



Doi: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n187.116882>

ENTRE AMISTAD, HISTORIA Y NARRACIÓN: AFINIDADES ELECTIVAS DE HANNAH ARENDT CON WALTER BENJAMIN



BETWEEN FRIENDSHIP, HISTORY AND STORYTELLING: HANNAH ARENDT'S ELECTIVE AFFINITIES WITH WALTER BENJAMIN

MARTÍN OBREQUE*

Universidad Diego Portales - Santiago - Chile

.....
Artículo recibido: 28 de agosto de 2022; aceptado: 9 de marzo de 2023

* martin.obreque@mail_udp.cl / ORCID: 0000-0002-9099-2458

¿Cómo citar este artículo?

MLA: Obreque, Martín. "Entre amistad, historia y narración: afinidades electivas de Hannah Arendt con Walter Benjamin". *Ideas y valores*, 74.187 (2025): pp. 1-23.

APA: Obreque, M. (2025). Entre amistad, historia y narración: afinidades electivas de Hannah Arendt con Walter Benjamin. *Ideas y valores*, 74 (187), pp. 1-23.

CHICAGO: Martín Obreque. "Entre amistad, historia y narración: afinidades electivas de Hannah Arendt con Walter Benjamin". *Ideas y valores* 74, 187 (2025), pp. 1-23.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La íntima amistad que Hannah Arendt y Walter Benjamin compartieron es desconcertante y no se desvaneció en partidas de ajedrez o conversaciones. Al contrario, dejó huella en motivos importantes de la pensadora como su teoría de la acción. El propósito de este artículo es rastrear las silenciosas afinidades de Arendt con su amigo Benjamin. La tesis central es que ambos comparten una visión crítica de la modernidad correspondiente con sus filosofías de la historia. Benjamin mostró el carácter intrínsecamente político de la historia criticando la idea de progreso, mientras Arendt historiciza la política con el acontecimiento y su remembranza.

Palabras clave: Arendt, progreso, historiografía, Benjamin, filosofía de la historia.

ABSTRACT

The intimate friendship Hannah Arendt and Walter Benjamin shared is puzzling and did not fade away in chess games or conversations. On the contrary, it left its trace on important motifs of the thinker such as her theory of action. The purpose of this article is to trace Arendt's silent affinities with her friend Benjamin. The central thesis is that both share a critical view of modernity corresponding with their philosophies of history. Benjamin showed the intrinsically political character of history by criticizing the idea of progress, while Arendt historicizes the political with the event and its remembrance.

Keywords: Arendt, progress, historiography, Benjamin, philosophy of history.

Derivas de una amistad: entre ajedrez y mensajera póstuma

El 17 de octubre de 1941, Hannah Arendt escribe una extensa carta a Gershom Scholem sobre Walter Benjamin: “éramos amigos muy cercanos y nos veíamos con regularidad” en los últimos años (Arendt y Scholem 6)¹. Arendt y Benjamin, quien fue primo lejano de Günther Stern —primer esposo de Arendt—, se hicieron muy amigos en el exilio en París. Allí solían compartir con otros intelectuales, franceses y refugiados². De hecho, el 27 de abril de 1934 Benjamin presentó su conferencia *El autor como productor* en el Institut pour l’Etude du Fascisme y Arendt se encontraba entre la audiencia (Hill 71; Young-Bruehl 116). Su cercanía se hace manifiesta en la carta en que Arendt comenta a Scholem sobre las semanas que compartieron en Lourdes en 1940 con el trasfondo bélico: “Benji y yo jugábamos ajedrez de mañana a tarde, y entre partida y partida leíamos los diarios, siempre y cuando pudiéramos conseguirlas” (Arendt y Scholem 7). Seis días antes de la muerte de Benjamin, el 19 de septiembre de 1940, fue su último encuentro en Marsella (Hill 91), luego de saber que sus colegas de Nueva York habían asegurado una visa americana de emergencia para Walter. Tal día le confió a Arendt y su esposo Blücher cuidar de una colección de manuscritos entre los que se incluían las *Tesis de filosofía de la historia*, encomendado para su entrega al Institute for Social Research. En palabras de Young-Bruehl: “Tuvieron el honor de ser los mensajeros de su amigo” (162), tarea que Arendt asumió con plena entrega. De hecho, comenzó tempranamente ese mismo año mientras con su esposo Blücher esperaban su barco a Lisboa, pues leyeron en voz alta el texto junto a refugiados que se reunieron alrededor y discutieron el significado de la esperanza mesiánica que el texto anunciable (*ibid.*).

No obstante, tardaron dos años para que la autora respondiera al último regalo que su amigo le dejó. Sucedió en otoño de 1942, luego de que, junto a Blücher, leyeron en los diarios que “los alemanes habían construido centros de exterminio, que estaban utilizando gas para matar judíos y que toda la población de Gurs había sido enviada al centro de exterminio de Auschwitz” (Young-Bruehl 162-163). Lastimosamente los hechos confirmaban el aviso de incendio de su querido amigo; los terrores que vivió en carne propia no dejaban de cumplirse. La aplastante realidad de la guerra a la que Benjamin refirió en más de algún escrito de manera, aunque críptica, temiblemente acertada y que a fin de cuentas le terminó costando su propia vida, presumiblemente

1 La traducción en esta y de las sucesivas referencias del inglés son propias.

2 Durante 1936, solían reunirse en 10 rue Dombasle, en el apartamento de Benjamin en París. Allí, además de Arendt, participaban ocasionalmente colegas de Benjamin del Institut für Sozialforschung, Erich Coh-Bendit, Fritz Fränkel, Karl Heidenreich, Chanan Klenbort, y su futuro esposo Heinrich Blücher (Young-Bruehl 122).

reapareció a la conciencia de Arendt en 1942 y cristalizó con las iniciales “W.B.”³ en “tétricos y tristes versos” (Von der Lühe 86) espejados por la tétrica y triste realidad.

Esta desconcertante amistad abrió una interrogante que recogemos: “¿Qué callada partida de ajedrez intelectual jugaron durante los 30 años que ella le sobrevivió y escribió toda su obra?” (Gómez Ramos 124) o, como reelaboramos, ¿cuáles son las afinidades intelectuales con Benjamin que yacen silenciosamente en el seno de la obra de Arendt? Así, el objetivo del presente texto es exponer los motivos benjaminianos diseminados en la obra de Hannah Arendt que contribuyen a formar los supuestos metodológicos de esta última. Planteamos que, si bien es difícil establecer nexos directos de *influencia*, se pueden leer entre ellos *afinidadades electivas* en una caracterización crítica compartida de la modernidad y la historia que resulta en una disposición a la ruptura con la tradición y una modalidad particular de historiografía basada en la fragmentación e interrupción. En lo que sigue, primero, abordamos la necesidad de una nueva forma fragmentaria de lidiar con el pasado tras la ruptura con el hilo de la tradición o caída de la experiencia. Segundo, analizamos los elementos de esa historiografía. Tercero, mostramos la relación entre la tarea del historiador de inspiración benjaminiana y la teoría del juicio arendtiana. Con tal recorrido, ambos constituyen sentidos opuestos de un mismo movimiento: Benjamin, por un lado, politiza la historia —más bien revela su carácter político inmanente—; mientras Arendt, por el otro, realiza una historización de la política desde la acción y la narración aunados por el juicio.

Siguiendo la intuición de Ronald Beiner (2017), la existencia de un vínculo íntimo entre las reflexiones de Benjamin y su amiga Hannah Arendt no es mera especulación académica. Ahora, las escuetas citas que Arendt le hizo a Benjamin no permiten explicar con certeza sus coincidencias mediante una *influencia*. Por eso, nos ocupamos de su relación en cuanto *afinidadades electivas*, en el sentido benjaminiano recuperado de Goethe, es decir, no deducir las influencias de alguna teoría filosófica o teológica, sino tratar directamente con las particularidades concretas y materiales. Como la misma Arendt le hace eco al término en su ensayo sobre Benjamin, allí “palabra y la cosa, la idea y la experiencia, coincidirían” (Arendt 1968b 164). Según el estudio de Michael Löwy sobre el término, *Attractionis electivae* aparece por primera vez en 1775 a manos del químico sueco Torbern Olof Bergman.

3 Fragmento del poema: “Out of the darkness sound softly / small archaic melodies.

Listening, / let us wean ourselves away, / let us at last break ranks. // Distant voices, sadnesses nearby. / Those are the voices and these the dead / whom we have sent as messengers / ahead, to lead us into slumber” (Arendt ctd. en Young-Bruehl 163)

Se traduce al alemán como *Wahlverwandschaft*, afinidad electiva, edición de la que presumiblemente Goethe tomó el término para titular su novela *Las afinidades electivas* de 1809. En la química de la época, De Morveau distinguía a la afinidad como una particular atracción cuya intensidad permite a dos o más cuerpos “formar un ser que tiene propiedades nuevas y distintas de las que aparecían en cada uno de los cuerpos antes de la combinación” (De Morveau ctd. en Löwy 12). En Goethe, se considera afinidad electiva cuando dos elementos “se ligan uno con otro y resurgen en seguida de esta unión íntima en una forma renovada e imprevista” (Goethe ctd. en Löwy 13). Esta noción nos parece preferible para investigar relaciones de amistad y no tutelaje, pues elude la transferencia unidireccional de la influencia y permite observar la transformación mutua tras la combinación íntima. Ahora bien, en este caso particular, como solo Arendt sobrevivió a la amistad, solo pueden leerse desde su perspectiva aquellos elementos que cristalizaron tras su relación.

Algunos fundamentos metodológicos: nuevas formas de lidiar con el pasado

“Claramente me he sumado a las filas de quienes hace un tiempo han estado intentando desmantelar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal como las hemos conocido desde el principio en Grecia hasta hoy” (Arendt 1981 212), escribe nuestra autora al final del primer libro de su inacabada obra póstuma *The Life of the Mind*. A su juicio, emprender un desmantelamiento tal solo es posible mediante la suposición de que “el hilo de la tradición ya está roto y que no estamos en condiciones de renovarlo” (*ibid.*). A modo de relación histórica y sin tono melancólico —de hecho, está hablando de desmantelamiento y no de pérdida o recuperación, pero un proceso de desmantelamiento que “no es destructivo en sí mismo” (*id.* 212)—, añade unas líneas más abajo que lo que se ha quebrado es la trinidad romana que mantenía aunadas por miles de años religión, autoridad y tradición. Este argumento Arendt ya lo había abordado en su ensayo *What is Authority?* que se compiló en *Between Past and Future*. Sobre la noción de autoridad, allí señala: “Como ya no podemos apoyarnos en experiencias auténticas e indisputables que sean comunes a todos, el propio término se ha empañado por la controversia y confusión” (Arendt 1968a 91).

Respecto a esto, la posición de Arendt es dual. Por un lado, destaca la enorme dimensión de la pérdida, y por otro, la posibilidad de que el pasado se revele en una nueva forma y se construya un nuevo mundo. La pérdida del binomio autoridad/tradición no implica necesariamente “la pérdida de la capacidad humana para construir, preservar y cuidar de un mundo que nos sobreviva” (*id.* 95). En definitiva, Arendt está a

la vez dando cuenta de y enfrentando un cambio en el modo de relacionarnos con la tradición en el sentido de que esta “ha perdido el hilo que nos guiaba con seguridad a través de los vastos reinos del pasado” (*id. 95*), hilo que al mismo tiempo encadenaba a “cada generación sucesiva a un aspecto predeterminado del pasado” (*ibid.*). Consecuentemente, la ruptura de ataduras con la tradición exige nuevas maneras de lidiar con el pasado que abre sus posibilidades, nos deja en una especie de nuevo barbarismo: “podría ser que solo ahora el pasado se abra a nosotros con una frescura inesperada y nos diga cosas que todavía nadie ha tenido oídos para escuchar” (*ibid.*).

Una de las consecuencias de la transformación por la ruptura con la tradición cuya manifestación cúlmine, según la autora, recae en el fenómeno totalitario, es la explosión de las categorías de pensamiento y moral de la tradición occidental: quedan inútiles para juzgar la realidad (Arendt 2005d 487). Arendt da cuenta de una transformación en la experiencia que repercute en una insuficiencia de la tradición de pensamiento político occidental. Según García Labrador (2018), tal sería la principal tesis de Arendt sobre el cambio del concepto de historia antiguo al moderno: la estabilidad de la tradición se pierde y lo sin precedentes puede surgir en cualquier momento. El antiguo concepto de historia, Arendt (1968b) lo asocia a la tradición griega en que la tarea de salvataje histórico se conecta al concepto y la experiencia de la naturaleza. Sus tres propiedades principales son el carácter mortal del humano, la centralidad del acontecimiento y la posibilidad de verdad descubierta en la acción de la humanidad (García Labrador 2018). Para dicha concepción, en la historia, las acciones permiten realizar la libertad humana y no habría una dominación de la necesidad o naturaleza en la historia. El valor de las acciones se revela por sí mismo por una suerte de ejemplaridad. En el caso del concepto moderno de historia, las acciones se ordenan en una continuidad que subsume “cualquier particularidad en el sentido de la totalidad” (García Labrador 2018 466). Por lo tanto, no dan cuenta de la entera contingencia e impredecibilidad de las acciones humanas, sino que las ordenan y justifican en un modelo de necesidad causal progresiva. Este es el modelo moderno de continuidad histórica teleológica, típico de la *Historia universal*, que la autora asocia con Hegel y Marx (Arendt 1968b; 2007). Encargarse de la brecha moderna entre pasado y futuro implica para Arendt interrumpir tal lógica.

Para extender la caracterización de este momento de ruptura y desvanecimiento advertido por nuestra autora, es preciso recurrir a su concepto de *brecha* entre pasado y el futuro. Según, Hartog, con esa noción Arendt estaría refiriéndose a un momento en que el tiempo histórico parece haberse detenido, que estaría determinado por cosas que

ya no existen y otras que aún no existen, esto es, “ante una experiencia de tiempo desorientado” en que la noción de tiempo en sí misma entra en crisis (Hartog 24). El autor además lee esta advertencia en clave histórica: la época de Arendt pasaba por un espasmo traducido en la crítica del tiempo como progreso. Con ello da entender que la brecha sería un momento de crisis en el entendimiento del tiempo propio de la época moderna. İlhan, por su parte, destaca que el concepto elusivo de brecha es a la vez un fenómeno moderno —entre el concepto antiguo y moderno de la historia— y eterno —en la experiencia de la actividad del pensamiento—. Esto último podemos leerlo en *Between Past and Future*, que atiende a una cuestión más bien existencial:

La brecha, sospecho, no es un fenómeno moderno, y quizás ni siquiera es un dato histórico, sino coetáneo a la existencia del humano en la Tierra [...] cada nueva generación, de hecho, cada nuevo ser humano en la medida en que se inserta entre un pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrir y pavimentar laboriosamente [el camino] de nuevo. (Arendt 1968a 13)

Haciendo eco de Heidegger, podemos sugerir que la atención a regímenes de historicidad desde Arendt es posible primero en la medida en que da cuenta de la historicidad propia de la humanidad desde su transformación de la *Existenzphilosophie* y el concepto heideggeriano de mundo (Benhabib 2003 35-61). De todos modos, en acuerdo con Hartog, la ruptura moderna con la tradición hizo que la *brecha*, antes restringida a la actividad del pensamiento, se convirtiera en políticamente relevante para todos (Arendt 1968a 14). Tras la caída de la trinidad romana, traducida en la imposibilidad de encontrar experiencias auténticas comunes de la pérdida del mundo, surge la necesidad de nuevas formas de narrar y oídos para escuchar. Es interesante que Arendt ponga énfasis en la falta de experiencias comunes que sean auténticas e indisputables, pues resuena con el diagnóstico de Benjamin en los ensayos *Experiencia y pobreza* (2007) y *El narrador* (2016). Su diagnóstico abreva que el fin del arte de narrar y el despliegue técnico, culminado con la primera guerra, devastan la experiencia misma (Oyarzún Robles 2016 8). En 1933, un conocido fragmento de *Experiencia y pobreza* señala:

[...] estaba muy claro qué representaba la experiencia: los mayores se la daban a los jóvenes [...] ¿Qué fue de todo eso? ¿Dónde podemos encontrar a alguien que sepa aún relatar bien algo? ¿Dónde hay moribundos que digan frases que pasen de generación en generación, al modo de un anillo? [...] la cotización de la experiencia se ha venido abajo, y ello además en una generación que, entre 1914 y 1918, ha hecho una de las experiencias más tremendas de la historia. [...] ¿No se pudo observar ya por entonces que

la gente volvía enmudecida del frente? No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre. (Benjamin 2007 217)

La advertencia del fin de la tradición —específicamente oral para Benjamin— y el quiebre de la experiencia se repiten: un acontecimiento en distintos momentos abrió una crisis inédita, para Benjamin fue la primera guerra y para Arendt el fenómeno totalitario. Llama la atención que años más tarde, en 1971, Arendt escribe a su amiga Mary McCarty lo siguiente: “La vida misma está llena de cuentos. ¿Qué los hizo desaparecer? ¿Acaso los aplastantes acontecimientos de este siglo convirtieron a los acontecimientos comunes y corrientes que le conciernen solo a uno en demasiado insignificantes para ser contados?” (Arendt y McCarthy 295). Las afinidades respecto a la narración en ambos pensadores han recibido comentarios diversos (Benhabib 1990; Di Pego; Goyenechea de Benvenuto; Jackson). Ahora bien, el problema de la experiencia se ha comentado escasamente como una afinidad. En los pasajes recién citados advertimos que ambos aluden a una experiencia común o comunicable que se ha perdido tras fenómenos catastróficos inéditos en que lo que se resquebraja es la trama misma de la experiencia, la primera guerra para Benjamin y el fenómeno totalitario para Arendt. Narración, tradición y experiencia están para ellos vinculados en una misma constelación de problemas a los que refieren de manera diferenciada, pero análoga. En la obra de Benjamin el concepto de experiencia es transversal y se ubica principalmente entre sus críticas a Kant a través del neokantismo de Cohen⁴ y estudios de la modernidad (Benjamin 2007 54-57, 162-175, 216-222; 2008 205-259; 2016).⁵ Nos interesa remarcar que Benjamin distingue la experiencia como *Erlebnis* y *Erfahrung*. La primera refiere

4 Sobre esto, merece la pena revisar los trabajos de Abadi; Buck-Morss 96-110; Fenves 152-186; Ng; Wolin 79-106. En *Sobre el programa de la filosofía venidera*, Benjamin critica el concepto kantiano de experiencia y en un curioso postkantismo señala que la tarea de la filosofía hoy es “la fundamentación epistemológica de un concepto superior de la experiencia” (Benjamin 2007 164), que no la restrinja a las ciencias naturales, sino que la extienda a la religión e historia en una continuidad que salve la división entre sujeto y objeto o, de otro modo, el abismo kantiano entre naturaleza y libertad (Fenves). Arendt (2005a), por su parte, se posiciona frente a la destrucción kantiana de la unidad entre ser y pensamiento.

5 La crisis de la experiencia en Benjamin es manifestación de la fuerza destructiva que revela a la modernidad como un proyecto inacabado, pero la noción de destrucción es paradójica. Benjamin utiliza la destrucción misma en un sentido positivo al mostrar su carácter de revelación profana, esto es, la emplea para interrumpir el continuo de la historia que mantiene el progreso de la explotación (Mack 2009). Ahora bien, el Benjamin temprano y tardío difieren en el despliegue de tal interrupción: el primero se enfoca en el arte como espacio autónomo privilegiado para la interrupción, mientras el segundo piensa la constelación entre arte, técnica y el potencial revolucionario del comunismo

a la vivencia privada o vivida y se asocia con las sensaciones internas. La segunda a una experiencia significativa compartida intersubjetiva o colectivamente. Según esta última, toma sentido la ruptura del siglo XX en que la matriz que une a la experiencia [*Erfahrung*] ha caído: la comunicabilidad de experiencias valiosas de ser contadas en función de un sentido compartido (Benjamin 2016).

Así, para ambos el quiebre en la experiencia es de gravedad tal que la ruptura con la tradición es irreversible. Por lo tanto, se volvió necesario buscar nuevas formas de lidiar con el pasado: “En esto [Benjamin] se convirtió en un maestro cuando descubrió que el carácter transmisible [*transmissibility*] del pasado había sido reemplazado por su carácter citable [*citability*]” (Arendt 1968b 193). La cita cumple la doble tarea de interrumpir el flujo de presentación, de la continuidad, con una fuerza trascendente, pero que a la vez concentra dentro de tal discontinuidad de las citas aquello que es presentado (*id.* 194), como una constelación. Este método o forma de aproximación Benjamin lo utilizó recurrentemente y quizás tenga su versión más acabada en el libro del *Trauerspiel* (Benjamin 2006), cuya escritura, como cita la misma Arendt, “consiste mayormente en citas —la técnica de mosaico más loca que se pueda imaginar—” (Benjamin ctd. en Arendt 1968b 160). Otro ejemplo paradigmático es *El libro de los pasajes* [*Passagenarbeit*], compuesto en su totalidad por fragmentos (Benjamin 2005), aunque la obra quedó incompleta. Allí expresó brillantemente su fascinación como coleccionista, la cual tuvo un lugar importante en su obra no solo metodológicamente, sino también en el ámbito teórico con la figura baudeleriana del *flâneur* —paseante sin rumbo del siglo XIX— que, según Arendt, tiene su transfiguración final en el ángel de la historia:

a través del *gestus* de pasear sin rumbo fijo, vuelve su espalda a la muchedumbre a pesar de ser empujado y arrastrado por esta, así el ‘ángel de la historia’, que no ve más que la expansión de las ruinas del pasado, es impulsado de espaldas hacia el futuro por la tormenta del progreso⁶. (Arendt 1968b 165)

(Mack 2014). Su continuidad es, en cualquier caso, su intención por “interrumpir con la continuidad de la exclusión, destrucción y explotación” (*id.* 13).

6 Excluyendo el ensayo de Arendt sobre Benjamin (1968b), esta noción del ángel de la historia es la única de su amigo que la pensadora cita de manera sustantiva y reiterada. La primera vez aparece en el ensayo sobre Kafka que escribe por el aniversario número veinte de su muerte. Según Arendt es común en Kafka la presencia de una fuerza sobrehumana a la que los individuos se someten y que su terror representa adecuadamente la naturaleza de la maquinaria burocrática (Arendt 2005c 98). Las “estructuras en ruinas” (*id.* 96-97) de la modernidad están sostenidas por la creencia en un proceso automático y necesario al cual las personas deben someterse por una suerte de “fe en la necesidad, necesidad de la que ellos mismos resultan ser los funcionarios” (*id.* 97). Atrapados por

Nuestra pensadora agrega una relación que no se desprende inmediatamente de los textos benjaminianos, un hilo conductor. Paseante e historiador serían dos versiones de una misma actitud frente a la modernidad. El *flâneur* desarrollaba su diario vivir coleccionando objetos con una complacencia desinteresada —a la kantiana— liberándolos, preservando y queriendo destruir a la vez, “del trabajo monótono de la utilidad” (Benjamin ctd. en Arendt 1968b 197), pues veía allí “belleza nueva en lo que se está desvaneciendo” (*id.* 196), por lo que el coleccionista emplea una labor redentora. En términos muy cercanos a estos y en un párrafo muy citado, Arendt describe el modo de pensamiento de su amigo, quien tenía el don extremadamente raro de pensar poéticamente:

Y este pensamiento, alimentado por el presente, trabaja con los ‘fragmentos de pensamiento’ que puede arrancar del pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas [*pearl diver*] que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz, sino para liberar lo rico y extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlo a la superficie, este pensamiento se sumerge en las profundidades del pasado —pero no para resucitarlo tal y como era ni contribuir a la renovación de épocas extintas—. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que a pesar de que el vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización en que, en las profundidades del mar en las cuales se disuelve eso que alguna vez estuvo vivo, algunas cosas ‘sufren un cambio oceánico [*sea-change*] y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si solo esperaran al pescador de perlas [*pearl diver*] que un día bajará hasta ellas y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento”, como algo “rico y extraño”, y quizá incluso como un *fenómeno originario* [*Urphänomene*] sempiterno. (Arendt 1968b 205-206)

Varios años más tarde en *The Life of the Mind*, emplea los mismos términos para referirse a su “supuesto básico de [la] investigación” (Arendt 1981 211). Con la ruptura de la tradición, la autora afirma que lo que queda “sigue siendo el pasado, pero un pasado *fragmentado*, que ha perdido su certeza de evaluación” (*id.* 212). Lidiar con un pasado fragmentado implicaría, primero que todo, un recuerdo, pero en el sentido de un acto creativo de repensar y reapropiar el pasado “como podría hacerlo un coleccionista o un artista” (Benhabib 2003 x); la

el ideal de progreso, renuncian ciegamente al juicio y la responsabilidad personal. Para describir la noción de progreso y sus ruinosas consecuencias es que utiliza la tesis IX del ángel de la historia prácticamente íntegra (Arendt 2005c 97; Benjamin 2009 IX) y más tarde recordada en *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt 2014 236).

comprensión es un ejercicio infinito de composición y no una investigación científica objetiva que establezca la última palabra. Arendt resume su aproximación con algunos versos de la tempestad de Shakespeare y que son el origen de la metáfora del pescador de perlas [*pearl diver*] con que describe a Benjamin: “Full fathom five thy father lies, / Of his bones are coral made, / Those are pearls that were his eyes. / Nothing of him that doth fade / But doth suffer a sea-change into something rich and strange” (Shakespeare ctd. en Arendt 1981 212). La manera en que se aproxima al pasado es reapropiándose de fragmentos pasados, reorganizándolos desde la interrupción de la cita, de modo que puedan brillar por sí mismos, en *free-floating state*, tras cristalizarse al sufrir un *cambio oceánico*, a saber, de interrumpir la presentación continua a través de la colección de fragmentos teniendo el cuidado de no destruir, sino liberar “lo rico y extraño, el coral y las perlas, que probablemente solo puedan salvarse como fragmentos” (Arendt 1981 212).

La historiografía crítico-fragmentaria

Ahora bien, ¿cómo se ejerce una historiografía esquiva del concepto moderno de historia? ¿Cómo se practica dicho supuesto metodológico básico? La respuesta no es evidente y ha sido motivo de esfuerzos interpretativos. Proponemos aquí que las claves están entre comprensión, fragmentación y cristalización: Arendt adopta una actitud de comprensión que permite reconciliarse con el *shock* de la experiencia política contemporánea y recomponer una narración entre fragmentos ruinosos aprendiendo de cómo los fenómenos se configuraron en una cristalización determinada, pero que podría ser completamente distinta, es decir, no implica una necesidad histórica. Recurriendo a los tipos nietzscheanos de historia anticuaria, crítica y monumental, Shklar propone que Arendt fue una historiadora monumental: “rescata lo que aún puede alabarse y cultiva lo que aún puede encontrarse a mano para nutrirnos en una temporada árida” (88). Nos reconcilia con un pasado que se hace vivo e ilumina el presente mediante el ejercicio histórico, cuestión que es, sin embargo, una tarea inventiva. En respuesta a la tesis de Shklar, García Labrador (2018) sugiere no leer a Arendt como historiadora monumental propiamente tal, sino ver su análisis histórico como un ejercicio de pensamiento político que toma forma de ensayo crítico y cuyo objeto es la comprensión, o “necesidad hermenéutica del siglo XX” (465).

No obstante, nos parece que ambas lecturas pueden compatibilizarse: Arendt realiza sus ejercicios de pensamiento y comprensión del mundo con una impronta metodológica historiográfica. De hecho, Benhabib (1990), nos parece, va en esa línea al proponer que su tarea historiográfica llevó a Arendt a desarrollar una teoría política como

narración. Vale la pena considerar dos cuestiones. Primero, al final de *Thinking* en *The Life of the Mind* describe su apuesta metodológica de lidiar con el pasado fragmentado más como una suposición que un método. Segundo, en la réplica a Voegelin (Arendt 2005d) manifiesta su distancia de la historiografía crítica a la que le critica aproximarse desde la objetividad científica moderna y hace una trasposición en favor a la imparcialidad. Esta se relaciona al ejercicio con criterio de publicidad que hace el juicio reflexionante para hacerse cargo de acontecimientos singulares y contingentes sin reglas previamente dadas (Birulés 2014). Imparcialidad y publicidad implican una *mentalidad extensa* para emplear la imaginación “con el fin de colocarnos ‘en el lugar del otro’” (*id.* 5).

A primera vista, estas dos cuestiones parecen dar la razón a García Labrador (2018), pues Arendt no es del todo una historiadora. Sin embargo, ella misma describe a Jaspers que se ha convertido en algo “entre historiadora y publicista política” (Arendt ctd. en Benhabib 1990 164n1; cf. Arendt y Jaspers 59). Por tanto, si bien se distancia de la historiografía profesional, sus ejercicios de pensamiento echan mano a un método historiográfico fragmentario vinculando narración y juicio para la comprensión. Su énfasis en el juicio es lo que releva el aspecto ejemplar de las acciones, como destaca la lectura de Shklar, cuestión que requiere el criterio de publicidad extraído de su lectura política de Kant (Arendt 2003). En definitiva, la comprensión es un ejercicio histórico-político que recurre al pasado fragmentario para evitar que la realidad devenga opaca al pensamiento y “se traduce en un intento incesante por traducir en el lenguaje de la experiencia el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos” (Birulés 1997 15).

El asunto de la comprensión en Arendt (2005b) fue flanco de varias críticas que identificaban comprensión con perdón, visión que dista de la propuesta de Arendt; de hecho ella misma menciona que una de sus grandes dificultades era cómo lidiar históricamente con algo que quería destruir —el fenómeno totalitario— (2005d). Otras críticas apuntaron a la inestabilidad de la fidelidad histórica por no estar comprometida con la historiografía *profesional* como también al carácter heterodoxo y *desordenado* de la estructura de la obra, que por lo demás no pretendía explicar las causas que dieron origen al totalitarismo en una lógica de necesidad histórica. El prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* (2014) y la réplica a Voegelin (2005d) son iluminadores al respecto. En el primero, señala la convicción por comprender lo que sucede en la Tierra, pero se distancia de explicaciones por analogías y generalizaciones o “deducir de precedentes lo que no tiene tales” (Arendt 2014 26), como ocurre con la idea de proceso o causalidad histórica, sino que la “comprensión, en suma, significa un

atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma sea lo que fuere” (*ibid.*). En la segunda, clarifica cómo se materializa aquello en la estructura del libro:

El libro [...] no se ocupa en realidad de los ‘orígenes’ del totalitarismo —como su título desafortunadamente pretende—, sino que ofrece un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo; y a este examen sigue un análisis de la estructura elemental de los movimientos totalitarios y de la propia dominación totalitaria. La estructura de los elementos totalitarios es la estructura oculta del libro, mientras que su unidad más aparente la proporcionan ciertos conceptos fundamentales que, como hilos, recorren el todo. (Arendt 2005d 485)

Los términos clave con que describe su proceder son *configuración* y *cristalización* de elementos. Vale notar que, para Benhabib, tales términos resuenan con la introducción al *The Origin of German Tragic Drama* de Benjamin. La formación de cristales es un proceso químico en que tras un salto se forman sólidos cristalinos desde un agua madre homogénea que ya contenía esos elementos en germen. En ese sentido, lo que ella estuvo rastreando son elementos del totalitarismo: “esas corrientes de pensamiento, eventos políticos y perspectivas, incidentes e instituciones, que una vez que la ‘imaginación de la historia’ los reunió en el presente revelan un significado totalmente diferente de lo que representaban en el contexto original” (Benhabib 64). La cristalización de estos elementos solo puede ser configurada desde el presente y en posterioridad del acontecimiento y sus elementos elegidos perspicazmente en un acto creativo de sentido en retrospectiva. Mejor dicho, el término de la cristalización es usado para “describir el modo en que el pensamiento configura drásticamente la ‘masa de datos’ que constituye la historia universal” de modo que el fenómeno del totalitarismo pueda ser un “*individuum* histórico o mónada” (King 253). En términos de Arendt, el fenómeno del totalitarismo era: “no el contenido ideológico, sino el acontecimiento mismo de la dominación totalitaria” (ctd. en King 253), este fue el carácter histórico único que interrumpió el tiempo histórico e hizo estallar nuestras categorías al punto de quedar inútiles para comprender lo que pasó. Consecuentemente, la metáfora de la cristalización le permite a Arendt establecer un vínculo entre el acontecimiento y su pasado preservando su carácter contingente (Di Pego 2016). Ya había sido usada por Kant en la tercera *Critica* (§58 254) como *metáfora de la contingencia* y en esa línea para Arendt destaca el hecho de que cierto fenómeno histórico resultó de una forma particular, pero podría hacerlo de otro modo.

Revisemos las suposiciones epistemológicas que dan lugar al método constelativo benjaminiano y, por consiguiente, a los términos

cristalización y *configuración* que Arendt recupera de este. En el estudio del *Trauerspiel*, Benjamin distingue entre el concepto kantiano de experiencia como saber [*Erkenntnis*], que se relaciona con el método cognitivo de las ciencias y la experiencia calculable, y lo que llamó experiencia filosófica [*Erfahrung*], concerniente con la revelación de la verdad como una presentación de ideas [*Darstellung der Ideen*] (Buck-Morss 91), y asociada en otras partes de su obra con la experiencia histórica y religiosa (Benjamin 2007 162-174). Para la *Erfahrung*, “el sujeto constituyó ‘ideas’ cuya estructura era objetiva, determinada por los fenómenos particulares en sí mismos, por afinidades electivas de sus elementos, para usar el término de Goethe” (Buck-Morss 91). La configuración de ideas, de elementos que se cristalizan en una constelación, es la construcción de absolutos —que Benjamin llama constelaciones—, ideas, desde los fragmentos empíricos en sí mismos, desde su singularidad: “los fenómenos aparecen como verdad en las ideas, de modo que se mantenga la ‘dignidad’ de las particularidades contingentes [*transitory particulars*]” (Buck-Morss 92). Para esto, es necesario que, en los conceptos, el pensamiento opere como mediador entre la existencia empírica pura y sus ideas; aquí, el sujeto entra proveyendo un *medium* lingüístico por el cual el ordenamiento de la constelación se transmite. En palabras de Benjamin:

[...] los fenómenos no entran integralmente al interior del mundo de las ideas en lo que es su estado empírico bruto, con el que se mezcla la apariencia, sino únicamente en sus elementos, en tanto que salvados. Así se despojan de su unidad falsa para participar, divididos, de la auténtica unidad de la verdad. En esta división, que es propia suya, los fenómenos se subordinan a los conceptos, los cuales consuman la disolución de las cosas en los elementos. (2006 229)

La forma de configuración benjaminiana y, sobre todo, la manera de aproximarse a la realidad que le subyace está en sintonía directa con el modo en que Arendt entiende el acontecer histórico. Al notar la distinción entre el concepto antiguo y moderno de historia, nos comenta que en la historiografía romana toda “acción o acontecimiento contenía y desvelaba su parte de significado ‘general’ dentro de los límites de su forma individual y no necesitaba un proceso de desarrollo y absorción para volverse significativa” (Arendt 1996 73), es decir, revelan su significado en las particularidades contingentes. El ejercicio histórico y filosófico en su obra sobre el totalitarismo reúne a modo de ensamblaje del presente unas determinaciones particulares que trazan un aparente hilo rojo entre estos. Bajo ellos subyace la estructura oculta del totalitarismo como mónada, es decir, como dominación totalitaria en sí misma.

Vale la pena también relacionar dicha estructura con el libro *Between Past and Future*. Tal texto tiene una edición precedente en alemán (*Fragwürdige Traditionenbestände im politischen Denken der Gegenwart: Vier Essays*) en que reza una dedicatoria: “A la memoria de Walter Benjamin” (Arendt 2010 242). İlhan sostiene que el texto *Between Past and Future* ocupa un lugar especial en la obra de Arendt, esto es, al centro de la lucha de Arendt con la filosofía política tradicional —entre Platón y Marx (Arendt 2007)— y sus reflexiones comprometidas con el presente en la modernidad tardía. Este libro, que Arendt una vez señaló como “el mejor de sus libros” (Young-Bruehl 473), sería un intento de Arendt por aplicar el método benjaminiano y arrestar el progreso de la historia mediante sus reflexiones filosóficas (İlhan). Prueba de ello es su estructura, similar a la de su texto sobre el totalitarismo: “Su unidad [...] no es la unidad de un todo, sino de una secuencia de movimientos que, como en una *suite* musical, están escritos en la misma clave o claves afines” (Arendt 1968a 15). Las afinidades tonales dan unidad al libro. Una *suite* musical en varias partes, en fragmentos, pero compuestas en una misma clave tonal.

Ahora bien, la concepción de los escritos jóvenes de Benjamin desarrolla los principios de su perspectiva teológico-metafísica temprana entre los que se presenta parte de su concepto de experiencia, pero no trata directamente el asunto de la historiografía como tal sino hasta sus Tesis en que plasma reflexiones sobre el pasado y su escritura. Con la crítica al historicismo positivista, en su escrito que fue conocido primariamente como *Tesis de filosofía de la historia* [*Geschichtsphilosophische Thesen*], redefinió las categorías materialistas al pasar de la relación típica de expectativas con el futuro hacia una relación de redención con el pasado en que cada generación posee “una débil fuerza mesiánica, sobre el cual el pasado reclama derecho” (Benjamin 2009 II 40). De este modo, el materialismo histórico benjaminiano implica una actitud o un modo de comportamiento hacia ciertos instantes —fragmentos— del pasado para “despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado” (Benjamin 2009 IX 44). Como lo señala Beiner: “Ser guardián de estos momentos es la tarea del historiador teológico-materialista” (Beiner, 1984 424). Esta visión es contraria a mantener una actitud reverencial o contemplativa frente al devenir histórico y opuesta también a retraerse al conformismo complaciente de la idea de progreso continuo. Hay, entonces, dos actitudes o modelos historiográficos; una representada por el historicismo de Leopold Von Ranke, es decir, conocer el pasado “como verdaderamente ha sido” (Benjamin 2009 41), y otra que recoge inspiración en Nietzsche quien dice: “Necesitamos la historiografía. Pero la necesitamos no como el malcriado haragán que se pasea por el jardín del saber” (*id.* XII 47).

Sobre la segunda se erige el desarrollo de Benjamin y articula el pasado apropiéndoselo en forma de recuerdo que relampaguea en el instante del peligro (*id. VI*), es decir, cuando surge el evanescente instante de su cognoscibilidad (*id. V*); solo así “la verdad no ha de escapársenos” (*id. 41*). En términos más claros, la percepción del materialista histórico está gobernada por la percepción de: “la *precariedad* [*precariousness*] del pasado, y esta percepción otorga a una reflexión histórica la urgencia que carece el historicismo en su mirada contemplativa. “*Tampoco los muertos estarán a salvo*” (Beiner 1984 427, énfasis en el original). Naturalmente, el pasado ya no es el tiempo ni el lugar de lo que es, sino todo lo contrario; ya no está presente. Es labor de la historia hurgar entre los restos, las huellas, las inscripciones, los registros, entre otros, del pasado, ese pasado que en tanto tal tiene una debilidad estructural respecto del presente, pero que lo necesita para constituirse como pasado, por eso le hace un llamado en forma de eco. Es mediante la huella, la inscripción, los restos, la ruina, la única manera en que el pasado muerto, desagenciado, insiste resistir a la amenaza latente de su propia desaparición. No puede recordarse voluntariamente, por sí mismo. De esta manera, el *haber sido* del pasado le exige “mantener abierta, desde el saber de su caducidad, su apertura póstuma a la significación” (Oyarzún Robles 2009 14).

Arendt parece repetir estas ideas casi de modo literal. La inherente impredecibilidad de la acción humana “deriva directamente de la historia que, como resultado de la acción, comienza y se establece a sí misma tan pronto como pasa el fugaz momento del acto” (Arendt 2003 215). Un eco de Benjamin retumba, ese de cuando señalaba que, como lo cita Arendt, “La verdadera imagen del pasado pasa fugazmente”, y solo el *flâneur* que pasea sin rumbo recibe el mensaje” (Benjamin ctd. en Arendt 1968b 164). Arendt refiere a la Tesis V de *Sobre el concepto de historia*: “la verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente. Solo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado” (Benjamin 2009 41). No es coincidencia que en *The Human Condition*, Arendt incluya una referencia implícita al ángel de la historia, comprobando así que retumba también el eco de su propia mención al *flâneur*:

La acción solo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba, que los propios participantes. Todos los relatos contados por los propios actores [...] pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador [...] no es el actor, sino el narrador, quien capta y ‘hace’ la historia. (Arendt 2003 215)

La autora comparte, por un lado, la mirada al pasado que orienta al ángel de la historia y su capacidad reveladora de la significación

del pasado. Es, además, solo luego de que la acción se consuma, que la acción en sí misma, es decir, en su sentido puede ser revelada a través de la narración. Por otro, los relatos o testimonios, o en el sentido benjaminiano, la ruina, los restos, se vuelven mero material para la significación presente. Para finalizar, en consonancia con la exigencia de “mantener abierta la apertura para la póstuma significación” que mencionaba Oyarzún (2009 14), es precisamente el narrador, el historiador, el espectador del presente, el poeta, quien percibe y *hace* la historia.

Raíces para la teoría arendtiana del juicio

Tanto al comienzo de *Between the Past and Future* como al final de *Thinking in The Life of the Mind*, Arendt ocupa la parábola de “Él” que describe la sensación temporal del ego pensante, el estado interno del pensamiento. “Él” de Kafka, que se encuentra equidistante del pasado y del futuro, en el presente, debe dar batalla a ambas fuerzas igualmente poderosas si quiere mantenerse en pie. En otras palabras, el “continuum temporal, el cambio incesante, que se descompone en los tiempos gramaticales pasado, presente, futuro, por la que pasado y futuro son antagonistas entre sí como lo ya-no y lo todavía-no, se debe solo a la presencia del humano” (Arendt 1981 203). Ahora bien, al final de la parábola, “Él” revela que su sueño es “saltar fuera de la línea de batalla” de modo que ascienda a la posición de “arbitro” y “juzgar los múltiples e interminables asuntos de la existencia humana en el mundo” (Arendt 1981 209), es decir, a la posición del espectador, del “observador distanciado” (Benjamin 2009 VII 43), que juzga desinteresadamente con “ojo imparcial” (Arendt 1968a 12). No obstante, ascender a la posición de dios, es imposible. “Él” no es un elemento pasivo en la lucha, sino el motor de esta; no hay para él afuera del tiempo humano. Por ello, la reflexión, el pensamiento, tiene lugar justamente aquí: la posición para el juicio se da en medio de la *brecha entre pasado y futuro*, pero solo asintóticamente puede mantenerse la observación imparcial. Sobre esto, Gómez Ramos señala que es difícil que a Arendt no le resonaran de manera inconsciente los elementos de Benjamin:

La elevación de Él por encima de la presión de las fuerzas antagónicas tiene algo de lo que quisiera el ángel de la historia benjaminiano, que también mira desde arriba, y sometido externamente a una de ellas (la del huracán que sopla desde el paraíso), e internamente a la otra (su deseo de volver hacia atrás, la fuerza de su propia mirada). (Gómez Ramos 136-137)

Si bien no es posible afirmar su intuición con certeza, las afinidades saltan a la vista. Ahora bien, la pretensión de ascenso a la posición de juez parece una osadía que solo forma parte del movimiento arendtiano o, como señala Gómez Ramos, allí “terminan las coincidencias con

Benjamin, pero no las huellas de este” (*id. 137*). Pero, el juicio arendtiano dista establecer un Juez de la Historia, con mayúsculas. ¿Qué hace Arendt en su teoría del juicio? Responderlo es siempre un riesgo. Como se sabe, el plan de su texto *The Life of the Mind* constaba de tres volúmenes: *Thinking*, *Willing* y *Judging*. Pero ese último no lo alcanzó a escribir. Lo que queda, entre otras referencias esparcidas, son las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Ronald Beiner (1992) intenta hacer una reconstrucción de lo que habría sido la teoría del juicio de Arendt. Señala que ella intentó hacer: “una reivindicación de la perenne capacidad narrativa del ser humano” (Beiner 2017 13). Además, sugiere que la influencia de las “Tesis” de Benjamin posiblemente es “la inspiración esencial de esta concepción arendtiana” (*ibid.*). Beiner escribe:

Para Arendt, el espectador que juzga —el historiador, el poeta, el narrador— rescata estos episodios únicos del olvido de la historia, salvando así una parte de la dignidad humana, que de otro modo sería negada a los participantes en las causas condenadas. (1992 127)

Es importante, por cierto, señalar la coincidencia interpretativa mayoritaria de que hay dos etapas en el tratamiento arendtiano del juicio que pueden contradecirse: una desde la perspectiva del actor y otra del espectador (García Labrador 2020). En ambas, de todos modos, no se desliga al juicio de su carácter político. En la primera, se concibe al juicio desde la comprensión como preconditione cognitiva de la acción. En la segunda, se descifra históricamente el significado de las acciones en forma de ejemplaridad histórica. En esta sería una teoría del juicio histórico, es decir, el juicio del espectador político que reflexiona sobre lo que ha sido. Desde la perspectiva del espectador, Benjamin y Arendt resisten al concepto de una narrativa unitaria de la Historia universal y buscan salvar así una cuota de dignidad humana. El juicio autónomo “se identifica con lo que ella llama ‘mirada retrospectiva’ [*backward glance*] del historiador (en oposición a la *Weltgeschichte as Weltgericht* de Hegel, juicio pronunciado por el curso de la historia universal)” (Beiner 2017 14). La *backward glance*, como ya se esbozó, parece una referencia implícita a la tesis IX del ángel de la historia. Ahora bien, la tensión entre las miradas de actor y espectador presentan un problema abierto entre ambas etapas y que García Labrador (2020) advierte bien: si la comprensión es un ejercicio infinito y provisorio, ¿cómo encontrar significado/verdad a las acciones en el mundo sin la Historia?

Dejando esa pregunta en suspenso, parece que, pese a la tensión, el juicio puede tomar las perspectivas del actor o espectador, de la acción o la narración. De hecho, el juicio puede servir de puente entre ellas, como puede desprenderse del fragmento de *La condición humana* previamente citado, sobre que la acción solo revela plenamente su

significado en la narración (Arendt 2003 215). Acción y narración se copartenecen y comparten el mismo lugar: la esfera de asuntos humanos. Entre la iteración incesante de ambas se juega la *energeia* o ilimitación de la acción en tanto agotan su significado por mor del acto mismo, a saber, no tiene clausura definitiva (Arendt 2003 229). Benhabib (2000) incluso considera la estructura narrativa de la acción e identidad como condiciones ontológicas de la existencia humana. El poder revelador de la narración sitúa a esta como una actividad humana fundamental; revelación que es, sin embargo, profana, sin trascendencia, sin Dios: “la salvación se da como irrupción de la novedad” (García Labrador 2019 175). Se mueven en un inmanentismo en que el lugar de la salvación es la historia misma. No obstante, difieren en que Benjamin, por un lado, conserva los conceptos teológicos como mesianismo y culpa, mientras Arendt, por otro, recurre a la noción mundana de natalidad: la esperanza de la novedad reside “en el hecho de que abre nuevos horizontes para el futuro” (Arendt ctd. en García Labrador 2019 192).

Entonces, el espectador arendtiano seguiría las exigencias del coleccionista, del *pearl diver*, del *flâneur*, buscando desinteresadamente en el fondo del mar del pasado para hacer surgir allí lo rico y extraño de lo singular que yace bajo la ruina de capas y capas sedimentadas del progreso. Para ponerlo en términos del ángel de la historia, a diferencia de la versión benjaminiana estricta, el ángel de la historia arendtiano puede usar sus alas para mirar y juzgar su tiempo. En el poco texto que Arendt alcanzó a escribir de *Judging* —¡tan solo la primera página!— aparece un epígrafe sobre “Old Cato” que pertenece a Farsalia y del que se puede desprender una conexión con la orientación redentora y hacia los derrotados de la historia que hay en Benjamin —que también aparece al final de *Thinking*—, versión que se cita:

Si el juicio es nuestra facultad para lidar con el pasado, el historiador es el hombre indagador que al narrarlo se sienta a juzgar sobre este. Si esto es así, podríamos reclamar nuestra dignidad humana, traerla de vuelta, por así decirlo, de la pseudo-divinidad llamada Historia de la época moderna, sin negar la importancia de la historia, pero negando su derecho a ser el juez último. Catón el viejo [...] nos ha dejado una curiosa frase que resume de manera óptima el principio político implicado en esta empresa de reclamación. Él dijo: “*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*” (“La causa victoriosa complace a los dioses, pero los derrotados complacen a Catón”). (Arendt 1981 216)

Conclusión

La amistad que Arendt y Benjamin compartieron, sin duda fue una profundamente intrincada. Las acciones de Arendt lo demuestran: fue capaz de esperar casi treinta años para publicar una edición de escritos

de su amigo y así honrarle —o hacer justicia— a su memoria. Más allá de esta compenetración fraterna entre amigos, se encuentra también una afinidad intelectual. Evidentemente es imposible afirmar si lo que provocó la afinidad intelectual de Arendt con Benjamin es el fruto de reflexiones luego de la muerte de Benjamin, sus conversaciones, la lectura de sus textos u otra experiencia, pero sí podemos evaluar en concreto sus afinidades electivas. De modo sorpresivo son más sustanciosas que las citas directas que Arendt hace a Benjamin. Estas dos vidas transitaron un siglo oscuro y tormentoso, pero fueron audaces para caracterizar y criticar su tiempo. Al ejercicio del pensamiento como una actividad vital, le sobrevivió un gran legado intelectual de ambos. Las experiencias vitales de Arendt y Benjamin en un siglo tormentoso enfrentó a ambos con una época de rupturas, en la filosofía, en la tradición, en sus metodologías.

En general, convergen de manera más evidente en una fuerte oposición a la narrativa lineal de la Historia universal gobernada por el ideal de progreso. La caída de la tradición, que se puede leer en ambos como una crisis de la experiencia, presenta la necesidad de nuevas formas de lidiar con el pasado, unas que hagan resurgir, con la fuerza de la interrupción del acto creativo, lo rico y extraño que guarda la singularidad fragmentada del pasado. Asimismo, la posición del ángel de la historia se establece para Arendt como la posición general del historiador y su teoría del juicio, nutrida por ella, se vincula intrínsecamente con la acción, cuyo significado solo se revela a la mirada al historiador. En definitiva, Arendt absorbió —para usar una metáfora benjaminiana— como el secante a la tinta los supuestos metodológicos de Benjamin. Por eso, ambos leídos en conjunto constituyen una constelación que abre modos concretos de pensar la experiencia en un sentido histórico-político. Como se pudo advertir en este artículo, el problema de la experiencia ocupa algún papel en ambos pensadores, ya sea en una dimensión metafísica, por su relación con la *Existenzphilosophie* o por su vínculo con la narración. Sobre esto, hay aspectos que merecen mayor investigación y que eventualmente podrían permitir situar las lecturas críticas de Arendt y Benjamin en la brecha entre Kant y la fenomenología.

Bibliografía

- Abadi, Florencia. “Walter Benjamin y el proyecto (no realizado) de una tesis doctoral sobre el concepto de ‘tarea infinita’ en la filosofía de la historia de Kant”. *Diánoia. Revista de Filosofía* 58.70 (2016): 89.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. The Viking Press, 1968a.

- Arendt, Hannah. "Walter Benjamin". *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1968b: 153-206.
- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt, Inc, 1981.
- Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Ediciones Península, 1996.
- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Ed. Ronald Beiner. Trad. Carmen Corral. Paidós, 2003a.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Paidós, 2003b.
- Arendt, Hannah. "¿Qué es la filosofía de la existencia?". *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005a: 203-231.
- Arendt, Hannah. "Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)". *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005b: 371-394.
- Arendt, Hannah. "Franz Kafka. Una reevaluación". *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005c: 91-104.
- Arendt, Hannah. "Una réplica a Eric Voegelin". *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós Editores, 2005d: 483-492.
- Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2007.
- Arendt, Hannah. *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*. Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Editorial Trotta, 2010.
- Arendt, Hannah y Gershom Scholem. *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Ed. Marie Luise Knott. Trad. Anthony David. The University of Chicago Press, 2017.
- Arendt, Hannah y Karl Jaspers. *Briefwechsel 1926-1969*. München: Piper, 1985.
- Arendt, Hannah y Mary McCarthy. *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. Ed. Carol Brightman. Harcourt Barce & Company, 1995.
- Beiner, Ronald. "Benjamin's Concept of History as a Source of Arendt's Idea of Judgment". *Journal for Cultural and Religious Theory* 17.1 (2017): 1-16.
- Beiner, Ronald. "Interpretative Essay: Hannah Arendt on Judging". *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Ronald Beiner. The University of Chicago Press, 1992.
- Beiner, Ronald. "Walter Benjamin's Philosophy of History". *Political Theory* 12.3 (1984): 423-434.
- Benhabib, Seyla. "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative". *Hannah Arendt* 57.1 (1990): 261-290.

- Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003.
- Benjamin, Walter. *El narrador*. Trad. Pablo Oyarzún R. ediciones/Metales Pesados, 2016.
- Benjamin, Walter. “El origen del ‘Trauerspiel’ alemán”. *Obras: Libro I/vol. 1*. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Abada Editores, 2006: 217-459.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2009.
- Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Akal, 2005.
- Benjamin, Walter. *Obras: Libro II/vol. 1*. Ed. Rolf Tiedemann *et al.* Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada Editores, 2007.
- Benjamin, Walter. *Obras. Libro II/vol. 2*. Abada Editores, 2008.
- Birulés, Fina. “Introducción: ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”. *Hannah Arendt, ¿qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997: 9-40.
- Birulés, Fina. “Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt”. *La comprensión del pasado: escritos sobre filosofía de la historia 1* (2005): 145-159.
- Buck-Morss, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institutue*. Collier Macmillan Publishers, 1997.
- Di Pego, Anabella. “Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger”. Tesis de posgrado, Universidad Nacional de la Plata, 2012.
- Di Pego, Anabella. “La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt”. *Andamios* 13.31 (2016): 61-83.
- Fenves, Peter. *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. California: Stanford University Press, 2011.
- García Labrador, Julián. “La soteriología inmanente de Arendt y Benjamin”. *Estudios filosóficos* LXVIII (2019): 173-194.
- García Labrador, Julián. “Régimen de historicidad e indigencia hermenéutica en Hannah Arendt”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 74.280 (2018): 457-474.
- García Labrador, Julián. “Tipología o hermenéutica. ¿Tensión fenomenológica en las dos fases de juicio arendtiano?”. *Revista de Filosofía Aurora* 32.55 (2020): 233-252.
- Gómez Ramos, Antonio. “Arendt y Benjamin: algo más que una amistad, algo distinto de unas coincidencias”. *Filosofía e Educação* 8.2 (2016): 121-140.
- Goyenechea De Benvenuto, Elisa. “Walter Benjamin y Hannah Arendt: La noción del tiempo histórico y la tarea del historiador”. *Colección* 21 (2011): 39-64.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Hill, Samantha Rose. *Hannah Arendt*. London: Reaktion Books, 2021.

- İlhan Demiryol, Gaye. "Arendt and Benjamin: Tradition, Progress and Break with the Past". *Journal of the Philosophy of History* 12.1 (2016): 142-163.
- Jackson, Michael. *The Politics of Storytelling: Variations on a Theme by Hannah Arendt*. Museum Tusculanum Press, 2013.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.
- King, Richard H. "Arendt between Past and Future". *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. Ed. Richard H King y Dan Stone. Berghahn Books, 2007.
- Löwy, Michael. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de la afinidad electiva*. Trad. Horacio Tarcus. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2018.
- Mack, Michael. "Modernity as an Unfinished Project: Benjamin and Political Romanticism". *Walter Benjamin and the Architecture of Modernity*. Ed. Andrew Benjamin y Charles Rice. Melbourne: re.press, 2009: 59-76.
- Mack, Michael. "Two Different Approaches to the Relationship between Poetry, History and Philosophy: Walter Benjamin and Martin Heidegger". *New Readings* 14.0 (2014): 1-30.
- Ng, Julia. "Kant's Theory of Experience at the End of the War: Scholem and Benjamin Read Cohen a Commentary". *MLN - Modern Language Notes* 127.3 (2012): 462-484.
- Oyarzún Robles, Pablo. "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad". *La dialéctica en suspeso*. Ed. Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2009.
- Oyarzún Robles, Pablo. "Introducción". *El narrador*. Ed. Pablo Oyarzún Robles. ediciones/ Metales Pesados, 2016: 7-44.
- Von der Lühe, Irmela. "Sobre los poemas de Hannah Arendt". *Hannah Arendt. Poemas*. Trad. Ciria Alberto. Herder Editorial, 2017: 80-92.
- Wolin, Richard. *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*. California: University of California Press, 1994.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: for Love of the World*. New Haven and London: Yale Univeristy Press, 1982.