



LA SOTERIOLOGÍA INMANENTE DE ARENDT Y BENJAMIN

ARENDT AND BENJAMIN'S INMANENT SOTERIOLOGY

Julián García Labrador

Universidad Politécnica Salesiana

Resumen: *El objetivo del presente artículo es justificar la estructura teológica que Hannah Arendt y Walter Benjamin conceden a la historia desde el uso de la memoria y la motivación hermenéutica. Para ello, el artículo profundiza en los paralelismos existentes entre ambos autores en tres pasos: la crisis hermenéutica del siglo XX, la crítica y deconstrucción del progreso y del moderno concepto de historia y la recuperación de la narración como ejercicio de sentido histórico. El artículo expone que en ambos autores la estructura teológica hace de la narración un ejercicio de salvación que no apunta, sin embargo, a una dimensión trascendente.*

Palabras clave: *hermenéutica, modernidad, progreso, ruptura, razón anamnética.*

Abstract: *The aim of this article is to justify the theological structure that Hannah Arendt and Walter Benjamin grant to history from the use of the memory and the hermeneutic motivation. The article explores the existing parallelism between both authors in three steps: the hermeneutic crisis of the twentieth century, the review and deconstruction of progress and of the modern concept of history and the recovery of narrative as an exercise of historical meaning. The article shows that in both authors the theological structure turns narrative into an exercise of salvation that does not point out to a transcendent dimension notwithstanding.*

Keywords: *hermeneutics, modernity, progress, rupture, anamnestic reason.*

INTRODUCCIÓN

Arendt y Benjamin son dos pensadores de difícil clasificación que comparten ciertas semejanzas. Alemanes, judíos asimilados, víctimas del régimen nazi y exiliados en París, Hannah Arendt y Walter Benjamin eran, además, amigos. Muy pronto salieron de los márgenes de la filosofía en la que habían sido formados. Benjamin hacia la crítica social, la estética y la crítica literaria. Arendt hacia la política y la historia. Del París del exilio, Arendt pudo escapar hacia Estados Unidos, tras una serie de peripecias casi novelescas, mientras Benjamin se quitaba la vida en Port Bou en 1940, acosado la Gestapo.

Los horrores totalitarios hicieron que ambos autores dedicaran parte de su producción a realizar una crítica acerada del marco conceptual del progreso y la historia moderna, porque atisbaron en el totalitarismo la decantación de varios elementos que venían fraguándose desde tiempo atrás. Conocemos las tesis sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin¹ y su particular crítica al progreso moderno por haber silenciado las voces de las víctimas de la historia. Por otra parte, Hannah Arendt critica el concepto moderno de historia por no permitir la irrupción de la novedad política y por haber olvidado las revoluciones políticas de la modernidad, un “tesoro perdido” desde entonces². Ambos autores intuyen que la forma de entender y practicar la historia de la época moderna revela un problema sentido. En esta línea, tratan de investigar cómo nace y cómo se entrelaza el progreso con la historia y la política de la modernidad.

En el presente artículo desarrollo el pensamiento de ambos autores en esta dirección. En primer lugar, destaco que tanto Arendt como Benjamin encuentran un déficit de sentido en el mundo contemporáneo (acuciado por los regímenes totalitarios). Ambos autores contrastan el sinsentido de los procesos totalitarios con la necesidad hermenéutica del mundo en que vivimos. En segundo lugar, expongo el análisis que ambos realizan de la génesis de la historia moderna. Benjamin encuentra la clave en la naturalización capitalista de la explotación humana; Arendt descubre que los regímenes totalitarios practican la fusión entre naturaleza e historia según el concepto moderno de historia que surge en el último tercio del siglo XVIII y principios del XIX. En tercer lugar, señalo que ambos autores denuncian la pérdida producida en este proceso: las voces de los vencidos en el caso de Benjamin³, las posibilidades políticas de las revoluciones para Arendt. Por último, presento la solución hermenéutica aportada por ambos autores, que consiste en rechazar el concepto de historia moderno y apostar por el fragmento y el relato.

¹ Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* [ed. y trad. de Bolívar Echeverría], Bogotá, Desde abajo, 2010.

² Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 11.

³ Tomo la expresión del análisis realizado por Manuel Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

La finalidad del presente artículo es destacar las similitudes en torno a la relevancia que ambos autores conceden al relato en el ámbito de la historia. El recorrido detallado, que conforma la estructura de este estudio revela algunos paralelismos y dependencias fundamentales en ambos autores. En primer lugar el recurso a la narración responde en ambos a una estructura teológica según el principio de caída y redención. No en vano los comentaristas de ambos autores han destacado este carácter redentor. Sheyla Benhabib alude al poder redentor de la narración en Arendt⁴ y Richard Wolin explica la estética benjaminiana desde la óptica de la redención mesiánica⁵. Existe, en segundo lugar, una asimetría en la densidad teológica de ambos autores: en Benjamin existe una apropiación conceptual de la teología judía, mientras que en Arendt se da un análisis mundano de la condición natal de los seres humanos. Benjamin asume de la teología los conceptos de culpa, tiempo teológico y mesianismo, mientras que Arendt traslada de la biología a la historia la novedad natalicia de los seres humanos. Benjamin cifra la salvación en la lectura teológica de la historia de la modernidad. Arendt confía en la estructura mundana de los seres humanos y la novedad que éstos pueden traer al mundo. En tercer lugar, ambos entienden que la salvación se da como irrupción de novedad, sin que pueda hablarse de realidad trascendente alguna. De la acción humana en la historia surge más bien la esperanza intramundana. Fue Ernst Bloch quien, al proponer una esperanza futura construida por el hombre, atrajo para la historia de la humanidad la salvación trascendente del cristianismo. Para Bloch es posible hablar de un trascender sin transcendencia. La historia, construida por el hombre, revelará al fin el *Novum Ultimum* en el que el ser humano alcanzará la identidad definitiva⁶. De esta manera la historia se convierte en el lugar de salvación para el ser humano, sin que haya que tener la perspectiva de una transcendencia divina⁷. Será el propio proceso el que desvelará el quién del hombre para el hombre. Tanto Arendt como Benjamin se inscriben en esta corriente salvadora sin transcendencia –mesianismo sin Mesías en Benjamin, salvación mundana para Arendt–. Es decir, asumen el postulado soteriológico, pero renuncian a la transcendencia, incluso de la historia. Por ello, en el presente artículo se habla de una soteriología inmanente. La diferencia fundamental con Bloch, es que, tanto Arendt como Benjamin, desarrollan su soteriología inmanente junto con una crítica del progreso de la modernidad y del concepto de historia que éste sustenta.

⁴ Sheyla BENHABIB, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", en G. WILLIAMS, (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Vol 1, New York, Routledge, 2006, pp. 326-347. [orig. en *Social Research* 57, n.1 (1990) 167-196].

⁵ Richard WOLIN, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, University of California Press, 1994.

⁶ Ernst BLOCH, "Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins", en *Auswahl aus seinen Schriften* (ed. H.H. Holz), Frankfurt a.M., Fischer, 1967); *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1959.

⁷ Manuel UREÑA, *Ernst Bloch, ¿un futuro sin Dios?*, Madrid, BAC, 1986.

Con estos precedentes, la pertinencia del presente artículo se justifica desde la actualidad de dos debates. El primero es el debate en torno a la modernidad. Se trata de un debate abierto en el que las posturas polemizan acerca del estatuto de la época contemporánea. Algunos como Vattimo y Lyotard afirman que la modernidad ya terminó y nos encontramos en una situación postmoderna⁸. En cambio para Habermas y Blumenberg⁹ la modernidad tiene un proyecto que conviene legitimar y reivindicar. Para sociólogos y teóricos sociales como Lash, Giddens, Bauman o Beck no deberíamos hablar de postmodernidad, sino más bien de “modernidad tardía”, término con el que se refieren a la continuidad institucional con la modernidad¹⁰. El segundo es el debate en torno a la historicidad. Si en décadas pasadas el centro de atención fue el estatuto del historicismo y su significado¹¹ así como su relación con, precisamente, la modernidad¹², hoy asistimos al renovado interés por delimitar qué es la historicidad como ha puesto de relieve la obra de François Hartog¹³.

Ambos debates van de la mano y presentan, en ocasiones, resultados coincidentes. Pongamos el caso de la antropología. En los últimos años se ha cuestionado el carácter moderno de las disciplinas académicas que asumen la ruptura naturaleza-cultura¹⁴. Por eso, el cuestionamiento de esta división ha llevado a una reevaluación del carácter moderno de la antropología, esta vez desde un descentramiento filosófico. Ha sido también la antropología, quien, en la crítica a la modernidad, ha cuestionado el concepto de historia de la época moderna preguntándose por las prácticas de representación del pasado de las sociedades no occidentales. Recientemente Charles Stewart¹⁵ ha reivindicado el uso del concepto historicidad en antropología, apoyándose

⁸ Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura moderna*, Barcelona, Gedisa, 1986; François LYOTARD, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987.

⁹ Jürgen HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989; Hans BLUMENBERG, *La legitimación de la era moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008.

¹⁰ Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*, Madrid, FCE, 2002; Ulrich BECK, Anthony GIDDENS, Scott LASH, *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid Alianza, 1997; Ulrich BECK, *La sociedad del riesgo: En camino hacia otra sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1998; Anthony GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza 1994; Scott LASH, *Sociología del posmodernismo*, Madrid, Amorrortu 2007.

¹¹ Georg IGGERS, “Historicism: The meaning of the term”, en *Journal of the History of Ideas* 56 (1995) 129-152; Franklin Rudolf ANKERSMIT, “Historical Representation”, en *History and Theory*, Vol. 27, n. 3 (1988) 205-228.

¹² Franklin Rudolf ANKERSMIT, “Historiography and Postmodernism”, en *History and Theory*, 28, n. 2 (1989) 137-153.

¹³ François HARTOG, *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.

¹⁴ Bruno LATOUR, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

¹⁵ Charles STEWART, “Historicity and Anthropology”, en *Annual Review of Anthropology* 45 (2016) 79-94.

en el cuestionamiento de un único concepto de historia que realizan autores como Marshall Sahlins¹⁶.

En Arendt y Benjamin también confluyen ambos debates. No sólo porque aún se están evaluando sus posturas en relación con la modernidad, sino porque tal postura implica un análisis de su relación con la historia¹⁷. Al presentar la estructura teológica de su hermenéutica histórica pretendo contribuir tanto al debate sobre la modernidad como al sentido de la historicidad del relato que presentan estos autores.

1. DE LA BARBARIE TOTALITARIA A LA NECESIDAD HERMENÉUTICA

Pretendo fijar la atención en algo fundamental que une a ambos autores: la necesidad de comprender aquello de lo que escapaban, el totalitarismo. De Arendt rescato una aporía hermenéutica, de Benjamin, la urgencia de tal empresa, enmarcada en la crítica al progreso.

Comprender “qué” había pasado y “por qué” acompañará los posteriores análisis sobre los totalitarismos. En este sentido “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”¹⁸ fue el propósito y el empeño de no pocos autores, entre los que destacamos a Hannah Arendt y Walter Benjamin.

“Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender”¹⁹, respondía Arendt a Günter Gauss en la entrevista de 1964. Sin embargo, la tarea no era tan sencilla, tanto por el objeto (fenómeno totalitario) como por las facultades cognitivas del ser humano. En cuanto al objeto, el problema, para Arendt, era tratar de comprender algo que no quería conservar. Por ello, la indignación y la ira eran parte del proceso de comprensión, tal como reconocía en la réplica a Eric Voegelin²⁰: “Describir los campos de concentración *sine ira* no es ser ‘objetivo’ sino indultarlos”²¹. Comprender, para Arendt, implicaba asumir

¹⁶ Marshall SAHLINS, *Islas de Historia*, Barcelona, Gedisa, 1997.

¹⁷ Sheyla BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1996; Lucía FERNÁNDEZ FLÓREZ, *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Madrid, Universidad Autónoma, 2007 [tesis inédita]. Andrew BENJAMIN, “Benjamin’s Modernity”, en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. S. Ferris, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 97-113.

¹⁸ Theodor W. ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007, p. 51.

¹⁹ Hannah ARENDT, “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günter Gauss”, en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 19.

²⁰ Arendt había publicado en 1951 *Los Orígenes del Totalitarismo*, obra desconcertante para no pocos historiadores y sociólogos. Eric Voegelin criticó en *The Review of Politics*, (enero de 1953) el método y las implicaciones filosóficas de esta obra. En la misma entrega de la revista (XV, 1/1953) Arendt responde a la crítica de Voegelin reconociendo y justificando lo inusual de su planteamiento.

²¹ Hannah ARENDT, “Una réplica a Eric Voegelin” en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, p. 486.

que el totalitarismo había sido posible en el mundo que compartimos. Por ello, había que conservar el fenómeno en el contexto de la sociedad humana y eso implicaba contar con la indignación que producía. Respecto a las facultades humanas, requeridas para comprender, Arendt piensa en el carácter mundano de la comprensión, de ahí que apueste por la facultad de uso público por excelencia: el juicio. Comprender es emitir juicios para poder hacernos cargo del pasado. En la carta a Gerhard Scholem de julio de 1963 reconocía que “sólo llegaremos a despachar ese pasado cuando empecemos a emitir juicios, y rotundos”²². Para emitir juicios necesitamos categorías conforme a las que comprender. El problema apuntado por Arendt es que nuestras categorías de pensamiento político se tornan vacías por la ruptura de la tradición consumada con el advenimiento de los totalitarismos. Tal ruptura separa las categorías de las experiencias políticas que les dieron origen. Por ello, el fenómeno totalitario muestra la ambigüedad y la aporía del hombre moderno. Es un fenómeno que requiere ser comprendido, pero al mismo tiempo evidencia nuestra crisis hermenéutica, toda vez que, como fenómeno moderno, rompe con la tradición de pensamiento político occidental y priva al juicio de las categorías de comprensión: “el acontecimiento mismo, el fenómeno que intentamos —y tenemos que intentar— comprender nos ha privado de nuestras herramientas tradicionales de comprensión”²³.

Antes del ascenso del nazismo al poder, Walter Benjamin ya estaba denunciando la crisis y la urgencia hermenéutica del hombre contemporáneo. Para Benjamin la comprensión se halla ligada a la interpretación de la obra de arte. La estética está emparentada no tanto con la génesis de un texto cuanto con su verdad. La obra de arte guarda en su interior una reserva hermenéutica insoslayable. La verdad en Benjamin se ajusta, así, a un desvelamiento progresivo de la obra de arte según un principio de *mimesis* relacional. La *mimesis* no es una categoría de la representación, sino una categoría por la que se producen similitudes y se establecen relaciones. La obra de arte es capaz de “crear un nuevo cosmos que difiere radicalmente de las estructuras sociales que ha formado la historia humana”²⁴. Dichas estructuras sociales de explotación y violencia reflejan la distorsión política de la historia —que para Benjamin constituye una distorsión del origen (mítica)— puesto que la naturalización de la explotación es posible en virtud de una falsa representación de la historia. Es decir, la representación de la historia como un proceso continuo no hace sino unificar naturaleza e historia en una única entidad, provocando que la explotación pase al ámbito de la historia de manera naturalizada. Por ello,

²² Hannah ARENDT, *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010, p. 32.

²³ Hannah ARENDT, “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, p. 374.

²⁴ Michael MACK, “Two Different Approaches to the Relationship between Poetry, History and Philosophy: Walter Benjamin and Martin Heidegger”, en *New Readings* 14 (2014), p. 8.

el primer paso para la comprensión ha de consistir, según Benjamin, en un “despertar que rompa con la pesadilla continua de la explotación, la cual ha sido falsamente teorizada como natural”²⁵. Se trata de romper con una representación de la historia y del tiempo histórico, tal como refleja en la tesis 13 sobre filosofía de la historia:

La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general²⁶.

En este sentido, la obra de arte rompe con la lógica de la representación, provocando la relación de nuevos sentidos. En 1925 Benjamin había establecido dicha metodología en *El origen del drama barroco alemán*, donde reivindicaba el valor de la alegoría: desde lo concreto y el fragmento se puede conectar con la totalidad. Por ello, la obra de arte supone un concepto de “infinito” relacional que rompe con el supuesto infinito unilineal de la noción de progreso representado como un “avance continuo”. El infinito benjaminiano es un despliegue sin fin de interconectividad. Y es aquí donde la obra de arte revela su potencial como un pluriverso de sentidos. La comprensión, a través de la obra de arte, implica, por ende, la ruptura de la noción naturalizada de la historia como un *continuum*. Dicha ruptura reviste, además, un carácter mesiánico y redentor. Para Benjamin, la historia, tal como ha sido entendida por el historicismo, se sitúa en el ámbito de lo profano, como una entidad encerrada en sí misma y, por lo tanto, privada de significado. En 1921, en el ensayo *El capitalismo como religión*, Benjamin había concebido el capitalismo como la “religión de la culpa”²⁷, la cual deriva de la ausencia de significado. De ahí que Benjamin interprete la continuidad histórica desde el pecado original, adscribiendo la dinámica direccional de la historia a la asunción de una culpa cada vez mayor. En lugar de concebir la historia en términos de interacción causal, Benjamin presenta la historia como proceso histórico irreversible. Tal continuidad requiere de una interrupción salvadora. Por ello, la comprensión será redentora en la medida en que logre romper el *continuum* de la historia de la culpa que asola nuestro mundo desde el ascenso del capitalismo. De esta forma, Benjamin trata de articular el mesianismo judío con el análisis materialista de la historia.

No se trata, empero, de una diversión teórica o de sutiles entretenimientos conceptuales. La situación histórica demandaba urgentemente esta tarea

²⁵ Michael MACK, “Modernity as an Unfinished Project: Benjamin and Political Romanticism”, en *Walter Benjamin and the Architecture of Modernity*, eds. Andrew Benjamin & Charles Rice, Melbourne, Re-press, 2009, p. 74.

²⁶ Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, p. 28.

²⁷ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, vol. VI., eds. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, pp. 100-103.

hermenéutica. Antes del desastre, Benjamin, con una admirable precisión profética, ya había advertido del peligro inminente que se avecinaba, anticipándose a las posteriores críticas al progreso. En efecto, Auschwitz supuso un punto de inflexión en la reflexión filosófica, teológica e histórica. Como indica Theodor Adorno en su *Dialéctica Negativa* Auschwitz revela “la verdad de la historia del progreso”²⁸. Arendt y Benjamin buscan las raíces del progreso en la era moderna. Para ello, ambos se embarcan en un análisis de la época moderna, intentando sacar a la luz los elementos y las contradicciones que conforman el paradigma moderno de historia.

2. LOS ORÍGENES HISTÓRICOS DEL PARADIGMA MODERNO DE HISTORIA

Cuando Hannah Arendt publicó en 1951 *Los Orígenes del Totalitarismo* suscitó una gran polémica producida por el modo de acercamiento histórico al fenómeno totalitario. Ella misma reconocía haber seguido una metodología “inusual”²⁹. Y será esta misma metodología la empleada en el análisis y búsqueda de lo que entendemos por paradigma moderno de historia. Walter Benjamin, también en este caso, se aparta de la ortodoxia. Tal como afirma en *El libro de los Pasajes* quería “comprobar lo ‘concreto’ que se puede ser en contextos histórico filosóficos”³⁰. Benjamin procura encontrar en los temas cotidianos las problemáticas filosóficas contemporáneas. Su desconfianza ante el historicismo le lleva a explorar los orígenes de la era moderna en lo concreto y disperso. Ambos se embarcan en la búsqueda del origen histórico del paradigma de historia en que nos encontramos.

El comienzo político del mundo moderno tiene lugar, para Arendt, con “las primeras explosiones atómicas”³¹. Sin embargo, como tal mundo, es resultado de las transformaciones que se han venido dando desde tiempo atrás. En la década de los cincuenta afirmaba Hannah Arendt: “podemos decir que la edad moderna, que comenzó en el siglo XVII, sacó realmente a la luz el mundo moderno en el que vivimos hoy en día”³². Ahora bien, ¿cómo comenzó la edad moderna para Hannah Arendt? Son diversos los elementos que, para ella, dan origen al paradigma moderno de historia. Da cuenta de ello a lo largo de su obra sin dedicar un apartado específico a la cuestión, si exceptuamos “The concept of history: ancient and modern”³³.

²⁸ Theodor ADORNO, *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1992, pp. 361-408.

²⁹ Hannah ARENDT, “Una réplica a Eric Voegelin”, p. 483.

³⁰ Walter BENJAMIN, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 897.

³¹ Hannah ARENDT, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 18.

³² Hannah ARENDT, *La Promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 78.

³³ Recogido en *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York, Viking Press, 1961. En 1968 la edición fue revisada y se añadieron dos ensayos más. Utilizamos la versión

El método empleado se aleja de la concepción causal de la historiografía. Para Arendt, la causalidad es “una categoría enteramente extraña y falseadora en las ciencias históricas”³⁴. Ella prefiere atender a los elementos que nos permiten comprender un fenómeno y que cristalizan en un momento dado. Desconfía de la cadena de causas, que resulta incapaz de explicar la novedad de ciertos acontecimientos. En su análisis histórico de los totalitarismos no habla de causas, sino de orígenes. Al hilo de este análisis histórico Arendt explica cómo los elementos cristalizan en fenómenos tales como la Primera Guerra Mundial o los totalitarismos y cómo la libertad humana “cataliza” esos elementos para que cristalicen:

Un acontecimiento pertenece al pasado, marca un final, en la medida en que elementos que tienen sus orígenes en el pasado se reúnen juntos en su repentina cristalización; pero un acontecimiento pertenece al futuro, marca un comienzo, en la medida en que esta misma cristalización nunca puede deducirse de sus propios elementos, sino que viene causada invariablemente por algún factor que yace en el reino de la libertad humana³⁵.

La metodología empleada por Arendt al hablar de la época moderna es la misma. Traza un esbozo de los principales elementos que pudieron dar origen al mundo y al hombre modernos. Es importante destacar que la modernidad supone la pérdida del fundamento. Religión, tradición, autoridad han desaparecido como referentes y como elementos de cohesión. El desafío del mundo moderno a la autoridad, la duda ante la religión y la ruptura de la tradición son los signos distintivos.

Por ello, podemos distinguir el advenimiento de la época moderna, en primer lugar, cuando la secularización entra en escena. La separación Iglesia-Estado implica la pérdida de la autoridad en su sentido tradicional. Según Arendt, la Iglesia había asumido la trinidad romana de “religión, tradición y autoridad”³⁶ e hizo suyas las “formas” platónicas como medidas invisibles de la acción humana, asimilándolas a la Revelación cristiana. La Iglesia interpretó la vida en el más allá a la luz de los mitos políticos platónicos: la introducción cristiana de la idea del infierno continuó con la práctica de la Antigüedad y se siguió aplicando para fines políticos resultando del interés de la minoría con el objeto de mantener un “control moral y político sobre la mayoría”³⁷. Con el uso político del infierno la violencia quedaba introducida

de 2006 de Penguin Classics, 41-90. [trad. Cast.: *Entre Pasado y Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península Barcelona 1996].

³⁴ Hannah ARENDT, “Comprensión y política”, p. 386.

³⁵ *Ibid.*, p. 389.

³⁶ Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, p. 138.

³⁷ *Ibid.*, p. 143.

en el cuerpo político destrozando la autoridad en el sentido romano. La secularización supuso la separación Iglesia-Estado y que las actuaciones políticas quedaran sin sanción punible en el más allá. “Lo cierto es que la consecuencia más significativa de la secularización de la Edad Moderna bien puede ser el hecho de que desapareciera de la vida pública, junto con la religión, el miedo al infierno, único elemento político en la religión tradicional”³⁸. Además, con la secularización, la única experiencia política que dio origen al concepto de autoridad se perdió por completo en la modernidad. Hannah Arendt se refiere a la experiencia de la fundación. El ataque de Lutero a la autoridad de la Iglesia supuso el golpe de gracia a la experiencia de fundación que la Iglesia había asumido y conservado del legado romano. A partir de ahora, el hombre vivirá sin la referencia a la experiencia de la fundación. Bien es cierto que tanto Maquiavelo como las revoluciones modernas trataron de conservar esta experiencia. De ellas sólo la revolución americana, al no permitir la violencia, fue capaz de conservar el ideal romano. Por eso, la experiencia de fundación de las revoluciones modernas queda para Arendt como un “tesoro perdido”³⁹.

Junto a la secularización, las nuevas inversiones conceptuales de los siglos XVII y XVIII afectaron al modo de entender el hombre en el tiempo y en el mundo. Para Arendt, la política agonal griega había intentado inmortalizar al hombre a través de la narración de las gestas y los discursos, procurando de esta manera que el ser humano rivalizara con la naturaleza inmortal. Se trata del “concepto antiguo de historia”⁴⁰. Este concepto va a desaparecer y será sustituido por el moderno concepto de historia, el cual asume que la inmortalización del hombre se producirá por otras vías. Si para el antiguo concepto de historia la inmortalidad es el común denominador de la naturaleza y la historia, para el nuevo concepto de historia será la categoría de “proceso” el eje de su desarrollo. Para Arendt, la desesperación del hombre moderno ante la posibilidad del conocimiento de la verdad mediante la contemplación le llevó a experimentar todo su potencial como ser que actúa. La acción del ser humano implica el inicio de procesos. Y dado que sus acciones se desenvuelven en la naturaleza y en la historia, ambas serán entendidas como procesos. Dice Arendt:

La idea de proceso no denota una cualidad objetiva de la historia o de la naturaleza: es el resultado inevitable de la acción humana. El primer resultado de la acción de los hombres sobre la historia es que la historia se convierte en un proceso, y el argumento más convincente para que el hombre actúe en la naturaleza mediante una investigación científica es que hoy, siguiendo la formulación de Whitehead, «la naturaleza es un proceso»⁴¹.

³⁸ *Ibid.*, p. 145.

³⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 56, 71.

⁴¹ *Ibid.*, p. 71.

A partir de la asunción de la idea de proceso y de la secularización, la fijación del nacimiento de Cristo como eje de la cronología histórica en la modernidad provoca que, por primera vez, la humanidad se proyecte hacia un pasado infinito y un futuro infinito. Una vez eliminada la experiencia de fundación en el pasado, la idea de proceso elimina cualquier referencia a una escatología futura. La historia como proceso se ve abocada a un pasado infinito y a un futuro infinito que tienen en el nacimiento de Cristo el eje temporal de ambas proyecciones. Se trata de la afirmación de la inmortalidad terrena de la humanidad.

El ascenso de nuestro moderno concepto de historia de forma repentina a finales del XVIII vino precedido, según Arendt, del auge y caída de las filosofías políticas. El interés de los filósofos políticos del XVII de orientarse “según los requisitos del ámbito público”⁴² propició la confianza en la acción humana como tal. Dicho actuar humano seguía la intención de Hobbes de renunciar al procedimiento aristotélico de la indagación de las causas primeras para enfocarse en la teleología de la acción. De este modo, las filosofías políticas de la modernidad –Arendt incluye a Hume y Locke junto a Hobbes– van a preocuparse de los asuntos de la esfera pública y del actuar humano desterrando la metafísica clásica. No obstante, poco duró esta empresa. El significado no puede ser el objetivo de la acción y, sin embargo, surgirá después de que la acción haya terminado. Por ello, la contingencia de la acción humana y su falta de significado, hicieron que la filosofía de la historia asumiera la teleología significativa de las filosofías políticas de la modernidad. El ejemplo lo encuentra Arendt en Kant, para quien las acciones humanas aparecen como una interminable farsa hasta que el espectador del drama introduce la inteligibilidad que le proporciona el todo, “dotando de significado las acciones humanas”⁴³. La verdad no será, de esta manera, sino objeto de contemplación a los ojos del historiador. Y así, la metafísica se convirtió en filosofía de la historia. En palabras de Arendt:

El salto de Marx de la teoría a la acción y de la contemplación al trabajo llegó después de que Hegel hubiera transformado la metafísica en una filosofía de la historia y hubiera convertido al filósofo en el historiador a cuya mirada retrospectiva, si acaso, al fin de los tiempos, el significado de la conversión y del movimiento, no el del ser y la verdad, se revelaría por sí mismo⁴⁴.

La filosofía de la historia asume la teleología de las filosofías políticas tratando de diseñar los significados de las acciones humanas. De esta manera, las

⁴² *Ibid.*, p. 86.

⁴³ Hannah ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 90.

⁴⁴ Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, p. 35.

opciones políticas, serán desde entonces una manifestación de la fe en la historia. Por ejemplo, a decir de Arendt, el conservadurismo y el liberalismo del XIX no son más que “expresión política de la conciencia histórica de la última etapa de la era moderna”⁴⁵. Así las cosas, Marx opera el último paso de las transformaciones de la época moderna en relación con la historia abriendo la posibilidad a la “fabricación de la historia”. Marx asumió la significación hegeliana de toda la historia y lo propuso como una meta de la acción humana:

Marx combinó esta idea de la historia con las filosofías políticas teleológicas de las primeras etapas de la época moderna, de modo que en su pensamiento los «objetivos elevados» –que, según los filósofos de la historia, se desvelaban sólo a la mirada retrospectiva del historiador y del filósofo– podían convertirse en objetivos intencionales de acción política. Lo decisivo es que la filosofía política de Marx no se basaba en un análisis de la acción y de los hombres de acción sino, por el contrario, en el interés hegeliano en la historia⁴⁶.

Al concluir su obra sobre los totalitarismos Arendt se había propuesto realizar un exhaustivo estudio sobre Marx tratando de atisbar allí los elementos que abrieron el camino a los regímenes totalitarios. La investigación de Arendt sobre Marx no fue nunca publicada como una obra completa dedicada al filósofo de Tréveris, sino que se halla diseminada en sus escritos de mediados de los cincuenta y principios de los sesenta. Lo que interesa destacar de su investigación es que Marx constituye, para Arendt, la conexión entre las transformaciones de la modernidad y el fenómeno totalitario. Bien es cierto que se trata, como ha señalado Martin Jay, del Marx de la Segunda Internacional, por lo que Arendt hace una interpretación de Marx “pasada de moda”⁴⁷ y, en cierto modo, caricaturesca.

En el caso de Benjamin, la metodología empleada para el rastreo de la historia sigue dos conceptos críticos que encontramos en su obra más temprana. En efecto, en su citada tesis sobre el barroco alemán acude a los términos de “origen” y de “alegoría”. Antes de que Arendt empleara el término, Benjamin justifica el uso de “origen” (*Ursprung*) como herramienta de comprensión histórica. Defiende que “origen” es una categoría “absolutamente histórica”⁴⁸ que, sin embargo, no se manifiesta en el puro dato fáctico, sino que se refiere a la prehistoria y posthistoria. Benjamin lo aplica a la intelección de las ideas y la historia filosófica. Por otra parte, con el concepto de “alegoría” barroca, Benjamin descubre que el fragmento y lo concreto tienen el valor de poder

⁴⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁷ Martin JAY, “El existencialismo político de Hannah Arendt”, en Fina BIRULÉS (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 157.

⁴⁸ Walter BENJAMIN, *El origen del Drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, p. 243.

conectar con la totalidad. Walter Benjamin conecta el Barroco con Baudelaire. Si el símbolo es el recurso propio de las épocas de opulencia, la alegoría despliega su virtualidad en las épocas decadentes. El uso de la alegoría de Baudelaire muestra hasta qué punto la modernidad en el París del siglo XIX es un tiempo precario: “la alegoría obliga a crear significados nuevos porque los ya dados son insuficientes”⁴⁹. Esta metodología alegórica permite la revelación cada vez mayor de sentido desde las individualidades concretas. Por ello, procura descubrir los destellos de la modernidad en los asuntos concretos y cotidianos. En este sentido, Benjamin desconfía de cualquier concepción de la historia presentada con ropajes de unicidad. Su crítica al historicismo apunta en esta misma dirección. En la tesis VII denuncia que el historicismo ha venido justificando la historia de los vencedores sin atender las historias particulares. Benjamin destaca la necesidad de hacer historia a contrapelo para hacer valer los relatos de los vencidos. Su análisis de la modernidad no es, desde este punto de vista, neutral. Benjamin nos habla de dos modernidades: la del progreso y la de la ruptura romántica. La noción de modernidad romántica de Benjamin “rompe con las concepciones teleológicas del tiempo y de la historia”⁵⁰. Por ello, trata de rastrear los “orígenes” de las posibilidades de ruptura con el tiempo lineal que nutre el progreso y el historicismo. Dos son las fuentes en que bebe Benjamin. Por una parte, el romanticismo alemán temprano y, por otra parte, la teología judía.

Frente a la modernidad concebida en términos de historia teleológica, Benjamin propone una modernidad entendida como interrupción. La teoría de la continuidad histórica del progreso es, para Benjamin, una falsa teoría puesto que naturaliza, como dijimos, la explotación de los seres humanos. Se trata de una distorsión política ya que ha convertido historia y naturaleza en una misma cosa. Frente a esta teoría del progreso que hunde sus raíces en la Ilustración, Benjamin introduce la noción del “despertar” como una forma de romper la pesadilla de explotación, concebida de manera “natural”⁵¹. Este “despertar” se produce por la recuperación de la ruptura romántica. Como Andrew Benjamin ha señalado, con acierto, esta teoría de la modernidad benjaminiana “depende de una filosofía del tiempo que tiene su origen en el Romanticismo temprano”⁵². En su tesis doctoral de 1919, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Walter Benjamin descubre el concepto de infinito del romanticismo temprano. No será el infinito de una linealidad temporal, es decir, no se trata del infinito de un avance continuo sino de un infinito de conectividad, un despliegue infinito de interconexiones. Para Benjamin, tanto

⁴⁹ Sergio VALVERDE, “Poesía y filosofía: La lectura social de Baudelaire en Walter Benjamin”, en *Filología y Lingüística*, XXVIII, n. 1 (2002), p. 70.

⁵⁰ Michael MACK, “Modernity as an Unfinished Project”, p. 64.

⁵¹ *Ibid.*, p. 74.

⁵² Andrew BENJAMIN, *op. cit.*, p. 113.

Schlegel, Novalis como Hölderlin introducen una revolucionaria ruptura en el *continuum* de la historia. Los románticos tempranos habrían asumido, así, las tesis spinozistas que rompen la jerarquización y teleologización que están a la base del concepto moderno de progreso, tal como se manifiestan en la teleología kantiana. Así, Benjamin se aleja de la modernidad lineal kantiana y propone una modernidad diversa e interconectada. Es así como Michael Mack puede hablar de la modernidad en Benjamin como un “proyecto inacabado”⁵³. Este concepto de conectividad infinita o despliegue sin fin de conectividad, supone que cada identidad dependa de su opuesto. Significa que identidad y diferencia conforman un proceso sin fin de significación. Por eso, no se puede pensar en un progreso que crea triunfar sobre el pasado “primitivo”. Pasado y presente se interconectan para ofrecer significatividad. De igual modo, lo profano no puede pretender triunfar sobre la teología. Ambas se necesitan. La teología proporciona a lo profano el despliegue de significación.

La teología en Benjamin evita el pronunciamiento dogmático y la formulación doctrinal. Se trata más bien de una “teología negativa”⁵⁴, una teología alegórica y dialéctica que opera como el anverso de lo profano, propiciando que las ruinas de la historia ofrezcan destellos de inteligibilidad. Como afirma en el “fragmento teológico-político”⁵⁵, la teología mesiánica tiene vocación de encuentro con lo profano. En el *Libro de los Pasajes* confirma las intuiciones iniciales acerca de la riqueza de significatividad que había encontrado en el estudio sobre el romanticismo al afirmar que la teología no coincide consigo misma, sino que se revela en las ruinas de lo profano. El armazón teológico permite entender lo profano como la filología el texto. La conocida imagen del autómatas de la tesis I refleja no sólo esta posibilidad de la teología, sino la necesidad inherente que el materialismo tiene de ella:

En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente a este mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como «materialismo histórico». Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie⁵⁶.

Precisamente la crítica romántica y la teología comparten una temporalidad no lineal que permite a Benjamin escapar de la tiranía de la teleología del progreso. La ruptura teológica se produce gracias a una diferente dimensión temporal. No se trata de un tiempo cuantitativo, sino cualitativo, por el que el

⁵³ Michael MACK, “Modernity as an Unfinished Project”, p. 59.

⁵⁴ Richard WOLIN, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Los Angeles, London, University of California Press Berkeley, 1994, p. 70.

⁵⁵ Walter BENJAMIN, *Discursos, Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 193-194.

⁵⁶ Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, p. 19.

pasado y el presente no se separan mediante un abismo insondable. El tiempo de la teología judía “reconoce un valor absoluto al instante”⁵⁷. Por eso, el presente y el pasado mantienen una relación de significado. Se puede hablar del “ahora transformador” –*tiempo pleno*–⁵⁸ porque los orígenes están repletos de presente. De esta forma, y conjugando la infinitud de conectividad del romanticismo con las posibilidades temporales de la teología, podemos hablar con Benjamin de los pliegues del pasado en relación con el presente. Se trata de esta manera del desdoblamiento y complementariedad de significado de los dos momentos. Y es así como las ruinas de la historia del positivismo historicista se transforman en el pliegue oculto del presente. Las víctimas de la historia interpelan al presente mostrando toda su actualidad.

Como apreciamos, los análisis de la modernidad de Arendt y Benjamin presentan varios puntos en común, tales como el rechazo de la teleología historicista, la aceptación de la discontinuidad, la crítica a la historia de los vencedores y la búsqueda de la comprensión del momento presente sin pretender aniquilar el pasado. Esta renuencia a la modernidad ha servido para que numerosos comentaristas hayan tratado de calificar las posturas de Arendt y Benjamin. En el caso de Arendt, Sheyla Benhabib habla de su reluctante modernismo y Margaret Canovan se pregunta si es una “pensadora conservadora”⁵⁹. Si nos acercamos a Benjamin, nos preguntamos con Löwy por su “crítica romántica de la modernidad”⁶⁰ o con Reyes Mate por la “fatalidad de la modernidad”⁶¹ denunciada por el pensador berlinés. Habría que precisar, sin embargo, que la modernidad no es un bloque homogéneo. Richard Wolin ha distinguido una “modernidad cultural”, que podría proveer el pensamiento de recursos críticos, y una “modernidad institucional” que coincide con los excesos del historicismo⁶². Arendt y Benjamin, a pesar de su crítica a la modernidad, no dejan de hacer uso de las herramientas conceptuales propias de la modernidad que les permiten poner en cuestión estos excesos. Estas herramientas corresponden con lo que Wolin llama “conceptos de segundo orden”⁶³, por lo que podríamos situar a nuestros autores en ese marco crítico llamado modernidad cultural⁶⁴.

⁵⁷ Manuel Reyes MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 273, 286.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 223, 229.

⁵⁹ Margaret CANOVAN, “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Fina BIRULÉS (comp.), *op. cit.*, pp. 51-77.

⁶⁰ Michael LÖWY, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 19.

⁶¹ Manuel Reyes MATE, *Medianoche en la historia*, p. 164.

⁶² Richard WOLIN, “‘Modernity’: the peregrinations of a contested historiographical concept”, en *The American Historical Review*, 116, n. 3 (2011), p. 748.

⁶³ *Ibid.*, p. 745.

⁶⁴ Julián GARCÍA LABRADOR, “El sendero de los apátridas. Comprender la modernidad latinoamericana desde la Europa de entreguerras”, en *La Modernidad Europea y Latinoamericana:*

3. EL SUEÑO DE LA EXPERIENCIA PERDIDA

El mundo moderno aparece ante los ojos de Arendt como un desierto al que los totalitarismos contribuyen como tormentas de arena. Lo peor que puede ocurrirle al ser humano es acostumbrarse a ello. Contra Nietzsche, Arendt afirma que, aunque viva en un desierto, el ser humano “no le pertenece”⁶⁵. Esta resistencia a la modernidad empuja a Arendt a volver los ojos al pasado, no sólo para explicar el advenimiento de este inhóspito mundo moderno sino para dar cuenta de las experiencias perdidas, ya que nuestros conceptos se hallan desligados de la experiencia de la cual nacieron. La ruptura de la tradición ha desvinculado los conceptos de sus experiencias. La modernidad es el tiempo de los conceptos rotos, “conchas vacías”⁶⁶, el tiempo en que el ser humano queda varado en las playas de la incomprensión. El ascenso y triunfo de los totalitarismos ha sacado a la luz algo que ya venía ocurriendo desde tiempo atrás: “la ruptura de la tradición de pensamiento político occidental”⁶⁷.

La denuncia de esta ruptura nos permite reconocer en Arendt la nostalgia de un pasado perdido. Se trata del pasado perdido de la política agonal griega, del mundo prefilosófico anterior a la suplantación que la filosofía hizo de la política. Arendt se remite al “concepto de grandeza”⁶⁸ que inspiraba la historiografía griega tal como se refleja en Tucídides y Heródoto. Las grandes acciones y los grandes discursos quedaban inmortalizados por la obra del historiador. Arendt parece soñar con un pasado perdido y la descripción del mismo nos hace preguntarnos si no se trata más bien de una reconstrucción idealizada de la pensadora judía. Menos nostálgico, Benjamin sitúa la ruptura como eje de comprensión de las historias olvidadas. Aunque, según Löwy, Benjamin habría anhelado en la década de los 30 el paraíso perdido del “comunismo primitivo”⁶⁹, su consideración del “tiempo-ahora” aleja la nostalgia de un pasado mejor. El pasado y el presente se cruzan en un campo de fuerzas dialéctico, donde “cada uno actualiza las potencialidades del otro”⁷⁰. De ahí que la crítica al progreso se ve acompañada por la exploración de las posibilidades de la técnica. De igual modo, este tiempo multidimensional cambia la perspectiva respecto a la ruptura de la tradición. Para Benjamin, la ruptura o discontinuidad es clave para comprender las posibilidades de sentido. No se trata de perpetuar la tradición de los vencedores, sino de comprender que la

rupturas y discontinuidades, R. de la Mora y H. Cancino (eds), México, Editorial de la Universidad Veracruzana, 2017, pp. 8-24

⁶⁵ Hannah ARENDT, *La promesa de la política*, p. 225.

⁶⁶ Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, p. 21.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁶⁸ Hannah ARENDT, *La promesa de la política*, p. 83.

⁶⁹ Michael LÖWY, *Aviso de incendio*, p. 30.

⁷⁰ Michael MACK, “Modernity as an Unfinished Project”, p. 60.

violencia de la ruptura nos acerca al olvido de los vencidos. “La discontinuidad de la tradición de los oprimidos no es una ruptura, aun cuando exige una ruptura en el *continuum* de los vencedores”⁷¹. Es en este sentido donde descubrimos las diferencias entre Benjamin y Arendt. Benjamin bendice la ruptura y la discontinuidad. Arendt, en cambio, lamenta la ruptura de la tradición. El hecho de que Arendt haya sobrevivido a Benjamin implica, además, el intento de explicar las problemáticas benjaminianas desde sus propios intereses, distorsionando el perfil de Walter Benjamin, tal como han señalado autores como Maura o Simay⁷².

Ambos sí coinciden en identificar las posibilidades que surgen del pasado como reserva de sentido ante el historicismo triunfante, si bien Benjamin atiende la demanda ética que surge de los relatos olvidados de los vencidos y Arendt las posibilidades políticas que emergen de los rescoldos de las revoluciones modernas. En efecto, en su análisis de la era moderna, Arendt pone el foco en sus revoluciones, contrastando la Revolución Americana con la Revolución Francesa. La irrupción de la “cuestión social”, fenómeno sin el cual no podemos comprender la modernidad, arruinó las posibilidades políticas de la Revolución Francesa, la cual “quedó casi inmediatamente pervertida”⁷³. La Revolución Americana sí triunfó políticamente, porque fue capaz de fundar un nuevo cuerpo político (aunque sus efectos no fueron duraderos). Arendt deposita sus esperanzas políticas en la capacidad humana de iniciar que, políticamente, se concreta en la “fundación” política de las revoluciones, conectando de esta manera con la tradición romana. Las revoluciones de la era moderna mostraron hasta qué punto la condición humana halla en la fundación política la concreción de su ser plural. Las revoluciones modernas y otros episodios aparecen de esta manera como un tesoro perdido:

Los hombres de la resistencia europea no fueron los primeros ni los últimos que perdieron su tesoro. La historia de las revoluciones, del verano de 1776 en Filadelfia y del verano de 1789 en París, del otoño de 1956 en Budapest, lo que significa en términos políticos lo más central de la historia de la Edad Moderna, se podría narrar en forma de una parábola, como la leyenda de un tesoro intemporal que aparece súbitamente y de improviso en las circunstancias más diversas, y que vuelve a desaparecer en condiciones a su vez misteriosas, como si se tratara de un espejismo⁷⁴.

⁷¹ Philippe SIMAY, “Tradition as injunction: Benjamin and the critique of Historicism”, en *Benjamin and History*, Andrew Benjamin (ed.), London, Continuum International Publishing Group, 2005, p. 153.

⁷² *Ibid.*; Eduardo MAURA, *Las teorías críticas de Walter Benjamin*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

⁷³ Claude LEFORT, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Fina BIRULÉS (comp.), *op. cit.*, p. 140.

⁷⁴ Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, p. 10.

El historicismo positivista de la modernidad ahoga en su marcha triunfante las voces de las víctimas para Benjamin y las llamas de la revolución política para Arendt. La cuestión acuciante será, entonces, encontrar una vía alternativa a la historia de los vencedores, una vía que abra las posibilidades de sentido para el tiempo presente.

4. EL VALOR ESCATOLÓGICO DEL RELATO

Ante las perplejidades del tiempo del historicismo –bien en la forma de la linealidad continua de los vencedores, en el caso de Benjamin, bien como un proceso sin fin para Arendt– ambos autores buscan una nueva forma de rescatar los tesoros que la modernidad ha sepultado. No con la mentalidad del anticuario denunciado por Nietzsche en su *II Intempestiva*⁷⁵, cuanto con la esperanza que nutre la ilusión de la novedad.

Hablar de novedad y de ruptura de linealidad nos lleva a considerar la teología como armazón comprensivo en las obras de Benjamin y Arendt. En Benjamin es bastante claro, no sólo por su propia confesión sino por la consideración de la densidad del tiempo y la relevancia del instante. En Arendt dicho armazón es más débil, aunque en su tesis doctoral⁷⁶ asume los postulados de la escatología para indicar la precedencia del amor de Dios respecto al futuro ser humano por nacer, haciendo de cada nacimiento un *novum* único que rompe la linealidad del tiempo. Para Bloch, el *Novum Ultimum* tendría lugar al final de la historia, posibilitando la implementación de la utopía y haciendo que el acento de la historia humana recaiga en el futuro. Según Ruiz de la Peña, Bloch habría utilizado la escatología cristiana para articular su esperanza intramundana según el esquema de temporalidad escatológica en el que Dios como principio y final alimentaba la realización de la utopía⁷⁷. Arendt y Benjamin, al rechazar la teleología histórica, hacen del instante (Benjamin) y del nacimiento (Arendt) ese *novum ultimum* en el tiempo presente. Advertimos que la diferencia entre el esquema de Bloch y el de Arendt/Benjamin. Bloch pone el acento en el futuro y haciendo del *Novum Ultimum* la desvelación de la identidad del hombre, Arendt/Benjamin, insisten en la irrupción de novedad en el tiempo presente.

Entiendo que tras estas diferencias subyacen escatologías alternativas tal como se han configurado en las alternativas reduccionistas de la primitiva teología bíblica. En los textos bíblicos relacionados con la salvación existen dos tendencias: a) la salvación ya se ha producido y los textos que hablan del

⁷⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Segunda consideración intempestiva*, Madrid, Alianza, 2006.

⁷⁶ Hannah ARENDT, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.

⁷⁷ Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC, 1996, p. 18.

futuro son interpretados simbólicamente⁷⁸ y b) la salvación definitiva tiene que esperar un tiempo de dilación desde la mentalidad apocalíptica de Jesús y así los textos bíblicos que hablan del futuro son interpretados literalmente⁷⁹. La primera opción corresponde con la “escatología realizada” desde el “ya” de la salvación, mientras que en la segunda opción nos encontramos con la “escatología consecuente” del “todavía no”. Bloch estaría alimentando su filosofía de la esperanza desde la escatología consecuente, mientras que Arendt/Benjamin sustentarían las posibilidades de la irrupción en el presente desde el esquema de la escatología realizada.

Hablar de escatología realizada implica asumir las posibilidades de ruptura de la linealidad histórica. En efecto, ambos autores están pensando en romper la teleología inherente al concepto moderno de historia y esto lo hacen desde el ejercicio de la narración. Elisabeth Young-Bruehl y Julia Kristeva han señalado el carácter narrativo de la obra de Hannah Arendt y su perfil como contadora de historias, así como su admiración por Kafka como narrador. En el caso de Benjamin conocemos, gracias a *El narrador*, el papel destacado que asigna a la narración y la remisión que hace en su obra a la figura del contador de historias. Ambos autores reconocen la carencia de auténticos narradores en nuestro tiempo. La modernidad confirma la pérdida de la capacidad humana para contar historias y con ello la posibilidad de que el pasado ilumine el presente.

El arte narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo. Pero éste es un proceso que viene de muy atrás. Y nada sería más disparatado que confundirla con una «manifestación de decadencia», o peor aún considerarla una manifestación «moderna». Se trata, más bien de un efecto secundario de fuerzas productivas históricas seculares, que paulatinamente desplazaron a la narración del ámbito del habla, y que a la vez hacen sentir una nueva belleza en lo que desvanece⁸⁰.

Si Arendt y Benjamin recurren al arte de narrar es porque en él descubren el acceso a lo nuevo y la inserción de pasado y presente. Benjamin distingue el arte de narrar de la novela y de la prensa. Narrar se vincula con la experiencia de la comunicabilidad y con la donación de consejo. La narración, como experiencia que se transmite de boca en boca, permite el surgimiento del consejo, que no es sino “sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida”⁸¹. A esta vida vivida no corresponde explicación alguna, diferencia esencial entre

⁷⁸ Charles H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, Fax, 1974.

⁷⁹ Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1951.

⁸⁰ Walter BENJAMIN, *El narrador*, Madrid, Taurus, 1991, p. 4.

⁸¹ *Id.*, p. 4.

la narración y la historiografía. Y precisamente por eso, por la ausencia de explicación, la narración como tal alcanza una plenitud de vibración de la que carece la historiografía. Así pues, ni mera información, ni exhaustiva explicación, la narración aparece como un espectro de matices del que carece la historia escrita. La conexión de la narración con la vida, a través del narrador, permite a la narración no agotarse y desplegarse en el tiempo. Por ello, Benjamin sitúa al narrador junto con el sabio y el maestro:

Así considerado, el narrador es admitido junto al maestro y al sabio. Sabe consejos, pero no para algunos casos como el proverbio, sino para muchos, como el sabio. Y ello porque le está dado recurrir a toda una vida⁸².

No sólo la narración, sino la poesía es capaz de generar nuevos espacios de significado en el presente, rompiendo con la exclusión y la oposición que caracterizan el *statu quo* legado por la historiografía de los vencedores. Se trata del nacimiento de un nuevo cosmos en el que la vida emerge de nuevo sin verse condicionada por la culpa, la homogeneidad o el juicio de los sistemas de significación históricos. Es lo que Benjamin llama “ley de la identidad”⁸³. Reconocemos de inmediato la distancia con Bloch, para quien la identidad era cosa del futuro. En Benjamin, en cambio, se activa en el presente al liberar cada elemento de la obra de arte de su aislamiento y situarlo en el centro de un pluriverso de infinitas interconexiones. Siguiendo a Hölderlin, Benjamin pone al poeta en el centro de todas las relaciones alejando, de esta manera, cualquier miedo a la muerte. Tanto el poeta como el cronista de la narración están en conexión con la vida y esto confiere sentido a la poesía y la narración. El nuevo cosmos de la poesía y la sabiduría de la narración liberan al ser humano de la tiranía de la historiografía escrita de los vencedores.

En Arendt, la narración también tiene pretensiones de sentido y de liberación. Las virtualidades de la narración no quedan encerradas en el pasado narrado, sino que siguiendo a Kant afirma:

... la importancia de la narración [*story*] o del acontecimiento no reside en su cumplimiento, sino en el hecho de que abre nuevos horizontes para el futuro. Es la *esperanza* que representaba para las generaciones futuras lo que hizo de la Revolución francesa un acontecimiento significativo⁸⁴.

Esta esperanza significa en Arendt que un acontecimiento pueda convertirse en ejemplar político a través de la narración. El interés de Arendt por rescatar los acontecimientos singulares de la homogeneidad del proceso

⁸² *Ibid.*, p. 21.

⁸³ Michael MACK, “Modernity as an Unfinished Project”, p. 17.

⁸⁴ Hannah ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 107.

histórico hace del uso de la narración un ejercicio político. La modernidad ha supuesto la nivelación de las singularidades y la relegación de la memoria como categoría histórica. Como Benjamin, Arendt denuncia el uso totalizante de la explicación histórica y la asunción de la cadena de causas como una forma insuficiente de acercarnos al pasado desde nuestro presente. La narración del acontecimiento permite la liberación de su sentido político. Si en Benjamin la poesía permitía el nacimiento de un “nuevo cosmos”, la narración de historias (*stories*) en Arendt apunta a una “nueva polis”. Y al igual que Benjamin, la remisión a Heródoto permite reconocer en el cronista el modelo al que remitirse para contar historias. La imparcialidad del padre de la historia, al igual que la de Homero o Tucídides, opera una reconciliación con el mundo, lo cual posibilita el ejercicio de la política. La narración ofrece la posibilidad de recuperar el tesoro perdido de las revoluciones, pero también la creación de nuevos cuerpos políticos reconociendo las características de nuestro mundo. Un mundo en el que los totalitarismos han tenido lugar como nuevo fenómeno político. Por esta razón, la narración de estos acontecimientos procura la catarsis necesaria para el nuevo ejercicio político. Hannah Arendt, realiza este ejercicio narrativo en primera persona en su obra magna sobre los totalitarismos. De esta manera, afirma:

Con Aristóteles, podemos ver que la función política del poeta es la concreción de una catarsis, una limpieza o purga de todas las emociones que podrían apartar al hombre de la acción. La función política del narrador—historiador o novelista— es enseñar la aceptación de las cosas tal y como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar⁸⁵.

Arendt y Benjamin reparan en la necesidad de acercarse a lo oculto de la historiografía positivista. Y en ambos, tal acceso es posible gracias a la facultad de la memoria. La memoria de las víctimas en el caso de Benjamin y la memoria del tesoro perdido del actuar político en el caso de Arendt. Es una memoria que actualiza el pasado en el momento presente, recogiendo la tradición hebrea del memorial. Como afirma Reyes Mate, Benjamin “recoge una tradición, la judía, que es una forma eminentemente anamnética de leer el pasado”⁸⁶. El concepto de tiempo cualitativo, que es capaz de desplegar todo su potencial en el instante presente, juega un papel primordial. Benjamin asume el tiempo mesiánico de la teología para escapar de la tiranía del progreso lineal, corrigiendo de esta forma el materialismo. Arendt interpreta el tiempo presente desde la parábola *He* de Kafka escapando de la linealidad a través del paralelogramo de fuerzas en una especie de “paisaje del pensamiento”⁸⁷.

⁸⁵ Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, pp. 248-249.

⁸⁶ Manuel Reyes MATE, *Medianoche en la historia*, p. 121.

⁸⁷ Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, p. 16.

Los dos permiten rehabilitar la memoria no sólo como concepto filosófico sino como concepto crítico y político. Este uso anamnético de la razón está sosteniendo una concepción soteriológica de la narración, donde el tiempo pleno se revela en cada instante. Cada acto narrado actualiza el instante vivido. Y el cronista es capaz de recuperar las ruinas de la historia confirmando a la actualidad del momento la plenitud de salvación del último día:

El cronista que numera los acontecimientos sin distinguir entre los pequeños y los grandes responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez está perdido para la historia. Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en una *citation á l'ordre du jour* (punto en el orden del día), día éste que es precisamente el día del Juicio Final⁸⁸.

Comprendemos el texto desde la escatología realizada. Benjamin presenta una humanidad “ya” redimida para la que el pasado no es asunto perdido. El día del Juicio Final no es el final de la historia, sino la salvación que ya existe como tiempo pleno y que se abre como posibilidad en cada instante citado.

Julián G. Labrador
Universidad Politécnica Salesiana
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson
Quito, Ecuador
jgarcial@ups.edu.ec

⁸⁸ Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, p. 20.