

Hannah Arendt, editora de Walter Benjamin.

Agustín Berti.

Cita:

Agustín Berti (2012). *Hannah Arendt, editora de Walter Benjamin. II Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Lecturas de Arendt. UNC, Córdoba.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/agustin.berti/69>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/patg/BAa>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Hannah Arendt, editora de Walter Benjamin

Resumen Ponencia “Hannah Arendt, editora de Walter Benjamin”

Una de las primeras ediciones de traducciones de Walter Benjamin al inglés fue prologada por Hannah Arendt en 1968. Bajo el título *Illuminations* se publicó una selección de ensayos acompañados por una introducción (“Walter Benjamin: 1892-1940”) y una “Nota de la Editora” de Arendt. Dicha introducción es aún hoy objeto de controversia por la lectura que propone de la obra de Benjamin y el contexto de producción de la misma (o lo que es lo mismo, la trágica vida de Benjamin). El texto de Arendt discute la lectura de Theodor W. Adorno, también amigo de Benjamin, que junto a Gretel Adorno había publicado los ensayos traducidos en *Illuminations* en los dos volúmenes de las *Gesammelte Schriften* en Frankfurt en 1955. Arendt consideraba a Benjamin como crítico literario en tanto que Adorno señala el carácter eminentemente filosófico del pensamiento de su amigo en común. El eje de la disputa está en la presentación de Benjamin como crítico literario que surge a partir su uso de categorías y conceptos del marxismo. Ella afirma que el uso heurístico de la “doctrina de la superestructura” era un camino poético de acceso al conocimiento antes que un método histórico y filosófico. El método benjaminiano sería así profundamente “no dialéctico”, y es estimulante precisamente por no seguir la ortodoxia marxista. En su lectura de Benjamin, la relación de estructura y superestructura en Marx adquiere un carácter metafórico y por ello su pensamiento se vuelve poético al establecer una conexión entre la percepción sensible y la superestructura.

Para discutir esta lectura se compara con la sistematización del pensamiento benjaminiano ofrecida por otros de sus críticos en torno al concepto de “apocatástasis”. Tanto Susan Buck-Morss como Michael Löwy, este último explícitamente crítico sobre la lectura arendtiana de Benjamin. Ambos autores proponen que la dialéctica marxista en Benjamin se profundiza como “apocatástasis”. Arendt minimiza la reformulación del marxismo en Benjamin, focaliza en sus reflexiones literarias y a partir de allí apunta a la importancia de “El narrador” en función de sus propios desarrollos en torno a los conceptos de “autoridad” y “tradicción”. Buck-Morss desmonta esta identificación de Benjamin con los “hombres de letras” que propone Arendt a partir de la crítica benjaminiana de la “empatía” del escritor burgués con el mendigo. Sin embargo, la sistematización de Buck-Morss otorga una

coherencia política de sentido revolucionario a categorías que no la evidencian explícitamente.

La lectura arendtiana hace foco en la producción de Benjamin desde *El concepto de crítica en el romanticismo alemán* de 1920, sin mención de sus textos de juventud, a pesar de que la biografía intelectual que presenta abarca (y ahonda en) dicha etapa. El interés de Arendt estriba en categorías como “experiencia” que le permiten asimilar las preocupaciones benjamineanas a una lógica que, a riesgo de anacronismo, podríamos calificar de “apocalíptica” en relación a la técnica. Así, pone el acento sobre las pérdidas (la imposibilidad de hacer experiencia, la pérdida del aura, la pérdida del arte de narrar) que trae la modernidad, antes que los quiebres y las posibilidades que los mismos inauguran (la reproductibilidad, la ruptura con la tradición, el montaje, el surrealismo como revolución constante) a partir de los cuales Benjamin pone en tensión la técnica, la política y las vanguardias artísticas. Este énfasis en las pérdidas será la base para su afirmación sobre la existencia de importantes coincidencias entre Heidegger y Benjamin.

Por ello exponemos brevemente el contexto de circulación de la obra de Benjamin en el periodo anterior a la publicación de la introducción de Arendt. Consignamos algunas de las críticas y observaciones a la lectura de Benjamin propuesta por Arendt, en especial en lo relativo al método benjamineano y su uso heterodoxo de la dialéctica y su lectura de Marx, los conceptos de experiencia y narración y sus diferencias con Heidegger que Arendt mitiga.

Ampliando estas diferencias discutimos brevemente el rol de Asja Lácis en la formación política de Benjamin de quien Arendt omite toda mención. Miembro del círculo de Brecht en Berlín, Lácis fue fundamental en el desarrollo del pensamiento benjamineano por ser quien introdujo al marxismo y parte central en su experiencia soviética. Omitiendo su descubrimiento del marxismo y su viaje a Moscú, Arendt postula una persistente ambigüedad de Benjamin entre sionismo y comunismo, presentándolos como polos de oscilación propios de la juventud judío-alemana a comienzos del siglo XX que signarían toda su vida.

Por último ofrecemos algunas conclusiones provisionarias en torno de la relación técnica-tiempo-totalitarismo en Arendt como trasfondo de su lectura no marxista de Benjamin.

Palabras clave: EXPERIENCIA - NARRACIÓN - MARXISMO OCCIDENTAL - TÉCNICA Y TOTALITARISMO

1. *Illuminations*: Primera edición de Benjamin en Estados Unidos

Una de las primeras ediciones de traducciones de Walter Benjamin al inglés fue organizada por su amiga Hannah Arendt en 1968. Harcourt, Brace & World de Nueva York publicó una

la selección de ensayos reunidos bajo el título *Illuminations*. Fueron traducidos por Harry Zohn¹ y acompañados por una introducción (“Walter Benjamin: 1892-1940”)² y una “Nota de la Editora” de Arendt.³ Dicha introducción es aún hoy objeto de controversia por la lectura que propone Arendt de la obra de Benjamin y el contexto de producción de la misma (o lo que es lo mismo, la trágica vida de Benjamin). El texto de Arendt discute la lectura de Theodor W. Adorno, también amigo de Benjamin, que junto a Gretel Adorno había publicado los ensayos traducidos en *Illuminations* en los dos volúmenes de las *Gesammelte Schriften [Obras escogidas]* en Frankfurt en 1955.

“Walter Benjamin: 1892-1940” consta de 3 secciones: “1. The hunchback”, “2. The dark times” y “3. The pearl diver”. La primera sección presenta su vida, su producción (con un fuerte énfasis en la referida a la crítica literaria) y su trágica muerte en la frontera franco-española en Port Bou. La segunda sección describe la relación de Walter Benjamin con París y la cultura francesa. En esta sección se detalla además su delicada situación financiera, sus problemas familiares y se comentan los mismos en el contexto de las tradiciones familiares de los intelectuales judíos alemanes en las primeras décadas del siglo XX. A partir de ello presenta a Benjamin como un *homme de lettres* y se lo ubica en el contexto cultural de la intelectualidad judía y sus debates internos (especialmente en la tensión entre Sionismo y Comunismo). La tercera sección aborda el “método” benjaminiano, en especial sus ideas en torno a conceptos como “tradición” y “autoridad” (cuya influencia en Arendt desarrollaremos más adelante), la influencia del judaísmo y, más específicamente de Gershom Scholem, las coincidencias con Martin Heidegger (uno de los puntos más discutidos del ensayo de Arendt) y un comentario sobre el uso de la fragmentariedad y la cita en Benjamin.

El presente trabajo consigna algunas de las críticas y observaciones a la lectura de Benjamin propuesta por Arendt, en especial en lo relativo al método benjaminiano y su uso heterodoxo de la dialéctica y su lectura de Marx, los conceptos de experiencia y narración y sus diferencias con Heidegger que Arendt mitiga.

¹ Como Arendt, un judío europeo exiliado a los Estados Unidos. También traductor al inglés de la correspondencia Scholem-Benjamin.

² El mismo texto fue incluido como un capítulo de su libro *Men in Dark Times* publicado el mismo año, también por Harcourt, Brace & World.

³ Además de sus textos, la edición de Arendt incluye los siguientes ensayos: “Unpacking My Library: A talk about book collecting”, “The Task of the Translator: An introduction to the translation of Baudelaire's *Tableaux parisiens*”, “The Storyteller: Reflections on the works of Nikolai Leskov”, “Franz Kafka: On the tenth anniversary of his death”, “Some Reflections on Kafka”, “What is Epic Theater?”, “On Some Motifs in Baudelaire”, “The Image of Proust”, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” y “Theses on the Philosophy of History”.

2. El debate por el legado de Benjamin

La edición de Arendt de los ensayos de Benjamin y su introducción a los mismos fue percibida, en su momento, como una suerte de disputa por el legado benjaminiano en un momento en que este apenas comenzaba a conocerse fuera de Alemania. En defensa de la lectura arendtiana, puede señalarse que el encasillamiento de su obra como crítica literaria se estaba generando desde principios de los 50, como puede verse ya en un temprano artículo de Max Bense que pretendía rescatar la obra de Benjamin como crítico literario casi “a pesar” de su marxismo.⁴

Arendt desliza algunas sospechas sobre el papel que jugaron Adorno y Horkheimer en el trágico final de Benjamin, sobre todo en relación al rechazo a la publicación de su ensayo sobre Baudelaire y el París del Segundo Imperio:

(...) And then after mischief came “the piles of debris,” the last of which, prior to the catastrophe at the Spanish border, was the threat that he had felt, since 1938, that the Institute for Social Research in New York, the only “material and moral support” of his Paris existence (*Briefe II*, 839), would desert him. “The very circumstances that greatly endanger my European situation will probably make emigration to the U.S.A. impossible for me,” so he wrote in April of 1939 (*Briefe II*, 810), still under the impact of the “blow” which Adorno’s letter rejecting the first version of the Baudelaire study had dealt him in November of 1938 (*Briefe II*, 790). (Arendt, 1988, págs. 16,17)

Adorno consideró estos comentarios parte una acción concertada contra él y se negó a discutirlos en *Über Walter Benjamin*, también de 1968.⁵ Michael Löwy señala la existencia de una carta inédita de Adorno a Arendt, aparentemente previa a la publicación de los escritos de ambos sobre su amigo en común, en la que Adorno señala el carácter eminentemente filosófico del pensamiento benjaminiano. Según éste:

⁴ Textualmente, el artículo de Bense señalaba: “No siempre la orientación política manifiesta de un autor nos impide acoger con entusiasmo la fuerza irradiadora de su genio. (...) Marxista, por cierto, pero su campo de visión extravasaba los límites de la doctrina, tanto que a ello se relaciona el hecho de que su literatura haya sido leída y admirada por aquellos que, políticamente pensaban de modo diferente.” (Bense, 1992) (Nuestra traducción). Debe tomarse en consideración que este texto es anterior a la sistematización de la obra de Benjamin comenzada por Adorno en el '55 con la edición de las *Gesammelte Schriften*. Esta lectura que potencia las intuiciones “geniales”, desdibujando sus posicionamientos políticos explícitos sigue siendo una posición presente en la recepción de Benjamin en el resto del mundo, como puede ver en los *Siete ensayos sobre Walter Benjamin* de Beatriz Sarlo, o en los usos posmodernos (y anacrónicos) de la teoría de Benjamin para interpretar fenómenos como la internet, los medios de comunicación, la ciudad entre otros. Los ejemplos son tan abundantes que resulta redundante señalarlos.

⁵ Sobre la discusión entre Arendt y Adorno en torno al legado de Benjamin puede verse el artículo “Theodor W. Adorno y Hannah Arendt. Sobre pensamiento, ideología y arte” (Molano, 2006). Sobre el rechazo a la primera versión del ensayo sobre Baudelaire y puede verse el minucioso ensayo de Giorgio Agamben “El príncipe y la rana. El problema del Método en Adorno y Benjamin” (Agamben, 2007, págs. 157-186). Sobre la situación incómoda de Adorno en el '67 y el '68 véase la reconstrucción del debate en el apartado “La polémica Benjamin” del ensayo de Huyssen “La política cultural del pop”, en la cual se señala la paradoja de que Adorno haya sido acusado de ocultar al Benjamin tras el impacto causado por la publicación de los *Gesammelte Schriften* (2002, págs. 267-269).

A mi juicio, lo que define la significación de Benjamin para mi propia existencia intelectual es evidente: la esencia de su pensamiento como pensamiento filosófico. Jamás pude contemplar su obra desde otra perspectiva [...]. Por cierto soy consciente de la distancia entre sus escritos y cualquier concepción tradicional de la filosofía. (Adorno, citado por Löwy) (2003, págs. 11-12)

El eje de la disputa está en la tesis de Arendt de Benjamin como crítico literario que surge a partir su uso de categorías y conceptos del marxismo. Ella afirma que el uso heurístico de la “doctrina de la superestructura” era un camino poético de acceso al conocimiento antes que un método histórico y filosófico. De acuerdo a Arendt:

Benjamin used this doctrine only as a heuristic-methodological stimulus and was hardly interested in its historical or philosophical background. What fascinated him about the matter was that the spirit and its material manifestation were so intimately connected that it seemed permissible to discover everywhere Baudelaire’s *correspondances*, which clarified and illuminated one another if they were properly correlated, so that finally they would no longer require any interpretative or explanatory commentary. (...) Strongly influence by surrealism, it was an attempt to capture the portrait of history in the most insignificant representations of reality, its scraps, as it were” (*Briefe* II, 685). (...) In other words, what profoundly fascinated Benjamin from the beginning was never an idea, it was always a phenomenon. (...) the wonder of appearance was always at the center of all his concerns. (1988, págs. 11-12)

Para Arendt, el método benjaminiano es profundamente “no dialéctico”, y es estimulante precisamente por no seguir la ortodoxia marxista. En su lectura de Benjamin, la relación de estructura y superestructura en Marx adquiere un carácter metafórico (1988, pág. 13) y por ello su pensamiento se vuelve poético al establecer una conexión entre la percepción sensible y la superestructura. Siguiendo a Arendt, eso llevaría a Benjamin a aceptar la teoría de la superestructura como la culminación del pensamiento metafórico, introduciéndolo así en una corriente de la tradición occidental en la que también incluirá a Heidegger:

(...) He had no trouble understanding the theory of the superstructure as the final doctrine of metaphorical thinking- precisely because without much ado and eschewing all “mediations” he directly related the superstructure to the so-called “material” the substructure, which to him meant the totality of the sensually experience data. He evidently was fascinated by what others branded as “vulgar-Marxist” or “undialectical” thinking. (1988, pág. 14)⁶

⁶ Esta lectura de Arendt enfatiza la idea de correspondencia en Benjamin, lo estimulante de su aproximación poética, minimizando el peso de la teoría marxista. Para una discusión más amplia sobre el problema de la

En un sentido opuesto, tanto Susan Buck-Morss como Michael Löwy (este último explícitamente crítico sobre la lectura arendtiana) proponen que la dialéctica marxista en Benjamin se profundiza como “apocatástasis”. Según la teórica norteamericana, “[e]l modo en que Benjamin entendía la argumentación dialéctica implicaba mostrar el costado positivo de cada aspecto negativo en un bifurcación serial infinita. El gesto redentor era teológico” (Buck-Morss, 2007, pág. 106). De acuerdo al sociólogo brasileño, hay una relación entre las “Tesis sobre la filosofía de la historia”, especialmente la Tesis III y “El narrador”, que supone la apocatástasis como método dialéctico en el que se combinan los elementos mesiánicos con los revolucionarios. Señalamos esta divergencia en torno al ensayo el “El narrador” ya que fue muy influyente para el concepto arendtiano de “narración”:

En efecto, en “El narrador” (1936), Benjamin evoca la simpatía de Leskov por especulaciones de Orígenes concernientes a la *apocatástasis*, es decir, la salvación final de todas las almas sin excepción. La redención, el Juicio Final de la tesis III, es entonces una apocatástasis en el sentido de que cada víctima del pasado, cada intento emancipatorio, por humilde y “pequeño” que haya sido, quedará a salvo del olvido y será “citado en la orden del día”, esto es reconocido, honrado, rememorado. (Löwy, 2003, págs. 63-63) (Cursivas en el original)

Y más adelante agrega en relación a la mirada de Benjamin sobre el deseo de apocatástasis del Surrealismo, una observación sobre las implicancias políticas de esta lectura:

Rememoración de los combates olvidados y salvamento de las tentativas a destiempo, la apocatástasis de los momentos utópicos “perdidos” del socialismo no es una operación contemplativa de los surrealistas: está al servicio de la reflexión y la práctica revolucionarias del presente, aquí y ahora, *jeztz!* (...) La cuestión es (...) enriquecer la cultura revolucionaria con todos los aspectos del pasado portadores de la esperanza utópica: el marxismo no tiene sentido si no es, también, el heredero y el albacea de varios siglos de luchas y sueños. (2003, pág. 66) (Cursivas en el original)

Esta lectura supone la afirmación de la dialéctica en Benjamin como “método metafórico”. Como veremos más adelante, la lectura de Arendt minimiza la reformulación del marxismo en Benjamin, focaliza en sus reflexiones literarias y a partir de allí apunta a la importancia de “El

superestructura en Benjamin y su inclusión dentro del marxismo, véase el concepto de “dialéctica inmóvil” como punto de encuentro entre “superestructura” y “extracto”, y como superación de la causalidad y la temporalidad lineal en el ya citado “El príncipe y la Rana. El problema del método en Adorno y en Benjamin” (Agamben, 2007, págs. 184-186). Para una discusión sobre la radicalidad política implícita en el programa benjamineano a partir del concepto de “imagen dialéctica” véase el excelente estudio de Susan Buck-Morss, donde se postula que la teoría benjamineana supone una crítica a los efectos políticos reaccionarios de la creencia en una inevitabilidad de la revolución propia de una lectura simplista del marxismo (2007, págs. 13-26). Para la influencia puntual de Marx en Benjamin, véase, en el mismo libro, el apartado “Marx, Freud y los orígenes de la cultura de masas” (2007, págs. 97-107).

narrador” en función de sus propios desarrollos en torno a los conceptos de “autoridad” y “tradición”. Buck-Morss desmonta esta identificación de Benjamin con los “hombres de letras” que propone Arendt (1988, págs. 27-28) a partir de la crítica benjaminiana de la “empatía” del escritor burgués con el mendigo:

No había manera de que el gesto mimético de la *Einfühlung* pudiera cerrar la brecha entre las clases, ni manera de que el *flâneur* y el *clochard* pudieran unirse bajo su signo, que podía ser leído como expresión del deseo de una humanidad común pero nunca como su realización. Debería quedar claro que lo que estaba en juego para Benjamín era una preocupación muy actual: el problema del escritor y el intelectual burgueses, políticamente comprometidos, de su propio tiempo. Benjamin, como marxista, desconfiaba del humanismo que llevaba a los “hombres de letras” a apoyar al Frente Popular contra el fascismo, o a unirse al movimiento internacional por el desarme. (Buck-Morss, 2007, pág. 132) (Cursivas en el original).

La sistematización de Buck-Morss otorga una coherencia política de sentido revolucionario a categorías que no la evidencian explícitamente. En defensa de la lectura arendtiana, cabe señalar que la lectura de Buck-Morss accedió a casi la totalidad de la obra de Benjamin durante el proceso de reedición de la misma bajo la dirección de Rolf Tiedemann y, fundamentalmente, al *Libro de los Pasajes*, inédito en el momento en que Arendt escribió su introducción.

La lectura arendtiana hace foco en la producción de Benjamin desde *El concepto de crítica en el romanticismo alemán* de 1920, sin mención de sus textos de juventud, a pesar de que la biografía intelectual que presenta abarca (y ahonda en) dicha etapa. El interés de Arendt estriba en categorías como “experiencia” que le permiten asimilar las preocupaciones benjaminianas a una lógica que, a riesgo de anacronismo, podríamos calificar de “apocalíptica” en relación a la técnica. Así Arendt pone el acento sobre las pérdidas (la imposibilidad de hacer experiencia, la pérdida del aura, la pérdida del arte de narrar) que trae la modernidad, antes que los quiebres y las posibilidades que los mismos inauguran (la reproductibilidad, la ruptura con la tradición, el montaje, el surrealismo como revolución constante) a partir de los cuales Benjamin pone en tensión la técnica, la política y las vanguardias artísticas. Este énfasis en las pérdidas será la base para su afirmación sobre la existencia de importantes coincidencias entre Heidegger y Benjamin.

3. La dicotomía sionismo-comunismo

En relación a la formación política de Benjamin, Arendt omite toda mención a Asja Lácis, miembro del círculo de Brecht en Berlín. Lácis es fundamental en el desarrollo del pensamiento benjaminiano por ser quien lo introdujo al marxismo. Además fue parte

necesaria en su experiencia soviética, como puede verse en su *Diario de Moscú*. La influencia de Lácis en la obra de Benjamin puede rastrearse en sus trabajos en colaboración (“Nápoles” y “Programa para un teatro infantil proletario”). Allí se esbozan elementos fundamentales para el concepto de “mímesis” de Benjamin, central para el ensayo de la obra de arte y el proyecto inconcluso del *Libro de los Pasajes*. (Buck-Morss, 2007, págs. 87, 98)

Omitiendo su descubrimiento del marxismo y su viaje a Moscú, Arendt postula una persistente ambigüedad de Benjamin entre sionismo y comunismo, presentándolos como polos de oscilación propios de la juventud judío-alemana a comienzos del siglo XX que signarían toda su vida. Queda así implícito un camino personal que no asumió ninguna de las dos posiciones y que se mantuvo entre ambas, tomando elementos de manera “metafórica”:

At the time when Benjamin tried, first, a half-hearted Zionism and then a basically no less half-hearted Communism, the two ideologies faced each other with the greatest hostility: the Communists were defaming the Zionists as Jewish Fascists and the Zionists were calling the young Jewish Communists “red assimilationists.” In a remarkable and probably unique manner Benjamin kept both routes open for himself for years; he persisted in considering the road to Palestine long after he had become a Marxist, without allowing himself to be swayed in the least by the opinions of his Marxists-oriented friends, particularly the Jews among them. This shows clearly how little the “positive” aspect of either ideology interested him, and that what mattered to him was the “negative” factor of criticism of existing conditions, a way out of bourgeois illusions and untruthfulness, a position outside the literary as well as the academic establishment. (Arendt, 1988, pág. 34) (El subrayado es nuestro)

La relación entre mesianismo y marxismo, cabalmente documentado por Löwy, y la radicalidad del programa benjamineano, van en dirección opuesta a la ambigüedad y opción por una crítica meramente antiburguesa que se nutre de la “negatividad” del mesianismo y el materialismo dialéctico presentado por Arendt. Postular que Benjamin buscaba una “verdad” a partir de la búsqueda de una salida de la falsedad (“untruthfulness”) implica una lectura que disminuye el programa revolucionario (aunque este haya sido de aplicación casi imposible desde una perspectiva pragmática) que está implícito en sus ensayos literarios y lingüísticos y explícito en sus análisis sobre la técnica y la historia. El método benjamineano no propone sólo hacer estallar la tradición, propone hacerla estallar para poder lograr una revolución social perdurable que asimila a la apocatástasis.

Arendt presenta la posición de Benjamin ante el problema de la tradición en la modernidad como una mirada nostálgica, que acentúa las pérdidas, antes que como una apertura, una oportunidad revolucionaria⁷:

Insofar as the past has been transmitted as tradition, it possesses authority; insofar as authority presents itself historically, it becomes tradition. Walter Benjamin knew that the break in tradition and the loss of authority which occurred in his lifetime were irreparable, and he concluded that he had to discover new ways of dealing with the past. In this he became a master when he discovered that the transmissibility of the past had been replaced by its citability and that in place of its authority there had arisen a strange power to settle down, piecemeal, in the present and deprive it of “peace of mind”, the mindless peace of complacency. (Arendt, 1988, pág. 38)

Desprovisto del proyecto revolucionario al cual el método “destrutivo” de la cita (o “perturbador”, en términos más cercanos a lo expuesto por Arendt) servía, el uso de los fragmentos puede ser fácilmente apropiado por un uso apolítico de Benjamin como el que se da en el posestructuralismo.⁸ Sin embargo, Arendt no avanza en una dirección meramente descriptiva, antes bien se centra en el problema de la “autoridad” y su importancia en la política.

Conclusión: Técnica, totalitarismo e instante mesiánico

La lectura arendtiana de la relación técnica-tiempo-totalitarismo es el trasfondo de su lectura no marxista de Benjamin se basa en su propia preocupación por una mimesis social implícita de las leyes de la naturaleza o de la historia en los totalitarismos, que puede ser realizada sólo a partir de la primacía de la razón técnica. Arendt ubica el origen de la potencialidad que hace

⁷ Esta lectura ha sido, paradójicamente, muy influyente en la recepción posmoderna de Benjamin, que privilegia la nostalgia lúcida por los fragmentos del pasado antes que la reflexión de como sus esquirlas impactan en el presente. El problema de esta lectura es olvidar que el “ángel de la historia” de las “Tesis de Filosofía de la Historia” no mira desde el cielo, sino que es arrastrado por el viento de la historia hacia el presente. Aunque esté vuelto hacia atrás el ángel avanza en el tiempo arrastrado por la “tormenta que llamamos progreso”. (Benjamin, 1988, págs. 257-257).

⁸ Al respecto de este problema, es útil volver a una crítica incisiva de Buck-Morss realizada a inicios de los ‘80: “La floreciente bibliografía secundaria sobre Benjamin, generado por y para el establishment académico que lo rechazaba en los años veinte, demuestra que su obra se ha hecho respetable. Mientras que los cientistas sociales no lo han encontrado demasiado valioso, se ha convertido en un favorito en el campo de la crítica literaria. Sus escritos crípticos y cargados de imágenes se prestan fácilmente a los métodos posestructuralistas de lectura, donde los textos, arrancados de su historia concreta que les da origen, parecen permitir una serie ilimitada de glosas interpretativas, entre las cuales se elige la más “interesante” de acuerdo con el clima académico del momento. Es sorprendente que el impulso revolucionario de la escritura de Benjamin haya despertado tan poco interés en estos círculos. Este impulso sólo sobrevive en tanto anacronismo, casi como arcaísmo exquisito. Si en los años sesenta las controversias giraban en torno a sus posiciones políticas, ahora se refieren a sus conexiones con otras ‘grandes’ figuras de la filosofía. Benjamin no se habría sorprendido.” (2007, págs. 12-13). Véase también la nota 4 en relación a este tema y la recepción “literaria” de Benjamin en la posguerra antes de la reedición por parte de Theodor y Gretel Adorno y Rolf Tiedemann a fines de los ‘60. No obstante, con las sucesivas ediciones y traducciones de la obra completa de Benjamin y especialmente del *Libro de los Pasajes* insisten en la dimensión política ineludible de su pensamiento. Por ejemplo, en el citado trabajo de Löwy (2003), o la historiográfica, en la sistematización propuesta por Georges Didi-Huberman (2008).

posible el totalitarismo en la apertura moderna a la historia como colapso de la tradición (Arendt, 2007, pág. 22). En esto hay una coincidencia parcial con Benjamin, sólo que en el análisis de éste último, la reproductibilidad de todo como mercancía es lo que posibilita la estetización de la política mediante la descontextualización de la experiencia comunitaria, pero que también abre la posibilidad revolucionaria del “instante mesiánico”.⁹

Por otra parte, y en contraposición al carácter revolucionario del instante, cuyo componente mesiánico ya ha sido discutido, entiendo que Arendt asume una valoración positiva de la tradición como marco para la política a partir de la idea religiosa de matriz cristiana de “perdón”. Este punto contrasta con el carácter negativo que adjudica a la ruptura instaurada por la técnica. El perdón constituye una posibilidad de recomienzo de la política al permitir deshacer y establecer nuevos comienzos, poniendo de manifiesto la incertidumbre propia de toda acción humana, lo que constituye su carácter trágico. Esa incertidumbre es lo que la técnica borra, la fractura de la tradición:

Únicamente con la repentina y desconcertante avalancha de gigantescos desarrollos técnicos tras la revolución industrial alcanzó la experiencia de la fabricación una predominancia tan insuperable que las incertidumbres de la acción pudieron ser olvidadas por completo; entonces se pudo comenzar a hablar acerca de “hacer futuro” y de “construir y mejorar la sociedad”, como si se estuviera hablando de hacer sillas y de construir y mejorar las casas. (Arendt, 2007, págs. 94-95)

Ambas aproximaciones al problema de la tradición en la modernidad suponen periodizaciones de la técnica. En *La condición humana*, Arendt presenta una periodización fundamentada en una selección de hitos que culminan en la energía atómica. Ésta marca el inicio de la última etapa de la tecnología moderna en la que la política pasa a ser reemplazada por burocracias que aplican una técnica. Las etapas previas están asimismo marcadas por distintos niveles en pasaje de las herramientas a las máquinas: la etapa en la cual aumentan el poder de los seres humanos, con el ejemplo de los molinos de viento; la etapa de la tecnología como mera imitación de la naturaleza, el caso de las máquinas a vapor; y la desnaturalización de la naturaleza para los fines propios de los seres humanos como es el caso de la electricidad (Macauley, 1996, pág. 122). Tales etapas en el proceso de alienación de la tierra que definen la modernidad son posibles a partir de tres eventos determinantes para Arendt: el descubrimiento de América y la subsecuente clausura de las distancias; la expropiación de las tierras y riquezas de la iglesia durante la reforma que desenraizó a la gente de sus hogares; y la invención del telescopio, como una instancia que permite ubicar a la tierra como parte del

⁹ Para una discusión detallada del concepto de “instante revolucionario” en Benjamin y las relecturas de Marx y Hegel que esto implica, véase el ensayo “Walter Benjamin: Escritor revolucionario”. (Buck-Morss, 2007, págs. 24-26).

universo. La concurrencia de la cartografía, el catastro y la astronomía marcan así los pasos de una mirada técnica sobre la tierra que tiene profundos efectos sobre la experiencia, deshumanizando la mirada, depositando la confianza en el ojo técnico (Macaulay, 1996, pág. 105).

La periodización de Benjamin también presenta dos hitos que definen la modernidad pero que guardan mayor relación con el problema de la creciente mercantilización de todas las actividades antes que con el de la creciente incorporación de todas las actividades a la dimensión de la “labor”. En “El narrador”, Benjamin señala el libro impreso como primer objeto seriado de producción industrial capitalista, y el momento de clivaje entre el artesanato y la producción industrial (Benjamin, 1985, pág. 88). La novela impresa es el motor de transformación de la experiencia transmitida mediante la narración en la mera circulación de información. Se trata del surgimiento del primer objeto de consumo industrial moderno, la novela, que causa la declinación de la narración. El segundo hito que señala Benjamin es la aparición de la fotografía -como posibilidad de reproducción y acceso a todas las obras del arte (y de la vida, ya que su categoría de aura excede a los puros objetos y abarca lo único y lo cultural residual de los instantes que permiten hacer experiencia). El rol de la mirada y la mediación técnica en la constitución de la experiencia moderna es desarrollado extensamente por Benjamin en su “Pequeña historia de la fotografía”¹⁰ pero es notable la ausencia del telescopio. Mientras Benjamin apunta hacia la constitución del sensorium moderno (y del shock como imposibilidad de asimilar los acontecimientos). Y a partir de ello postula la necesidad de una teoría del tiempo revolucionaria que haga estallar el tiempo teleológico de la ideología del progreso que conduce al fascismo. Para Arendt la mediación técnica implica la autonomización de la ciencia y la tecnología que hace posible los totalitarismos entendidos como acontecimiento del siglo XX.

Las divergencias entre ambos (y sus particulares coincidencias) están condensadas en la descripción que Hannah Arendt, habitante del siglo XX, hace de su amigo como hombre del siglo XIX. Allí se puede vislumbrar la conciencia del anacronismo que lo envuelve como actitud revolucionaria ante el tiempo y que impone distancias, tanto con la posición política de Arendt como la de sus lectores, que su conmovedora introducción intenta acortar:

It was as though shortly before its disappearance the figure of the *home de lettres* was destined to show itself once more in the fullness of its possibilities, although –or possibly, because– it had lost its material basis in such a catastrophic way, so that the purely intellectual passion which makes this figure so lovable might unfold in all its most telling and impressive possibilities. (Arendt, 1988, pág. 28)

¹⁰ Para un estudio exhaustivo del tema en Benjamin véase *Dialéctica de la mirada* (Buck-Morss, 1995).

Bibliografía

- Agamben, G. (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities*. Nueva York-Londres: Verso.
- Arendt, H. (1988). "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940". En W. Benjamin, & H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (H. Zohn, Trad.). Nueva York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2007). *El hilo roto de la tradición*. Madrid: Encuentro.
- Arendt, H. (2005). -
Hannah Arendt. (A. Serrano del Haro, Trad.) Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2007). -
. Madrid: Encuentro.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (1985). Illuminations. En W. Benjamin, *The work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* (pág. 242). Nueva York: Schoken Books.
- Benjamin, W. (1988). *Illuminations*. Nueva York: Schoken Books.
- Benjamin, W. (2004). *Sobre la fotografía*. Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, W. (2004). *Sobre la Fotografía*. Madrid: Pre-Textos.
- Benjamin, W. (2002). *The Arcades Project*. Cambridge, Massachussets: Havard University Press.
- Bense, M. (1992). Sobre a literatura de Walter Benjamin. (R. U. Social, Ed.) *Revista USP* (15), 121.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada*. Madrid: Visor.
- Buck-Morss, S. (2007). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Emerling, J. (2009). An art history of means: Arendt-Benjamin. (I. f. History, Ed.) *Journal of Art Historiography*, 1 (1).
- Huysen, A. (2002). *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin: Aviso de Incendio*.
- Macauley, D. (1996). *Minding Nature: the philosophers of ecology*. Nueva York: Guilford University Press.
- Molano, A. (2006). Theodor W. Adorno y Hannah Arendt. Sobre pensamiento, ideología y arte. (U. d. Facultad de Ciencias Humanas, Ed.) *Educación Estética*, 1 (2), 77-101.
- Wilkinson, L. R. (2004). Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between Storytelling and Theory. (U. o. Eugene, Ed.) *Comparative Literature*, 56 (1), 77-98.