

Historia y pervivencia en Walter Benjamin y en Hannah Arendt

History and survival in Walter Benjamin and Hannah Arendt

Mercedes Miralpeix*

Universidad Nacional de Salta
mercedesmiralpeix@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.8399857

Recibido: 31/03/2023 **Aceptado:** 15/06/2023

Resumen: Durante el siglo XIX el progreso se convirtió en un concepto genuinamente histórico, y emergió así la conciencia de que la historia consistía en un proceso que dependía exclusivamente del obrar del género humano y cuyo fin implicaba su perfeccionamiento ilimitado. En esta constelación las reflexiones de Walter Benjamin y de Hannah Arendt alertaron acerca de los peligros políticos a los que conducía tanto la adhesión a la idea de progreso, como esa forma específica de entender la historia. Este trabajo desarrolla esas reflexiones a la vez que se propone mostrar las salidas políticas de ambos pensadores frente a este peligro. La tesis central es que tanto Benjamin como Arendt elaboran una forma particular de comprender la historia y su transmisibilidad, bajo el signo de una pervivencia o *Nachleben*.

Palabras clave: Historia- Progreso- *Nachleben*- Walter Benjamin- Hannah Arendt

Abstract: During the nineteenth century, progress became a genuinely historical concept, and thus emerged the awareness that history consisted of a process that depended exclusively on the actions of the human race and whose end implied its unlimited perfection. In this constellation, the reflections of Walter Benjamin and Hannah Arendt warned about the political dangers to which the adherence to the idea of progress, as well as that specific way of understanding history, led. This paper develops these reflections and at the same time proposes to show the political solutions of both thinkers in the face of this danger. The central thesis is that both Benjamin and Arendt elaborate a particular way of understanding history and its transmissibility, under the sign of a survival or *Nachleben*.

Keywords: History- Progress- Survival- Walter Benjamin- Hannah Arendt

* Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Salta. Docente de Filosofía Contemporánea en la Universidad Católica de Salta y Auxiliar docente en la cátedra de Filosofía de la Historia en la Universidad Nacional de Salta.
<https://orcid.org/0009-0007-8065-0837>

1. Avisadores de incendio

El estallido de la Primera y la Segunda Guerra Mundial abrieron un abismo entre las formas tradicionales de comprender, mirar y habitar el mundo, antes de que ocurrieran dichos acontecimientos, y las nuevas estrategias de comprensión que tuvieron que ensayar los testigos, intelectuales y supervivientes, una vez que cesaron las experiencias del horror del siglo XX. Un abismo que, lejos de cerrarse, significó la inminente ruptura con los lazos de la Tradición Occidental. Sin embargo, esta ruptura sólo salió a la luz una vez que se conocieron los crímenes atroces contra los judíos que habían tenido lugar en Auschwitz.

Como señala Enzo Traverso la importancia de Auschwitz en el contexto de la Segunda Guerra Mundial es un fenómeno reciente que data de finales de los años 1970. Antes de esa época, el exterminio de judíos en Europa fue considerado como “una de sus páginas trágicas entre muchas otras”, que ocupó un lugar marginal en la cultura y el debate intelectual (2001, p. 17). Esto fue producto, en parte, de una imposibilidad de algunos intelectuales cercanos a Auschwitz para ver en este acontecimiento una “ruptura de la civilización” (2001, p. 27). No obstante, el historiador señala que entre aquellos intelectuales debe destacarse el trabajo de un grupo minoritario de figuras marginales, en la mayoría de los casos sobrevivientes de los campos de concentración y exiliados, que tomaron conciencia de la situación de peligro en la que se encontraban los judíos en Europa incluso antes del ascenso al poder de los regímenes nacionalsocialistas. Entre estas figuras, los nombres de Walter Benjamin y de Hannah Arendt ocupan un lugar destacado¹; el primero por

¹ Traverso elabora una clasificación meramente descriptiva del papel que desempeñaron algunos intelectuales frente a Auschwitz. El primer grupo es denominado por el historiador como los colaboracionistas. Allí, Traverso sitúa los nombres de Céline, Brasillach, Martin Heidegger y Carl Schmitt, hombres que sintieron una gran fascinación por el nazismo y que no pudieron pensar el significado real de Auschwitz. El segundo grupo es el de los supervivientes, aquellas víctimas que pudieron salvarse de los horrores de los campos de concentración y que escribieron de manera aislada sobre dichos horrores. En este grupo, Traverso sitúa a Primo Levi y Paul Celan. El tercer grupo lo integran aquellos intelectuales que no pudieron dimensionar el genocidio judío, producto de una ceguera que les impedía ver en Auschwitz una ruptura con la civilización. En este grupo figuran los nombres de Jean Paul Sartre, Raymond Aron y Vittorio Foa. Finalmente, Traverso señala la existencia de un cuarto grupo integrado por

proponer una visión de la historia en la que la idea de progreso debía ser reemplazada por la de catástrofe; la segunda por introducir al totalitarismo como la nueva categoría política que reinterpreta el siglo XIX en el horizonte del universo *concentracionario* (Traverso, 2001, p. 22). Si, como señala Traverso, tanto Benjamin como Arendt fueron capaces de alertar acerca de los peligros que se avecinaban, es porque ambos pudieron leer los signos de la época en los que la catástrofe se anunciaba, bajo los ropajes de una nueva temporalidad que encubría tanto su carácter mítico como sus efectos devastadores en la vida social, política y técnica de la nueva era. En este trabajo se esbozarán las críticas de Walter Benjamin y de Hannah Arendt dirigidas a la modernidad. Con ellas se pretende mostrar, por un lado, que ambos filósofos parten del diagnóstico de una apoliticidad de la acción en el mundo moderno que es producto de la visión histórica de la época, cuyo signo característico es la adhesión a la creencia en el progreso; y por el otro, que una vez rotos los lazos con la tradición es posible articular una reflexión en torno a la historia, signada por la idea de pervivencia (*Nachleben*).

2. Progreso: la historia de un concepto

Reinhart Koselleck sostiene que el progreso es una categoría enteramente moderna, cuyo contenido de experiencia y excedente de expectativas no existía antes del siglo XVIII. Más aún, el historiador afirma que a partir del año 1800 el concepto de progreso se habría convertido en una categoría genuinamente histórica al relegar al olvido su trasfondo espacial y natural, y al desprenderse de su concepto opuesto, la decadencia.

Como señala el autor, el modo de hablar sobre el tiempo histórico y sobre la historia extrajo su terminología de la naturaleza, tanto de las personas como de su entorno. Esto significó que, en un principio, no existían conceptos genuinamente históricos, sino que constituyeron metáforas (Koselleck, 2012, p. 97). En el caso del progreso, su contenido metafórico se fundó en un trasfondo natural y biológico

intelectuales judeolamanes exiliados que actuaron como “avisadores de incendio” antes de conocerse las atrocidades y la violencia del régimen nazi. Entre ellos figuran los nombres de Theodor Adorno, Max Horkheimer, F. Neumann, Günther Anders, Herbert Marcuse y Hannah Arendt, quienes formaron una generación de pensadores *outsiders* y que se atrevieron a pensar Auschwitz a través de la figura del judío paria.

que lo emparentó con su concepto opuesto, es decir, el de decadencia. En este sentido, es posible situar entre los griegos y los romanos un uso lingüístico de dichos términos referidos a diversos campos de la experiencia, especialmente al de la política, y que se vinculan con la concepción cíclica del tiempo que proviene, a su vez, de la observación del mundo natural.

Koselleck señala tres características importantes del uso en la antigüedad de los conceptos de progreso y decadencia. En primer lugar, el autor sostiene que ambos términos fueron considerados como “conceptos sucesivos [*Sukessionsbegriffe*]” (2012, p. 98). Así, por ejemplo, cuando en su compendio de argumentaciones Polibio describió las tres formas puras de gobiernos, añadió también sus respectivas degeneraciones, para enfatizar en el hecho de que tanto el ascenso como el descenso se suceden uno al otro. Además, al comparar dos comunidades políticas diferentes era posible vincular o contrarrestar la decadencia de una con el ascenso de la otra. En este caso, muy pocas veces utilizados por los antiguos, se trata de “contra-conceptos [*Gegenbegriffe*] del mismo rango” (2012, p. 98). El segundo aspecto que señala el autor es que el uso lingüístico del progreso en la Antigüedad sirvió para mirar en retrospectiva al pasado de una comunidad. Para ejemplificar esto, Koselleck señala que Tucídides, en su *Historia a la guerra del Peloponeso*, se refirió a la diferencias que separaban a los griegos de los bárbaros gracias a su desarrollo en el ámbito jurídico y del poder militar y técnico. Si antes los griegos también habían sido bárbaros, pues ellos también portaron armas en tiempo de paz, robaron mujeres y habían seguido algunas costumbres similares a la de los pueblos cercanos, a partir del siglo V dejaron atrás esas prácticas como consecuencia de la conformación de la *polis*. En este sentido, se trataba de un progreso relativo, que permitía mostrar la excepcionalidad de una comunidad política, la griega, respecto de otra. Por último, Koselleck enfatiza en el hecho de que el uso en la antigüedad del vocablo “progreso”, siempre refiere a una mejora parcial en algún campo de la experiencia humana, como el de la ciencia. En este sentido, “los progresos no se relacionan con un proceso social general tal y como actualmente se vinculan con la tecnificación y la industrialización” (2012, p. 99).

Con el cristianismo se produjo el paso de una consideración cíclica del tiempo hacia una lineal marcada por la venida de Cristo. Con esto, el concepto de progreso sufrió una transformación en la medida en que se abrió hacia el futuro con la promesa de la Jerusalén celestial. Sin embargo, se trató de un porvenir que llegaría

solo después del fin de la historia. En este contexto, progreso significó perfeccionamiento del alma, es decir, hacía referencia a la salvación de los hombres al final de los tiempos, por eso, entre los teólogos solía hablarse más de *profectus* que de *progressus*. La metáfora que se impuso con la doctrina cristiana fue la de *senectus* y con ella se enfatizaba en la creencia de que el tiempo existente entre la creación y el fin del mundo constituía un periodo en el que absolutamente nada nuevo podía suceder. No obstante, el pueblo elegido por Dios avanzaba en el tiempo con el objetivo de elevarse desde una experiencia terrenal hacia una eterna. Es importante señalar que a diferencia del mundo antiguo, con el cristianismo, y más específicamente en el medioevo, existe una relación asimétrica entre el progreso y su concepto opuesto, la decadencia, pues a partir de ese momento es posible establecer una distinción entre el cambio constante del movimiento terrenal y un movimiento del alma dirigido a la salvación del individuo; una decadencia del mundo que se opone al progreso del espíritu. En este sentido, progreso y decadencia son pensados como “conceptos correlativos [*Korrelationsbegriffe*]” (Koselleck, 2012, p. 100), mediante los cuales se impide pensar el futuro terrenal bajo la forma de un progreso continuo.

En la Modernidad, y por obra de la secularización, el concepto de progreso deja atrás el trasfondo religioso, en el que el fin del mundo siempre estaba por llegar, para transformarlo en un futuro abierto. Esto se vio representado por la sustitución de la idea de un perfeccionamiento [*profectus*] espiritual, por la de un progreso [*progressus*] mundano (Koselleck, 2012, p. 101). Esta transformación se vio favorecida por un aumento en el conocimiento sobre la naturaleza, pues los nuevos métodos en las ciencias naturales mostraron que si bien la naturaleza permanecía idéntica a sí misma, el descubrimiento de sus leyes avanzaba de manera ilimitada. Así, por ejemplo, el método experimental permitió un dominio de lo natural y la sustitución de la autoridad de los antiguos por el uso autónomo de la razón. De este modo, en la modernidad, los individuos tomaron conciencia de que podían determinar la persecución de ciertos fines, con el objetivo de realizar una mejora en la humanidad; “así se descubrió un tiempo *genuinamente histórico*, que en ‘progreso’ encontró su primer concepto” (Koselleck, 2012, p. 102. El resaltado nos pertenece).

A fines del siglo XVIII, bajo el concepto de progreso, los individuos modernos incluyeron una serie de experiencias, tales como la invención de la imprenta, la

democratización de la lectura, la invención del telescopio, el desarrollo de las ciencias experimentales y de la técnica, por mencionar sólo algunas, en las que se puso en evidencia el carácter de una mejoría respecto al pasado. Sin embargo, esta transformación del uso lingüístico del concepto no se dio de manera rápida, sino que implicó un proceso lento que puede resumirse en tres momentos. El primero de ellos consiste en la “*desnaturalización* de la metáfora de la vejez” (Koselleck, 2012, p. 102). Mientras que en la antigüedad progreso y decadencia habían sido considerados como conceptos sucesivos, en la modernidad aparecen de manera separada, es decir, la decadencia ya no se comprende como un obstáculo para el progreso ilimitado. Esto implica una apertura hacia el futuro, pues al eliminarse la metáfora natural del crecimiento, que tomada en un sentido literal, supone una degeneración o final inevitable, al progreso ya no le sigue la decadencia, sino un camino interminable de mejorías. Los procesos naturales aparecen claramente diferenciados de los procesos humanos: “el mundo como naturaleza puede envejecer en el transcurso del tiempo, pero para la humanidad en general ese hecho ya no está unido a su decadencia” (Koselleck, 2012, p. 103). El abandono del trasfondo natural del concepto de progreso, puso de relieve una segunda característica que no había aparecido antes de la modernidad: la temporalización.

Hasta mediados del siglo XVIII se solía hablar más de *perfectio* que de “progresos” o “avances”. El conjunto de las artes, los desarrollos en la ciencia y en la vida cultural y social, se dirigían hacia determinados fines que, una vez alcanzados, permitirían el dominio absoluto de la naturaleza por parte de los individuos. Ahora bien, a finales del siglo XVIII, el conjunto de fines a los que se dirigía la humanidad se temporalizaron, es decir, se insertaron dentro del desarrollo de la historia humana. Así, ya no se trataba de alcanzar la perfección [*perfection*], sino de un perfeccionamiento ilimitado [*perfectionnement*], “de un fin se pasa a una categoría de movimiento procesual” y el progreso se convierte, entonces, “en un concepto reflexivo procesual [*prozessualer Reflexionsbegriff*]” (Koselleck, 2012, p. 105). Esto último, permitió la ampliación del horizonte de expectativas, en la medida de que, partir de este momento, las expectativas del pasado y las del futuro se excluyeron mutuamente, pues ya ninguna experiencia del pasado podía aumentar unas expectativas que no iban a llegar, porque el movimiento de la historia y del progreso se habían abierto hacia el infinito. Finalmente, tanto la desnaturalización de la metáfora del envejecimiento natural como la temporalización de los fines en la historia, constituyeron los elementos claves para que pudiera formarse el

concepto de progreso como colectivo singular. Koselleck señala tres fases de dicha formación. La primera corresponde a la universalización del sujeto del progreso. A partir de fines del siglo XVIII éste ya no hizo referencia a ámbitos demarcados como la ciencia, el arte, la técnica, sino que se convirtió en un agente universal, encarnado en la idea de humanidad: es ésta la que progresa. La segunda fase ocurrió cuando se dejó de hablar de progresos particulares en la historia y se comenzaron a utilizar expresiones como “progreso del tiempo”, “progreso de la historia”. En esta forma de enunciación el progreso adquirió un papel central, se convirtió en un agente histórico (2012, p. 107). Finalmente, en la tercera fase, el progreso se convierte en sujeto de sí mismo: “anteriormente siempre se hablaba del progreso del arte, de la técnica, después del progreso del tiempo o de la historia, en el siglo XIX se hace común y habitual utilizar solo ‘el progreso’” (Koselleck, 2012, p. 107).

A partir del siglo XIX, el progreso fue utilizado por las ideologías políticas que defendieron un movimiento imparable y lineal de la historia. En los apartados siguientes se argumentará que es precisamente a esta concepción del tiempo y de la historia a la que se oponen las reflexiones filosóficas y políticas de Walter Benjamin y de Hannah Arendt, con el objetivo de reflexionar sobre otras formas de pensar el tiempo y la historia.

3. Dinamitar la estructura mítica del tiempo

La filosofía benjaminiana puede ser leída como una crítica a la Modernidad (capitalista e industrial), dirigida esencialmente a la creencia en la idea del progreso (Löwy, 2021). Las referencias de esta crítica se remontan a sus escritos de juventud y encuentran su punto culmen en las denominadas tesis *Sobre el concepto de historia* [1939]. Allí, mediante construcciones alegóricas, tales como la figura del autómatas, la del ángel de la historia, la prostituta o el coleccionista, Benjamin ofrece, quizás a modo de testamento, una serie de directrices para hacer estallar la concepción mítica del tiempo promulgada en la época moderna y, que a la vez, hicieran posible la instauración de un nuevo concepto de Historia, más auténtico y no mítico.

En una de las entradas al *Libro de los pasajes*, Benjamin sostiene:

La creencia en el progreso, en una infinita perfectibilidad –tarea infinita en la moral- y la idea del eterno retorno, son complementarias. Son las antinomias irresolubles frente a las cuales hay que desplegar el concepto dialéctico del tiempo histórico. Ante él la idea del eterno retorno aparece como ese mismo “chato racionalismo” por el que tiene fama la creencia en el progreso, que pertenece al modo de pensamiento mítico tanto como la idea del eterno retorno” (Benjamin, 2005, p. 145 [D 10 a, 5]).

Es importante resaltar que para el berlinés tanto la creencia en el progreso como la idea del eterno retorno constituyen el tiempo mítico, al que es necesario dialectizar en la filosofía de la historia para, de esa manera, desarrollar el auténtico tiempo histórico. Esta dialectización consiste en despertar de la ensoñación en la que el siglo XIX habría caído producto de las fuerzas del mito. Como señala Winfried Menninghaus el mito, al igual que el concepto de experiencia, constituye un término nodal dentro de la filosofía benjaminiana, por lo que “(re)construir el *uso* que hace Benjamin *de esta palabra* significa, al mismo tiempo, proporcionar *in nuce* una imagen completa de su pensamiento” (2013, p. 12). Aunque el concepto de mito refiere principalmente al campo de la religión, en Benjamin su uso se despliega en los ámbitos del lenguaje, del arte y de la historia (Menninghaus, 2013). Particularmente, en este último el berlinés desarrolla toda una teoría acerca de la temporalidad mítica, en donde se entrelaza la idea del eterno retorno con la del progreso.

Suele hablarse del mito y de su estructura temporal como algo completamente opuesto a la historia y al tiempo propiamente histórico. Mientras que el mito asume el tiempo como una forma de predeterminación, donde los individuos no son capaces de actuar con el objetivo de interferir y cambiar el destino, la historia supone la capacidad de los sujetos de influenciar sobre los acontecimientos. Así, mientras que en el mito el individuo no puede ser juzgado moralmente porque se encuentra preso de su destino, en la historia el sujeto asume la entera responsabilidad de sus actos y, por ende, es posible emitir una valoración o un juicio acerca de su accionar. De este modo, la historia no puede ser pensada bajo el signo de un automatismo, sino que debe admitir en su seno la libertad y la contingencia de los asuntos humanos. De manera que, mientras que la historia convierte a la humanidad en libre, el mito la vuelve culpable.

Werner Hamacher señala que el mito se encuentra bajo el signo temporal de la culpa. Hamacher elabora esta afirmación en base a una cita de Anaximandro, que es retomada por Friedrich Nietzsche en *La filosofía en la época trágica de los griegos* [1873], que sostiene que todas las cosas y todos los individuos “tienen que pagar la penitencia y ser juzgadas por su injusticia según el orden del tiempo “*katà tèn tou chrónou táxin*” (2012, p. 134). Según el autor, en estas líneas es posible delimitar la estructura temporal del mito como un orden de culpa y resarcimiento, es decir, que el tiempo mítico se rige por una lógica económica, en la que los individuos son culpables y, por eso, deben pagar por ello (2012, p. 134). En esta concepción, el tiempo aparece como el *médium* en el que todo lo que acontece esta regido por una ley de la *physis* cuya finalidad consiste en el resarcimiento de una culpa original. En el mito, entonces, el tiempo aparece como un *continuum* de culpabilidad y resarcimiento que no admite interrupción, sino más bien, un eterno retorno de lo siempre igual.

Si, como se señalaba más arriba, en el mito es imposible pensar y juzgar la acción humana esto es debido a que bajo la estructura temporal de la culpabilidad, la culpa rige no para un tiempo particular, sino para todo el tiempo; no para el individuo singular, sino para la *mera vida* que hay en él, que es incapaz de cualquier determinación temporal e histórica. En este sentido, en el mito los individuos sólo actúan en el contexto de la culpa o, en otras palabras, bajo el signo del destino, “pues actuar en el contexto de la culpa es sólo el seguimiento de una obligación del actuar que es dictado por otros y, por lo tanto, es sólo una forma de *no* actuar” (Hamacher, 2012, p. 140). Al respecto, Benjamin señala que el destino debe considerarse como “el plexo de culpa de todo lo vivido” y, por eso, como algo “impropiamente temporal” (Benjamin, 2007, p. 179), es decir, como carente de sentido histórico. Ahora bien, esta última caracterización no solo aplica a la estructura temporal del mito, sino también a la creencia en el progreso. En efecto, en un ensayo de 1916 titulado *La vida de los estudiantes*, el berlinés sostiene:

hay una concreta concepción de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo, solo distingue el ritmo de los seres humanos y de las épocas, que van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto corresponde lo inconexo, lo impreciso y lo falto de rigor de la exigencia que dicha concepción de la historia le plantea al presente (Benjamin, 2007, p. 77).

Aquí cabe hacerse la pregunta de si en la creencia en el progreso también es posible encontrar una estructura temporal análoga a la del mito, es decir, una estructura signada por el binomio culpa/resarcimiento, pues si Benjamin afirma que la creencia en el progreso es esencialmente ahistorica y la ahistoricidad es producto de la idea pagana de “concatenación de culpa y penitencia” (2007, p. 175), esto debería ser al menos posible. La respuesta a esta interrogante debe buscarse en una crítica al sistema capitalista, pues como señala Benjamin: “el capitalismo fue un fenómeno natural por el cual un encantamiento nuevo, lleno de sueños, se abatió sobre Europa, acompañado de una reactivación de las fuerzas míticas” (Benjamin, 2005, p. 396 [K 1 a, 8]).

En “*Capitalismo como religión*” Benjamin señala que el capitalismo no solo posee una estructura religiosa, sino que en él mismo cabe ver una religión, cuyas principales características son: a. es una religión de culto, b. el culto es permanente, c. es un culto culpabilizante no solo de los fieles sino del mismo Dios y, d. es un culto que se celebra ante un Dios que se encuentra oculto (Vargas, 2019). Estas características encuentran su fundamento en el hecho de que el capitalismo sería un sistema de endeudamiento universal, cuya deuda tendría una raíz mítica lo que haría imposible separar la culpa de la deuda económica. Esto queda manifestado en “la ambigüedad demoníaca” (*dämonische Zweideutigkeit*) (Benjamin, 2014, p.131) de la palabra alemana *Schuld*, que significa tanto culpa como deuda.

La *Schuld*, entendida como endeudamiento y culpabilización continuos, supone una estructura temporal codificada socialmente, pero experimentable a nivel individual en su eficacia psíquica, que posee además legitimidad económica y sanción jurídica. Este encadenamiento interminable de culpa y expiación es propio del mito, pues excluye la posibilidad de la intervención de la acción moral como realización de la libertad y, se inscribe, por tanto, en un universo prerreligioso y protoético (Vargas, 2019, p. 131).

El capitalismo es un culto inculpador [*verschuldend*] que se reproduce a sí mismo y que perpetúa de manera constante, y por eso mítica, el endeudamiento y la culpa. De este modo, la temporalidad del capitalismo coincide con el tiempo propio de la culpa: en él se fuerza a vivir a sus fieles como si estuvieran insertos en una repetición constante del ritual, y en el que el solo hecho de existir genera una culpa/deuda que jamás puede ser saldada. En esta perpetuación de culpa y

endeudamiento, Benjamin observa un retorno de lo siempre igual (*immerwiedergleich*) que permanece invisibilizado por la adhesión del siglo XIX a la creencia en el progreso. Por eso, como señala Mariela Vargas, a partir de 1927, cuando Benjamin inicia el proyecto del *Libro de los pasajes*, el berlinés se desplaza de una consideración unidireccional del capitalismo como fenómeno esencialmente religioso y se inclina por un análisis que pone de manifiesto sus fuerzas míticas.

Las fuerzas míticas del sistema capitalista aparecen en forma de fantasmagoría, pero, a diferencia de Marx que había acuñado este término para referirse a la apariencia engañosa de las mercancías como fetiches en el mercado, Benjamin se refiere con él a la ilusión de la mercancía en tanto exhibición. En este sentido, los pasajes se convierten para el autor en el lugar privilegiado donde encontrar los efectos acrílicos que habrían tenido lugar con la transformación del valor de cambio de la mercancía como valor de exhibición, pues ellos se habrían convertido en “el templo del capital mercantil” (Benjamin, 2005, p. 72 [A 2, 2]). En el segundo *exposé* al proyecto de los pasajes, Benjamin afirma:

Nuestra investigación se propone mostrar cómo a consecuencia de esta representación cosista de la civilización, las formas de vida nueva y las nuevas creaciones de base económica y técnica que le debemos al siglo pasado entran en el universo de una fantasmagoría. Esas creaciones sufren esta “iluminación” no sólo de manera teórica, mediante una transposición ideológica, sino en la inmediatez de la presencia sensible. *Se manifiestan como fantasmagorías* (Benjamin, 2005, p. 50. El destacado nos pertenece).

Las grandes construcciones en hierro y cristal, la aparición de los panoramas, las ferias universales y la exhibición de las mercancías en las vitrinas de vidrios en los pasajes, todo ello manifiesta el carácter aterrador de la fantasmagoría de la que la humanidad debe liberarse, liberación que solo es posible a través de la técnica del despertar. Benjamin señala que cada época sueña a la siguiente y que en esas imágenes oníricas es posible encontrar las experiencias de un pasado primitivo, cuya felicidad aun resuena en los productos materiales de la humanidad: el arte, la arquitectura, la moda, la publicidad y la política. En este sentido, las imágenes oníricas, o imágenes desiderativas, son el material a partir del cual se debe interpretar y desmitificar al siglo XIX, pues, al haberse convertido en

fantasmagorías “se hallan en el ciclo de lo eternamente igual” (Benjamin, 2005, p. 395 [K 1, 5]), por eso es necesario que el colectivo onírico se apropie de ellos en la política y que de allí pueda hacer emerger a la historia. Ahora bien, para que esto último ocurra es necesaria una acción política, esta consistirá primeramente en una revolución, en un “giro copernicano”, en la manera de comprender al tiempo histórico tal y como había sido concebido por el historicismo:

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. Los hechos pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino, constatarlos es la tarea del recuerdo. Y en efecto, el despertar es la instancia ejemplar del recordar [...] Hay un saber-aún-no-consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar (Benjamin, 2005, p. 394 [K 1, 2]).

Si el pasado, es decir, lo que “ha sido”, no puede representarse bajo la figura de un punto fijo, esto significa al menos dos cosas: por un lado, que el pretérito no está clausurado, sino que se mantiene abierto y en constante movimiento, plausible de recibir nuevas significaciones. Por otro lado, esa apertura del pasado sugiere que sus acontecimientos son objetos de una construcción que se encarna bajo la figura del recuerdo. A su vez, esto último implica que la mirada del historiador no está dirigida hacia el porvenir (creencia que surge de la adhesión del siglo XIX a la idea de progreso), sino en una *actualización* de lo *ya sido*, y en eso consistiría el “vuelco dialéctico”. “Acercarse así a lo que ha sido no significa, como hasta ahora, tratarlo de modo histórico, sino de modo político, con categorías políticas” (Benjamin, 2005, p. 394 [K 2, 3]). El método dialéctico permitiría la dinamitación de la estructura mítica del tiempo, al tensionar tanto la idea del eterno retorno como la del progreso.

4. Progreso como catástrofe

La reactivación de las fuerzas míticas en el sistema capitalista se presenta como la ocasión para que Benjamin no solo desarrolle una crítica a la estructura temporal de la modernidad, sino también una nueva reflexión sobre la acción política.

Como hemos señalado, estos dos elementos aparecen tempranamente, en sus escritos de juventud, y cobran mayor relevancia en su obra tardía, especialmente en las denominadas tesis *Sobre el concepto de historia*. En ellas, el berlinés no solo desplegó el “vuelco dialéctico”, sino que también mostró la despolitización de la propia acción política que habría sido producto de la adhesión a la creencia en progreso, por parte de los individuos. Así, la crítica que Benjamin despliega contra la socialdemocracia alemana se funda en el hecho de que esta no habría sido capaz de ver esos efectos negativos del progreso, y, por eso, habría caído en una suerte de conformismo.

Benjamin sostiene que tanto la teoría como la *praxis* de la socialdemocracia alemana fue determinada por una concepción dogmática del progreso. Según el berlinés para los socialdemócratas el progreso significó: a. un mejoramiento ilimitado de la humanidad, y no solo de sus destrezas o conocimientos; b. un proceso inconcluyente, que se correspondía con el perfeccionamiento del género humano, y, c. un proceso incontenible. Aunque cada una de estas características atribuidas al concepto del progreso pueden ser sometidas de manera individual a la crítica, Benjamin señala que primero es necesario identificar que la idea de un progreso en el género humano es inseparable de la idea de su prosecución a lo largo de un tiempo vacío y homogéneo. Esto significa que para recuperar una verdadera acción revolucionaria, primeramente es necesario romper con la estructura temporal de la modernidad. El dogmatismo en el que había caído presa la socialdemocracia suponía que el progreso no solo era de los medios técnicos, sino también de la misma humanidad. Sin embargo, la experiencia de la guerra impugnó esta creencia al mostrar que los individuos volvían enmudecidos del campo de batalla, es decir, pobres en experiencia comunicable. La imposibilidad de transmitir experiencias hizo emerger una nueva barbarie, lo que significó una imposibilidad de pensar en un progreso humano más allá de que efectivamente la técnica había progresado².

² En *Experiencia y pobreza* [1933] Benjamin afirma que si bien el nacimiento de una nueva barbarie conlleva un momento destructivo, señala también la posibilidad de un nuevo comienzo, de hacer tabla rasa y empezar de nuevo (Benjamin, 2007, p.218). Este aspecto positivo puede ser leído en el marco de la apuesta benjaminiana por un nuevo humanismo que recupere el reino de lo criatural e, incluso, figuras de lo no humano (*Unmensch*) como la del ángel. Al

Benjamin señala, además, que la creencia en un perfeccionamiento constante e indefinido supuso que el proletariado abandonara la *praxis* revolucionaria por la liberación para dejarla en manos de las fuerzas históricas. En efecto, el mismo materialismo histórico creía que la revolución y la liberación de los oprimidos se llevaría a cabo en un determinado momento de la historia donde la humanidad en su conjunto advertiría que la explotación y la dominación constituyen obstáculos para el verdadero progreso humano. No obstante, si aceptamos que el progreso constituye un proceso inacabable, esto último no sería posible sin la mediación de la acción revolucionaria. Por eso, Benjamin cree que es necesario despertar a los oprimidos de esta especie de conformismo, que no ha significado más que una despolitización del proletariado. En este sentido, Benjamin sitúa su crítica a la forma moderna de comprender la historia en una concepción vacía y homogénea del tiempo que es compartida por el historicismo, la socialdemocracia y algunas facciones del marxismo. De este modo, recuperar la acción revolucionaria requiere hacer estallar dicha concepción.

La conciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción. La gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día en que comienza un calendario funciona como acelerador histórico del tiempo. Y, en el fondo, es ese mismo día el que, en la forma de los días festivos, que son los días de rememoración, retorna de siempre. Los calendarios, por tanto, no cuentan el tiempo como los relojes. Son monumentos de una conciencia histórica de la que en Europa hace cien años parece no haber ya la menor huella. Aun en los días de la Revolución de Julio se registraría un incidente donde se hizo valer esta conciencia. Al atardecer del primer día de lucha ocurrió que, en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó a los relojes de la torre. Un testigo ocular, que quizá le deba agradecer su adivinación a la rima, escribía entonces:
¡Quién lo creería! Dicen que, irritados con la hora los nuevos Josués,
al pie de cada torre, le disparaban a los relojes para parar el día
(Benjamin, 2008, p. 315).

respecto, en el ensayo dedicado a Karl Kraus, el berlinés sostiene que su figura del monstruo “se encuentra entre nosotros como mensajero del más real humanismo” (Benjamin, 2007, p. 376).

En esta cita, correspondiente a la tesis XV de *Sobre el concepto de historia*, Benjamin reúne su crítica temprana a la estructura mítica del tiempo en la modernidad, con sus reflexiones en torno a la *praxis* revolucionaria. En efecto, en ella aparece la idea de que la historia no se dirige tanto al porvenir, sino a la rememoración del pasado. Es el pasado la fuente de la que se nutre el proletariado para llevar adelante una acción que sea emancipadora, y que consiste en interrumpir con la lógica del progreso. Como señala Reyes Mate (2009), al hacer alusión a dos acontecimientos que en apariencia resultan contradictorios (la instauración de un nuevo calendario y el disparo contra los relojes en una tarde revolucionaria), Benjamin pone de relieve las dos caras de la acción revolucionaria. Por un lado, se trata de destruir el flujo del tiempo cuantificado para vivirlo como rememoración, es decir, como día festivo. La rememoración implica siempre una actualización del pasado, en ella se produce un encuentro entre lo que “ha sido” con el tiempo presente, de manera que el tiempo ya no se presenta como homogéneo y vacío, sino, por el contrario, como una heterogeneidad de temporalidades. Del mismo modo, el disparo contra los relojes tiene como finalidad detener el *continuum* del tiempo, para eternizarlo en la acción revolucionaria. Como señala Mate, “son dos movimientos opuestos porque los disparos destruyen un tiempo y Josué eterniza el momento. Las dos acciones tienen, sin embargo, en común que interrumpen el tiempo lineal, el *continuum* de la historia” (2009, p. 242).

Interrumpir el *continuum* de la historia para apoderarse de ella como un recuerdo que relampaguea en el instante de peligro, es para Benjamin la tarea que se le encomienda al historiador materialista. Esa imagen, que no deja de ser un objeto en construcción, hace posible la dinamitación de la estructura mítica del tiempo al mostrar que tanto la imagen del eterno retorno como la del progreso son catastróficas. La primera porque al sujetar a los individuos en el plexo de culpa/resarcimiento, no admite en su seno la acción. La segunda, porque dirige la mirada del historiador hacia el porvenir y el pasado aparece como una cadena de datos, carente de actualidad. Sin embargo, en esa concatenación de acontecimientos es necesario ver, tal como lo hace el Ángel de la historia, “una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina” (Benjamin, 2007, p. 310).

5. Hannah Arendt y la crítica a la modernidad

Al igual que Benjamin, Arendt también cree que el concepto moderno de historia representa un obstáculo para desarrollar una verdadera reflexión acerca de la acción política. En *El concepto de historia antiguo y moderno* [1961], la autora señala que en la época moderna la historia emergió como algo distinto de lo que antes había sido, pues “ya no se componía de las proezas y sufrimientos de los hombres y ya no narraba los hechos que afectaban a las vidas humanas, sino que se convirtió en un proceso realizado por el hombre” (Arendt, 2016, p. 94). Este giro en la visión histórica estuvo íntimamente conectado con la concepción moderna de la naturaleza. Con el surgimiento de las ciencias naturales los científicos descubrieron en el método experimental el modo más eficiente de someter a la naturaleza para que esta responda a las preguntas elaboradas por la comunidad científica. Este método consistió en desencadenar de modo artificial procesos de índole natural, con ello se produjo un desplazamiento en el interés por el objeto de conocimiento: este ya no refería a las cosas, sino a los procesos mismos del que las cosas se convirtieron en el resultado o el producto.

El interés nacido en las ciencias naturales por los procesos se trasladó también a la ciencia histórica cuyo surgimiento, siglos XVI y XVII, coincidió con el desarrollo frenético de las ciencias fácticas. Arendt señala que entre las características de esta época, la principal fue la alienación del hombre respecto del mundo de la que surgió “la tremenda estructura del artificio humano en la que hoy habitamos” (Arendt, 2016, p. 87). Esta alienación encontró su formulación en el método cartesiano de la duda. En su búsqueda por la verdad, René Descartes fue el primero en llegar a la intuición de que era imposible fiarse tanto de los sentidos como de la luz interior de la razón y, en consecuencia, postuló como uno de los principios modernos la desconfianza en las capacidades humanas. El avance en los medios técnicos y el descubrimiento de que la Tierra giraba en torno al sol, y no el sol en torno a la Tierra, tal y como parecía ser percibido por los sentidos, fueron el origen de esta desconfianza. Esto reforzó aún más la fe en el método experimental, pues si la naturaleza no se revelaba de manera cierta a la mera observación, el experimento permitía interferir de manera directa sobre ella y asegurar un avance ilimitado para su conocimiento. Sin embargo, esta certeza fue rápidamente puesta en duda en el momento en que se advirtió que era imposible construir un modelo de conocimiento que prescindiera completamente de la experiencia sensorial. Esto

supuso el problema de que si la naturaleza poseía un comportamiento distinto al que se observa, ningún modelo configurado según la experiencia humana podía ser verdadero, es decir, la naturaleza resultaba ser inconcebible incluso para el razonamiento puro. Esto favoreció el surgimiento del subjetivismo que encontró en la filosofía trascendental kantiana su formulación más acabada. La ciencia histórica también se vio atravesada por esta concepción subjetivista. Para Giambattista Vico, por ejemplo, la naturaleza aparecía como algo incognoscible para los individuos porque estos no la habían fabricado. Sin embargo, el conocimiento histórico era posible porque la Historia fue pensada como un artificio puramente humano. En este sentido, si en las ciencias naturales el interés por el conocimiento se desplazó del “qué” hacia el “cómo”, es decir, hacia los procesos, la ciencia histórica adquirió un estatus privilegiado en la medida en que se convirtió en el único proceso que en su totalidad debía su existencia a la acción humana.

Arendt señala que el concepto moderno de progreso, en cuanto implica, por un lado, la separación de lo concreto y lo general, y, por el otro, del objeto o el evento particular y el significado universal, adquirió el monopolio de la universalidad y el significado. En esto último reside la demarcada distinción entre el concepto antiguo y moderno de historia, pues tanto la historiografía griega como la romana, a pesar de sus diferencias, dan por sentado que el significado de cada acción o acontecimiento se revela en sí mismo y por sí mismo, es decir, no depende de un proceso de desarrollo para ser significativo. Aquí cabe hacer una aclaración: no es que Arendt niegue el carácter cíclico del tiempo en los griegos, sino que enfatiza en el hecho de que estos descubrieron que actuar era la manera de inmortalizar las hazañas humanas. La concepción de la tarea de la historia en Heródoto “estaba enraizada en el concepto y experiencia que de naturaleza tenían los griegos y que abarcaba todas las cosas existentes por sí mismas, sin la ayuda de los hombres ni de los dioses [...], y que por tanto son inmortales” (Arendt, 2016, p. 68). En un contexto en el que todo manifestaba su inmortalidad, el individuo se percibió como lo único que era mortal, por eso actuar de manera ejemplar le aseguraba un ingreso a la inmortalidad a través del recuerdo de sus pares.

Heródoto quería “decir lo que es” (*legein ta eonta*) porque escribir y decir estabiliza lo fútil y perecedero; y, con todo, nunca hubiera dudado de que una cosa es o lleva en sí misma su significado y que sólo necesita la palabra para hacerlo manifiesto (*logois deloun*, “manifestar a través de palabras”) (Arendt, 1995, p. 48).

La acción, que luego era inmortalizada en el relato, se desarrollaba dentro de los márgenes de la *polis*. Por eso, Arendt señala, que los griegos sintieron la necesidad de fundar un espacio enteramente político donde los individuos revelaran su singularidad a través del discurso (*lexis*) y la acción (*praxis*). Ahora bien, este espacio estaba claramente delimitado de la esfera privada, que era considerada por los griegos como un espacio dedicado exclusivamente a la supervivencia. Así, el pensamiento griego identificó tres actividades que pertenecían a la condición humana y que se arraigaban en la distinción entre espacio privado y espacio público: la labor (*labour*), el trabajo (*work*) y la acción (*action*).

La labor corresponde a la satisfacción de las necesidades de la vida biológica y, por eso, fue considerada como la actividad de menor rango dentro de la jerarquía de actividades pertenecientes a la condición humana. Por medio de la labor, los individuos producen lo vitalmente necesario para el mantenimiento del metabolismo del cuerpo, por eso es una actividad de movimiento circular, repetitiva, que no conduce a un fin. El trabajo consiste en la fabricación de “la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, es decir, el mundo” (Arendt, 1995, p.96). A través de la construcción de estos objetos, o bienes de uso, el mundo adquiere una cierta estabilidad y permanencia. Al tratarse de objetos, el trabajo tiene un comienzo y un fin determinados. Por último, la acción fue considerada como la capacidad que poseían los individuos para insertar en la trama de relaciones humanas algo totalmente nuevo e inesperado. Mientras que la labor y el trabajo son actividades que no requieren de la presencia de otros para llevarse a cabo, la acción, por el contrario, requiere de la presencia de una pluralidad de individuos que sean capaces de ver las grandes acciones y de oír los grandes discursos. La pluralidad es la condición de la acción humana porque supone que todos los individuos pertenecen al género humano, y que por lo tanto “nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 2015a, p. 22). Por eso, la acción necesita de la máxima publicidad, es decir, de un espacio que reúna una multiplicidad de individuos. Arendt señala que dentro del espacio público los griegos trazaron otra delimitación más específica: la del espacio político.

Aunque la esfera pública permitía la reunión de los individuos, este solo se convertía en político una vez que se asentaba y ligaba a una comunidad dotada de leyes e instituciones que aseguraban perdurabilidad al espacio de reunión. De esta manera, el espacio político dotaba de estabilidad a la esfera pública, mientras que las acciones que se realizaban en dicho espacio quedaron bajo el resguardo del relato. Por eso, Arendt señala que “la acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia” (Arendt, 2015a, p. 22).

El espacio político constituye, entonces, el ámbito en el que los individuos actúan. Esas acciones se caracterizan por su carácter imperecedero, por eso es necesario el relato, la narración y la historia para que los actos humanos puedan immortalizarse en el recuerdo de las generaciones posteriores. En esta forma de pensar griega, política e historia aparecen claramente demarcadas: la primera corresponde al ámbito donde se desenvuelve la acción, la segunda, constituye la trama de las acciones humanas. Esta distinción es elemental para comprender la crítica de Arendt al concepto moderno de progreso. En efecto, desde la mirada arendtiana, cuando la historia adquirió un carácter procesual se produjo una identidad entre ella y la política. Un ejemplo de esto último se encontraría en la filosofía de Karl Marx.

Arendt señala que la idea marxista de la elaboración de la historia, coincidió con su concepto de acción revolucionaria. Aunque fue Vico el primero en formular la idea de que los individuos *producen* la historia, su interés por ella era puramente teórico y no la consideró como un principio para la acción. El filósofo creía que la verdad se encontraba revelada en el proceso histórico y por eso era necesaria la mirada contemplativa del historiador, que veía en el curso de los acontecimientos humanos la manifestación de “objetivos elevados” que iban más allá de los objetivos humanos. En Marx, en cambio, se produjo una combinación entre esta concepción de la historia y las filosofías políticas teleológicas de la época, de manera que los “objetivos elevados” se convirtieron en objetivos intencionales de la acción política. Esto provocó una identificación entre significado y fin:

El significado, que jamás puede ser el objetivo de la acción y, no obstante, inevitablemente surgirá de los hechos humanos después de que la acción misma haya terminado, se persiguió entonces con la misma maquinaria de intenciones y de medio, aplicadas a los objetivos particulares directos de la acción concreta, con el resultado de que era como si el significado mismo se hubiese apartado del mundo de los hombres, a quienes no le quedaba más que una interminable cadena de propósitos, en cuyo avance las metas e intenciones futuras *borraban la falta de significado de todos los logros pasados* (Arendt, 2016, p. 126. El destacado nos pertenece).

La identificación entre significado y fin implicó, por un lado, la degradación de todos los fines a meros medios, pues ya no se podía establecer de manera clara una diferencia entre estos; y, por otro lado, la pérdida del significado en los acontecimientos particulares. El pasado por sí mismo fue considerado como falto de sentido, este solo le viene dado por su pertenencia a un único proceso envolvente, cuyo significado se conocerá una vez que termine el proceso, es decir, la historia. Arendt señala que la concepción de la historia como el producto de un proceso de fabricación implica la implementación de un esquema al mundo de los asuntos humanos, y que eso allana el camino para el surgimiento de las ideologías.

6. Ideología y filosofía de la historia

La disolución de la política en la historia que, según Arendt, habría encontrado en Marx su forma más acabada, tiene sus raíces en las filosofías de la historia del siglo XVIII. Arendt cree que tanto en la filosofía kantiana como en la hegeliana es posible encontrar un modelo teleológico y procesual de la historia, donde las acciones no son un producto de la humanidad, sino que son obras de fuerzas sobrehumanas (la Providencia o la astucia de la razón) que se valen de los individuos para llevar adelante sus objetivos (la insociable sociabilidad o la emancipación de la humanidad) en el curso de los acontecimientos históricos. De esta manera, el obrar humano no tiene sentido por sí mismo, sino solo como parte de un proceso envolvente que se desarrolla a espaldas de los individuos.

Aunque Arendt critica la filosofía de la historia kantiana, cree que es posible hallar en el filósofo elementos que no impliquen la reducción de lo singular a lo universal,

ni de la contingencia a la necesidad. Estos elementos aparecen en la segunda crítica, donde Kant afirma que el individuo en su singularidad es un fin en sí mismo, y, más aún, en la tercera crítica donde el filósofo opone al juicio determinante el juicio reflexivo y la relación entre el singular y el universal adquiere un nuevo matiz. Pues, allí, ya no se trata de deducir un caso particular de una ley universal, sino, de una operación inversa, de extraer de la singularidad los elementos que permitan pensar en una universalidad. Sin embargo, no sucede lo mismo con la filosofía hegeliana. Como ha señalado Simona Forti (2001), Arendt cree que toda la filosofía de Hegel constituye una “metafísica de la historia” (Forti, 2001, p. 251), que reduce los acontecimientos humanos a simples medios ordenadores para un fin que los trasciende. Ahora bien, la metafísica de la historia hegeliana adquirió un matiz material con Marx que, como se ha mencionado más arriba, fue el primer filósofo en llevar a la *praxis* la idea de que la humanidad *fabrica* la historia. Las consecuencias de esto último fue una pérdida de la acción política y la elevación de las categorías de labor y trabajo al puesto más alto en la jerarquía de la *vita activa*.

A partir del siglo XIX las filosofías de la historia se convirtieron en las fuentes de las que se nutrieron las ideologías totalitarias. En sus análisis sobre el fenómeno totalitario, Arendt sostiene que el éxito de la ideología totalitaria se debió a su concepción de la historia. El totalitarismo constituye una novedad irreductible no solo porque con él se ha producido un quiebre con las categorías políticas y los patrones morales de la tradición occidental, sino más aún, porque hizo explotar toda la alternativa sobre las que se ha basado la filosofía política para definir la esencia de los gobiernos, esto es, la alternativa entre el gobierno legal e ilegal, y entre el poder arbitrario y el legítimo. Lejos de abolir la constitución de la República de Weimar, por ejemplo, el partido nazi impulsó la idea de que tanto sus dirigentes como sus adeptos obedecían estrictamente a las leyes de la naturaleza o de la historia, de las que se desprendían todas las leyes positivas. Así, el régimen totalitario se autoproclamó como el único régimen capaz de ejecutar adecuadamente las leyes de la historia que producirían a la humanidad como su producto final; en palabras de Arendt, la política totalitaria afirmaba “transformar a la especie humana en portadora activa e inefable de una ley, a la que de otra manera los seres humanos sólo estarían sometidos pasivamente y de mala gana” (Arendt, 2006, p. 620). De esta manera, las políticas totalitarias fueron las

portadoras de una filosofía de la historia, cuya característica coincide con las de las ideologías (Di Pego, 2015, p 167).

Arendt define a la ideología como la lógica de una idea cuyo objeto es la historia, a la que es aplicada dicha idea: “las ideologías pretenden conocer el misterio de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro- merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas” (Arendt, 2006, p. 628). Del mismo modo, las filosofías de la historia querían organizar el curso de los acontecimientos humanos a través de una clave o dato que se repetía en el curso histórico y que por eso, ayudaba a predecir el futuro. De esta manera, tanto en las ideologías como en las filosofías de la historia es posible señalar tres elementos que, para Arendt, las convierten en totalitarias. El primero de ellos es la “reivindicación de una explicación total” (Arendt, 2006, p. 630) de todo el acontecer histórico. A través de esta explicación, las filosofías de la historia y las ideologías prometen explicar la totalidad de los acontecimientos del pasado, una plenitud del conocimiento del presente y la fiabilidad para predecir el futuro. El segundo elemento totalitario que las filosofías de la historia comparten con las ideologías es la emancipación de la idea de la experiencia. La creencia de que existe un significado oculto que subyace en la totalidad del acontecer histórico, despoja a la experiencia de su carácter de novedad y la convierte en insignificante en la medida en que nada nuevo puede aprenderse de ella. Así, “la realidad deja de ser entendida como aquello que es experimentado y comprendido por los individuos, y es reemplazada por las cosmovisiones (*Weltanschauungen*) de las ideologías” (Di Pego, 2015, p. 171). Por último, Arendt señala que estas cosmovisiones logran la emancipación del pensamiento respecto a la realidad. Si bien ni las ideologías ni las filosofías de la historia pueden transformar la realidad, ordenan los hechos mediante axiomas de los que se deducen el curso de los acontecimientos históricos. De esta manera, la deducción “supone ser capaz de comprender el movimiento de los procesos suprahumanos naturales o históricos” (Arendt, 2006, p. 631).

La identidad que Arendt establece entre las filosofías de la historia y las ideologías pone de relieve el interés de la autora por dismantelar aquellos elementos presentes en la tradición de pensamiento político occidental que han obturado una verdadera reflexión acerca de la acción y de la política. Al igual que Benjamin, la filósofa cree que es necesario una revisión de las transformaciones que han tenido lugar en la época moderna y que han encontrado en el concepto moderno de

historia, signado por las categorías de proceso y progreso, la forma de dominar la mentalidad moderna. Si, como señala Enzo Traverso, tanto Benjamin como Arendt actuaron “alarmas de incendio”, es porque ambos filósofos fueron conscientes de las consecuencias catastróficas de la concepción moderna del tiempo histórico, por eso sus críticas deben ser leídas bajo esta óptica.

7. Pervivencia e Historia

No debe olvidarse el hecho de que las críticas de Benjamin y de Arendt dirigidas a la idea de progreso, tienen su origen en experiencias históricas y políticas concretas. Hemos visto que en Benjamin esa experiencia es la del conformismo en la que habría caído el proletariado producto de una adherencia a la ideología del progreso. En Arendt, esta experiencia refiere a la carencia por parte de la tradición occidental de una verdadera reflexión en torno a la acción. Sin embargo, ambas pueden englobarse en una experiencia más radical y profunda, a saber, la ruptura con la tradición. En la obra de Benjamin la alusión de la ruptura con la tradición aparece de manera más explícita en sus escritos sobre *Experiencia y pobreza* [1933], en el ensayo sobre *El narrador* [1936] y en sus diagnósticos de una pérdida del aura en el ensayo sobre *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica* [1936]³. En el caso de la obra arendtiana, esta idea aparece expresamente vinculada a la emergencia de los campos de concentración y a la aparición de los regímenes totalitarios. Nos interesa resaltar que esta experiencia es considerada por ambos autores desde una ambigüedad: por un lado, representa un momento destructivo en la medida en que la pérdida de la tradición implica también la pérdida de sus categorías a través de las cuales era posible explicar el mundo de los asuntos humanos. Pero, por otro lado, también representa un momento constructivo, pues constituye la posibilidad de asir al pasado desde nuevas miradas que permitan salvar del olvido a aquellas experiencias, pensamientos o hechos, que habían quedado afuera de la tradición porque no se ajustaban a sus categorías o criterios prescriptivos (Arendt, 2015b: 81). En este sentido, la preocupación de Benjamin y de Arendt, una vez rotos los lazos con la tradición, es por el rescate de una forma

³ Aunque el ensayo sobre la obra de arte se publicó por primera vez en 1936, Benjamin escribió tres versiones del ensayo. La primera data de 1935, la segunda entre fines de 1935 y principios de 1936. La última versión fue redactada entre 1936 y 1938.

de transmisibilidad que implica una forma específica de temporalidad: la de la pervivencia o *Nachleben*.

A partir del siglo XX, la reflexión en torno a la vida se convirtió en un tópico central entre los más variados campos del saber. El impacto producido por la publicación de la teoría de la evolución de Charles Darwin, en el siglo XIX, tuvo una amplia repercusión no solo en el campo de las ciencias fácticas, sino, también, en las ciencias humanas y en la filosofía. Esto condujo a un desdoblamiento acerca de la temática en torno a la vida, por un lado, emergió una reflexión evolucionista en torno a la supervivencia (*Überleben*), por el otro, una reflexión de carácter histórico y cultural, que se interesó por los fenómenos y los productos culturales bajo el concepto de “pervivencia” (*Nachleben*) (Vargas, 2014). De este modo:

el concepto de *Nachleben* se inscribía dentro de las “ciencias del espíritu” en el marco de un modelo no antropomórfico de la historia de la cultura y que no se orientaba según el ritmo propio de las edades humanas, ni se proyectaba en estadios ni en etapas de desarrollo, pero que, sin embargo, consideraba que los productos culturales estaban dotados de una vida y una vitalidad propias (Vargas, 2014, p. 319).

Nos parece importante mencionar, también, que el desarrollo de la filología y el descubrimiento de una enormidad de textos pertenecientes al mundo grecolatino, despertaron un inusitado interés por aquellos elementos pertenecientes al mundo clásico y que aún estaban presentes en la cultura europea decimonónica. En este contexto, la obra de Aby Warburg *El renacimiento del paganismo*, intentaba dar cuenta de la actualidad en el presente de ciertos motivos, imágenes y afectos que pertenecían al pasado⁴. Walter Benjamin, que conocía la obra de Warburg, reflexionó también sobre este aspecto en relación a la vida de las obras de arte y al conocimiento histórico, pero desde diferentes matices.

En el prólogo al *Origen del drama barroco alemán*, Benjamin afirma que las obras de arte se asemejan a las “ideas” de Platón, en cuanto que son formas puras y están dotadas de una vida que es independiente de la vida humana. Esta vida de las obras

⁴ Para Warburg no se trataba de que las pinturas renacentistas representaran a la Antigüedad bajo nuevos ropajes, sino de la sobrevivencia de una experiencia, o fuerza, que la imagen actualizaba al repetir una fórmula del pathos [*Pathosformel*].

es caracterizada por el berlinés como “vida natural” (Benjamin, 2006, p. 227). En *La tarea del traductor* nuestro autor despliega esta noción de manera más detenida, a la vez que, se refiere al vínculo entre vida e historia de las obras. Allí, al referirse a la traducción, el berlinés señala que esta es una *forma*, por lo que la traductibilidad [*Übersetzbarkeit*] de ciertas obras resulta ser esencial, ya que en ellas se manifiesta una significación que es inherente al original. En este sentido, la traducción no consiste en el la extrapolación de sentido de la lengua original a una extranjera, sino en poner de manifiesto el vínculo entre los diferentes lenguajes. Este vínculo es caracterizado por Benjamin como natural, o, más bien, como vital, y en él queda manifestado la compenetración entre vida e historia:

así como las manifestaciones de la vida dependen y están unidas de un modo íntimo con todo lo vivo, sin que ello signifique nada para él, del mismo modo surge la traducción del original. Pero no tanto de su vivir como de su ‘sobrevivir’ [Überleben]. Porque la traducción es posterior al original y porque constituye para las obras importantes, que nunca encuentran sus traductores elegidos en la época de su surgimiento, el estadio de su pervivencia [Fortleben]. La idea de la vida [Leben] y de la pervivencia [Fortleben] no debe entenderse en absoluto metafóricamente (Benjamin, 2021, p. 67).

Al igual que la crítica, la traducción completa al original en la medida en que, a través de ella, la obra alcanza en el estadio de su fama su “último, más amplio y siempre renovado desarrollo” (Benjamin, 2021: 68). En este sentido, como ha señalado Mariela Vargas (2014), el hecho de que Benjamin considere a la vida y a la supervivencia en sentido estricto y ya no como metáforas, constituye una prueba de la crítica benjaminiana a la historiografía tradicional y ya no sólo a la historia del arte⁵. En efecto, en una de las entradas al *Libro de los pasajes*, el berlinés sostiene

⁵ La idea de una vida y una historia de las obras permite establecer un contrapunto entre la noción de Koselleck acerca del tiempo histórico en la modernidad y la perspectiva benjaminiana. Koselleck señala que el concepto moderno de progreso implicó la desnaturalización de la metáfora de la vejez y, con ello, quedó establecida la distinción entre naturaleza e historia en la época moderna. En oposición a esto, en el libro sobre el *Trauerspiel*, Benjamin señala la existencia de una unidad dialéctica entre naturaleza e historia, bajo el concepto de “historia natural”. En la alegoría barroca “la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del espectador como paisaje primordial petrificado. En todo lo que desde el principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido, la historia se

que “la ‘comprensión’ histórica se ha de tomar fundamentalmente como vida póstuma de lo comprendido [*als ein Nachleben des Verstandnen*], y por eso lo que se alcanzó a conocer en el análisis de la “vida póstuma de las obras”, de la “fama”, ha de considerarse por encima de todo como la base de la historia [*Grundlage der Geschichte*]” (Benjamin, 2005, p. 463 [N 2, 3]). Esta afirmación nos parece central porque en ella, al referirse a la comprensión histórica, Benjamin utiliza el concepto de *Nachleben* y ya no el de *Fortleben*, que es propio del análisis de la vida y de la historia de las obras de arte. Nos gustaría sugerir que este uso responde al interés benjaminiano por pensar la historia como el objeto de una construcción, y ya no como el relato de lo “tal y como propiamente ha sido”, ideal del historicismo.

Nachleben debe entenderse no solo como la supervivencia de una vida, sino como “la vida de un muerto en el recuerdo de sus deudos” o como “la pervivencia en el recuerdo de los descendientes” (Vargas, 2014, p. 318), es decir, que implica una exigencia: la de recordar; en el concepto de *Nachleben* se anida un pacto secreto entre las generaciones. Por eso, Benjamin sostiene que la historia no es solo una ciencia, sino una forma de rememoración, pues los muertos no están muertos, sino que le reclaman al presente su derecho. En este sentido, la pervivencia desarticula la creencia mítica del tiempo y de la historia y de las formas tradicionales de narrarla. La mirada del historiador se dirige al pasado para rescatar del olvido los desechos y fragmentos de la historia, “articular el pasado históricamente [...] significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de peligro” (Benjamin, 2007, p. 307), citar al pasado en el presente, arrancar el pretérito de su contexto con la convicción de que ese es el único modo en que este sobrevivirá.

Aunque Arendt no se refirió al concepto de *Nachleben*, compartió con Benjamin la creencia del peligro del olvido al que está sujeto el pasado si este no encuentra una forma correcta de ser articulado. En efecto, la autora señala que desde sus comienzos la tradición de pensamiento político occidental ha sistematizado una pequeña parte de las experiencias del pretérito, aquellas que se ajustaban a sus categorías, y que ha dejado sin sitio a otras de una enorme significancia política. No obstante, estas experiencias *perviven* y aguardan ser rescatadas por la mirada retrospectiva del historiador. En este sentido Arendt se refiere a la experiencia de

plasma sobre un rostro; o mejor aún, en una calavera [...] Este es sin duda el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y mundana de la historia en cuanto es historia del sufrimiento del mundo; y esto solo tiene significado en las estaciones de su decaer” (Benjamin, 2006, p. 383).

los griegos antes de la formación de la *polis* y a su comprensión de la grandeza de los hechos y de las hazañas humanas:

Este pasado prepolis de Grecia es la fuente del vocabulario político griego que aún pervive en todas las lenguas europeas; sin embargo, la tradición de filosofía política [...] no pudo más que formular y categorizar estas experiencias tempranas en los términos de la polis, con el resultado de que nuestra misma palabra ‘política’ se deriva de y señala hacia esa forma específica de vida política, confiriéndole una especie de validez universal (Arendt, 2015b, p. 82).

Aunque las experiencias de los griegos antes de la formación de la *polis* no pudieron ser conceptualizadas por la tradición, estas perviven y resuenan como un eco, cada vez que se habla de la política o de lo político. Por eso, Arendt cree que es necesario volver a ese pasado para rescatar el sentido original de la política, cuya fuente está en esas experiencias no sistematizadas por la tradición. Sucede lo mismo con el concepto de historia; en efecto, antes de su significado moderno, esto es, la historia entendida como un proceso, esta se componía de las grandes hazañas y proezas humanas, con el objeto de que no cayeran en el olvido y pudieran ser transmitidas en el recuerdo de las futuras generaciones. En este sentido, el regreso al pretérito no tiene un fin meramente heurístico, sino el de salvar experiencias concretas que, de otra manera, caerían en el olvido. Estas experiencias están dotadas de una vitalidad que las hace sobrevivir más allá de la negación de la tradición. En palabras de Arendt:

Esta cerrazón que nuestra tradición ha mostrado desde su comienzo contra todas las experiencias políticas que no entraban en sus esquemas [...] ha sido una de sus características sobresaliente [...]. Sin duda, la tradición no pudo evitar que estas experiencias tuviesen lugar ni *que ejerciesen su influencia formativa sobre la vida espiritual efectiva de la humanidad occidental* (Arendt, 2015b, p. 84. El destacado nos pertenece).

Es central notar que para Arendt las experiencias que no encontraron un sitio en la tradición pueden ser recuperadas porque ejercen una *influencia efectiva* en los individuos. Por eso, una vez rotos los lazos con la tradición, el pasado puede ser articulado de una manera distinta y se puede oír de él cosas que antes no fueron posibles de ser oídas. En esto último, se puede trazar un vínculo entre las reflexiones de Benjamin y Arendt: el pasado le exige al presente su derecho. No en vano, ambos autores se refieren a tradiciones cargadas de un fuerte potencial político y que han

sido desestimadas por la tradición homogénea. En el caso de Benjamin, una “tradición de los oprimidos” cuyo rescate haría justicia y reivindicaría las luchas de aquellos que han sido silenciados por la historia; en el caso de Arendt, una “tradición oculta” encarnada en la figura del paria, cuyo salvataje permitiría recuperar una experiencia política, propia de una generación de judíos que se habrían negado al proceso de asimilación. En este sentido, la recuperación de un pensamiento en torno a la verdadera acción política no puede desprenderse de una reflexión acerca del tiempo y de la historia. Tanto Benjamin como Arendt fueron conscientes de que pensar la acción en términos políticos implicaba una crítica a la historia y a la tradición hegemónicas, pues solo de ese modo una reflexión sobre la acción puede manifestar toda su potencia. La ruptura con los lazos de la tradición ha permitido observar al pasado como fragmentos de una totalidad desaparecida en el tiempo; fragmentos que reclaman ser salvados. En este sentido, las palabras que Arendt dedicó a la labor de su amigo Walter Benjamin, son también un eco de su propia forma de pensar:

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 marina’ 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 pensamientos’, como algo ‘rico y extraño’ y tal vez también como eternos *Urphänomene*⁶ (Arendt, 2001, pp. 212-213).

⁶ Benjamin tomó el concepto de *Urphänomen* de los escritos de Goethe sobre la morfología de la naturaleza. Goethe observó que mientras que en las ciencias físicas y químicas el objeto del conocimiento correspondía a una abstracción cognoscitiva construida por el sujeto, en la biología este era inmediatamente percibido a través de una “observación irreductible”, de manera que las Leyes objetivas y las regularidades de los organismos vivientes eran gráficamente visibles en sus estructuras. De este modo, Goethe sostenía que era posible conocer en dichas estructuras la totalidad de la vida biológica. Esta misma idea fue transpuesta por Benjamin al campo de la historia. Como señala Susan Buck-Morss en el *Libro de los pasajes* Benjamin pretendía construir una representación fáctica de imágenes desde un punto de vista histórico, a través de objetos que fueran los “pequeños, particulares momentos” en los que el “acontecimiento histórico total” pudiera ser descubierto (Buck-Morss, 2001: 89).

Referencias

Arendt, H. (1995). De la historia a la acción. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, H. (2001). Hombres en tiempos de oscuridad. Barcelona: Gedisa.

Arendt, H. (2006). Los orígenes del totalitarismo. Madrid: Alianza.

Arendt, H. (2015a). La condición humana. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, H. (2015b). La promesa de la política. Buenos Aires: Paidós

Arendt, H. (2016). Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Buenos Aires: Ariel.

Benjamin, W. (2005). El libro de los pasajes. España: Akal.

Benjamin, W. (2006). Obras. Libro I/ Vol.1. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2007). Obras. Libro II/Vol.1. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2008). Obras. Libro I/Vol. 2. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2021). La tarea del traductor. Santiago de Chile: Ediciones UACH.

Benjamin, W. (2014). Obras. Libro VI. Madrid: Abada.

Buck-Morss, S. (2001). Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes. Madrid: Machado Libros.

Di pego, A. (2015). La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt. La Plata: EDULP.

Forti, S. (2001). Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política. Valencia: Ediciones cátedra.

Hamacher, W. (2012). Lingua amissa. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Koselleck, R. (2012). Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Madrid: Trotta.

Löwy, M. (2012). Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura “Sobre el concepto de historia”. México: FCE.

Mate, R. (2006). Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”. Madrid: Trotta

Menninghaus, W. (2013). Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito. Buenos Aires: Biblos.

MERCEDES MIRALPEIX.

«Historia y pervivencia en Walter Benjamin y en Hannah Arendt».

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

Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, julio 2023, pp. 97-126

Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

Vargas, M. (2014). La vida después de la vida. El concepto de “Nachleben” en Warburg y en Benjamin. *Thémata. Revista de filosofía*, nº 49.

Vargas, M. (2019). Mito y religión en la interpretación de la modernidad capitalista de Walter Benjamin. *Ideas y valores*, vol. LXVIII, núm. 171, pp. 123- 136.