como una suerte de «pasado presente».

Desde luego con sus matices correspondientes, estos aspectos resultan centrales en esa preocupación por el pasado compartida por Arendt y Benjamin. Cada uno a su manera, los dos comprendieron que el presente no solo estaba hecho de presente y por ello que el pasado lo atravesaba de múltiples maneras. Eso explica que la tradición y la memoria, en tanto que epítomes de esa incidencia del pasado en el presente, debiesen comparecer no solo como conceptos a analizar, sino también como puntos de partida desde donde estudiar la contemporaneidad misma. Y al mismo tiempo, por supuesto, desde donde enfocar una acción política que debía preocuparse por saberse relacionar positivamente con esta dimensión retrospectiva.

EDGAR STRAEHLE.

«Walter Benjamin y Hannah Arendt frente al pasado revolucionario.».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt: Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, septiembre 2023, pp. 13-46

Referencias

- Ackerman, Bruce (2011). *La constitución viviente*. Madrid: Marcial Pons.
- Anweiler, Oskar (1975). *Los soviets en Rusia, 1905-1921*. Madrid: Biblioteca Promoción del Pueblo.
- Arendt, Hannah (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah (1996). *Entre pasado y futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, Hannah (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, Hannah (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental seguido de Reflexiones sobre la Revolución húngara*. Madrid: Encuentro.
- Arendt, Hannah (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2009). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Prisa Innova.
- Arendt, Hannah (2015). *Crisis de la república*. Madrid: Trotta.
- Bakunin, Mijail (1977). *Obras completas. Volumen 1*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, Walter (1991). *Gesammelte Schriften. Volumen I*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2006). *Obras. Volumen 1*. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (2009). *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Bernstein, Eduard (1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. México: Siglo XXI.
- Boorstin, Daniel (1953). *The Genius of American Politics*. Chicago: University of Chicago.
- Boorstin, Daniel (1965). *The Americans. The National Experience*. Nueva York: Random House.
- Buck-Morss, Susan (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor.

EDGAR STRAEHLE.

«Walter Benjamin y Hannah Arendt frente al pasado revolucionario.».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt:

Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, septiembre 2023, pp. 13-46

Buck-Morss, Susan (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.

Buonarroti, Filippo (1850). *Histoire de la conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*. París: Charavay Jeune.

Eagleton, Terry (1998). *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid: Cátedra.

Engels, Friedrich (2006). «El 23 de junio», en Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Las revoluciones de 1848*. México: FCE.

Engels, Friedrich (2015). «Prefacio a la edición de 1895», en Marx, Karl. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Furet, François (1980). *Pensar la Revolución francesa*. Madrid: Petrel.

Hartz, Louis (1955). *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*. Nueva York: Harcourt & Brace.

Hooker, Holger (2021). *Las cicatrices de la independencia: el violento nacimiento de Estados Unidos*. Madrid: Desperta Ferro Ediciones.

Landauer, Gustav (1919). *Aufruf zum Sozialismus*. Berlín: Paul Cassirer.

Leroux, Pierre (1863). *La Grève de Samarez. Volumen II*. París: Librairie Le Dentu.

Löwy, Michael (2002). *Aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.

Malon, Benoît (1871). *La troisième défaite du prolétariat français*. Neuchâtel: Guillaume.

Malon, Benoît (1876). *Spartacus ou la guerre des esclaves*. Verviers: Émile Piette.

Marx, Karl (1970). *Los Anales Franco-alemanes*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

Marx, Karl (1970b). *La Guerra Civil en Francia*. Madrid: Aguilera.

Marx, Karl (2003). *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Federico Engels.

Marx, Karl et alii (1975). *Cartas a Kugelmann*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1967). *Werke. Volumen 37*. Berlín: Dietz Verlag.

Mate, Reyes (2006). *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta.

EDGAR STRAEHLE.

«Walter Benjamin y Hannah Arendt frente al pasado revolucionario.».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt: Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, septiembre 2023, pp. 13-46

Mehring, Franz (2013). *Marx. Historia de su vida*. Buenos Aires: Marat.

Michelet, Jules (1878). *El pueblo*. Madrid: Librerías de Leocadio López: Agustín Jubera y José Lordachs.

Mosès, Stéphane (1997). *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Madrid: Cátedra.

Nicholls, Julia (2019). *Revolutionary Thought after the Paris Commune, 1871-1885*. Cambridge: Cambridge University Press.

Palmer, R. R. (1959). *The Age of Democratic Revolution. Volumen I*. Princeton: Princeton University Press.

Prashad, Vijay (2019). *Red Star over the Third World*. London: Pluto Press.

Proudhon, Pierre-Joseph (1938). *Confesiones de un revolucionario. Para servir a la historia de la revolución de febrero*. Buenos Aires: Americalee.

Richard, Carl J. (1994). *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press.

Shalev, Eran (2009). *Rome Reborn on Western Shores. Historical Imagination and the Creation of the American Republic*. Charlottesville: Virginia University Press.

Sheldon, Garrett Ward (1991). *The Political Philosophy of Thomas Jefferson*. Baltimore: Johns Hopkins.

Talmon, Jacob (1952). *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres: Secker & Warburg.

Thalheimer, August (1930). «Über den Faschismus». *Gegen den Strom. Organ der KPD-Opposition*, 2-4.

Tridon, Gustave (1864). *Les Hébertistes. Plainte contre une calomnie de l'histoire*. París.

Wood, Gordon S. (2011). *The Idea of America: Reflections on the Birth of the United States*. Nueva York: Penguin Press.