

Angelus Novus y Er. Figuras de la historia en Walter Benjamin y Hannah Arendt

Angelus Novus and Er. Figures of the history in Walter Benjamin and Hannah Arendt

María Rita Moreno y Paula Ripamonti*

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET

xmariaritamoreno@gmail.com, paula.ripamonti@ffyl.uncu.edu.ar,

DOI: 10.5281/zenodo.8399702

Recibido: 10/05/2023 Aceptado: 25/06/2023

Resumen: Este trabajo explora una línea posible del diálogo entre Walter Benjamin y Hannah Arendt mediante la presentación de algunas intermitencias entre dos figuras relevantes de su pensamiento sobre la historia, la figura que Benjamin determina en su abordaje del Angelus Novus pintado por Paul Klee, y la figura de Er en los términos en que Arendt la elabora a partir de una parábola kafkiana. Retomamos ambas figuras con el objetivo de mostrar en ellas el intento filosófico de organizar un pensamiento crítico que resista la esclerosis del concepto moderno y progresivo de historia: en un contexto en que el pasado pareciera diluirse en la impotencia de su presencia y el futuro se presenta como reproducción apocalíptica del desastre, sostenemos que Benjamin y Arendt convocan al Angelus Novus y al Er kafkiano como imágenes capaces de dislocar el anquilosamiento de la crítica y el flujo epistemológico implicado en la crisis moderna de la experiencia.

Palabras clave: Angelus Novus, Er, historia, (dis)continuidad, narración

Abstract: This paper explores a possible line of dialogue between Walter Benjamin and Hannah Arendt through the presentation of some intermitences between two relevant figures of their thought about history, the figure that Benjamin determines in his approach to Angelus Novus painted by Paul Klee, and the figure of Er in the terms in which Arendt elaborates it from a Kafkaesque parable. We return to both figures with the aim of showing in them the philosophical attempt to organize a critical thought that resists the sclerosis of the modern and progressive concept of history: in a context in which the past seems to dissolve in the impotence of its presence and the future is presented as an apocalyptic reproduction of the disaster, we maintain that Benjamin and Arendt summon the Angelus Novus and the Kafkaesque Er as images capable of dislocating the stagnation of criticism and the epistemological flux implied in the modern crisis of experience.

Keywords Angelus Novus, Er, history, (dis)continuity, narration

* María Rita Moreno es Profesora y Doctora en Filosofía por la UNCuyo (Argentina) donde se desempeña como docente e investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Derecho. Es becaria posdoctoral del Conicet con lugar de trabajo en el Incihusa CCT-Mendoza

Paula Ripamonti es Profesora y Doctora en Filosofía por la UNCuyo (Argentina), donde se desempeña como investigadora y docente de grado y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Derecho. Es Secretaria de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad
<https://orcid.org/0000-0003-0187-1273>

Introducción

A veces, el tiempo de una vida humana singular alcanza para contener la historia de un siglo. Cuando la cápsula de un tiempo-destino semejante es atravesada con el decurso de una amistad, la potencia micrológica de una biografía se intensifica y el vínculo se torna capaz de perforar la finitud de las historias de vida, abriéndose y extendiéndose a través del pensamiento filosófico en la ribera de la vida y la muerte. La amistad entre Hannah Arendt (1906-1975) y Walter Benjamin (1892-1940) dibuja en su propia configuración una manera de narrar la historia conforme a las formas de la intersección, la discontinuidad y la interrupción, expresiones de sus experiencias de la tragedia política, el exilio y la persecución. Se trata de dos vidas atravesadas por el totalitarismo que se encuentran en la urgencia de astillar el tiempo con el propósito de liberar la historia a través de un ejercicio crítico particular: el registro narrativo.

En este artículo buscamos caminar por una de las tangentes abiertas merced a la amistad de Benjamin y Arendt, aquella referida al campo delimitado por una filosofía de la historia. Para hacerlo optamos por mantener —tanto en nuestra reflexión como en la escritura en que ella cobra cuerpo— la interrupción en cuanto el carácter del pensamiento arendtiano y benjaminiano. Es decir, buscamos sostener la intersección labrada entre Arendt y Benjamin mediante la exploración de direcciones múltiples, interrogantes y puntos de fuga desde los que exponer una zona crítica tejida en la resonancia de sus cavilaciones sobre el tiempo y la historia. Si bien la indagación de los cruces entre ambos puede encauzarse hacia aspectos biográficos, textuales¹ y/o teóricos —puesto que el diálogo entre Benjamin y Arendt admite por lo menos estos tres niveles— en este trabajo nos concentramos específicamente en el último de ellos, esto es, en una intersección teórica en torno de la historia en las reflexiones de Arendt y Benjamin. Así entonces, el presente

¹ Las referencias explícitas de Arendt a Benjamin en su obra, son escasas. Como informa Di Pego, son cinco: el ensayo sobre Benjamin de 1967 (2001), dos menciones en *Los orígenes del totalitarismo* (1999), la cita de la Tesis IX en los artículos sobre Kafka (2004) y otra en *La vida del espíritu* (2002), deben sumarse tres en su *Diario filosófico* (2006), así como la dedicatoria en la edición de 1957 de cuatro de los ensayos de *Entre el pasado y el futuro* (Cfr. Di Pego, 2016, p. 238). Podríamos decir que esta presencia es inversamente proporcional al efectivo lugar de interlocución inmanente que jugó el pensamiento del amigo en la obra arendtiana.

trabajo se ordena a partir de una escritura concebida como intervención, la cual pretende dar cuenta de la fuerza filosófica de dos figuras, la del Angelus Novus (en el marco de la filosofía benjaminiana), y la de Er (en el marco de la filosofía arendtiana).

La pregunta de la que partimos cuestiona en qué sentido estas imágenes organizan un pensamiento sobre la historia capaz de resistir la esclerosis del concepto de Historia: ¿de qué modo estas imágenes muestran el anudamiento de tiempo e historia, eje que reclama otras formas de narración? En un contexto en que el pasado pareciera diluirse en la impotencia de su presencia y el futuro se presenta como reproducción inquebrantable de la catástrofe, el Angelus Novus y el Er kaffkiano aparecen como imágenes que dislocan el anquilosamiento de la crítica y astillan el tiempo vacío y homogéneo de la modernidad.

En esa dirección, proponemos tres momentos que ofrecen reflexiones orientadas a transitar la cuestión mencionada, aunque, claro está, sin la pretensión de agotarla ni de plantearla exhaustivamente. Las reflexiones de Benjamin y Arendt acerca de la experiencia, el tiempo y la historia configuran un campo temático de gran extensión; en este artículo nos detenemos solo en un aspecto posible de su abordaje. Se trata de un ensayo que prioriza el ejercicio de la pregunta y que se permite el montaje de diversos pasajes de las obras de ambos intelectuales alemanes, en función de trazar una reflexión sobre la filosofía de la historia en la clave de la interrupción. Es por ello que en el texto que presentamos no se plantea un argumento hilvanado linealmente y cerrado con una conclusión, sino que invita a un recorrido circular. En primera instancia, nos detenemos en la modulación benjaminiana del Angelus Novus; y, en ese contexto, trazamos un vínculo de la mirada angélica y la perspectiva originaria que Benjamin delinea como respuesta a sus inquietudes epistemológicas acerca de la historia. Luego, en segundo lugar, abordamos la elaboración arendtiana de Er para mostrarla como instancia de revinculación entre pensamiento y acción, relación perdida por la experiencia totalitaria la cual produce la ruptura de la tradición. Por último, procuramos referir una serie de afinidades más o menos tácitas que pueden identificarse en una y otra figura; con ello, quisiéramos dar cuenta de las (in)interrupciones entre ambas imágenes merced a las que actualizar la potencia de la filosofía de la historia cernida entre Hannah Arendt y Walter Benjamin.

1 ¿El ángel mira el fin del mundo o la llegada del mesías?

Una reflexión sobre la modulación benjaminiana del Angelus Novus se topa con una primera dificultad, por demás casi evidente: ¿es posible decir algo sobre ella que no sea mera repetición? O, tal vez de forma más precisa, ¿cabe extraerle algo nuevo a una repetida interpretación de una imagen frecuentemente referida? Es que se trata, sin dudas, de uno de los pasajes más célebres de la obra de Benjamin, un fragmento textual que ha dado lugar a multiplicidad de estudios especializados, todos ellos abocados a discernir sus distintas posibilidades de sentido. No obstante, a pesar de ello, es posible persistir en la búsqueda de flexiones semánticas por medio de un énfasis en el carácter discontinuo que importa la figura del ángel.

¿Por qué? ¿Qué significa que el ángel anuncie una discontinuidad —otro de los nombres de la interrupción? La introducción del Angelus Novus en un texto sobre la historia corresponde a la última obra concluida por Benjamin, Sobre el concepto de historia. En ese sentido, puede decirse que responde a la última etapa de su pensamiento. Sin embargo, aunque lo precedente es correcto, también es cierto afirmar que puede comprenderse la asociación de discontinuidad y la figura angélica si se interpreta a la luz de algunas inquietudes epistemológicas presentes en las obras de juventud. Un abordaje de la imagen angélica a partir de disquisiciones sobre la praxis filosófica permite advertir que, para Benjamin, las reflexiones sobre la historia no se cuecen separadas del desarrollo de una epistemología². En ese sentido, su filosofía de la historia —condensada en la elaboración benjaminiana del ángel de Klee, tal como proponemos en este trabajo— admite ser expuesta a partir de la pregunta acerca de cómo y por qué hacer filosofía.

En efecto, a principios de siglo XX la experiencia política y cultural de los intelectuales alemanes se halla signada por el hecho insoslayable de que la síntesis anunciada por las dialécticas (en su versión hegeliana y en su versión marxiana) se ha tornado no solo incierta, sino también improbable. “Preguntar si y cómo, tras la caída de la filosofía hegeliana, es ella aún posible en general” (Adorno, 2005, p. 16) resulta de una situación histórica en que la experiencia se presenta en términos

² Al respecto, resulta elocuente el binomio que titula el legajo N de *Libro de los Pasajes*, “Teoría del progreso, teoría del conocimiento”.

discontinuos, disuelta en un complejo ni mediata ni inmediatamente articulado como un todo con sentido.

Sobre el programa de una filosofía venidera (texto de 1918) cristaliza este estado de situación: según argumenta Benjamin, la labilidad del entramado entre experiencia histórica y racional pone en riesgo el porvenir de la praxis filosófica; de allí que el pensador determine como tarea central de la filosofía “extraer y hacer patentes las más profundas nociones de contemporaneidad (...) en relación al sistema kantiano” (2001, p. 75). Para Benjamin asegurar el porvenir de la filosofía requiere de una reorientación anclada en la vinculación que para Kant es irrecusable, la que establece entre experiencia y conocimiento, por un lado, y entre crítica y autojustificación del conocimiento, por otro. Es cierto que Benjamin advierte en la filosofía kantiana “una de las experiencias o concepciones de mundo de más bajo rango” (2001, p. 76). No obstante, aunque no ignora que en Kant opera la formalización característica de toda la Ilustración (2001, p. 77), Benjamin recupera la imbricación decisiva de conocimiento y experiencia. Le interesa, por lo tanto, abordar el mundo derruido del siglo XX poniendo en el centro de la reflexión filosófica la discontinuidad entre ambos términos. De esa manera, abre el porvenir de la filosofía al reformular la eficacia de la crítica mediante la corrección de la insuficiencia del concepto ilustrado de experiencia (Steiner, 2014, p. 244).

¿De qué manera se vincula esto con la elaboración benjaminiana del Angelus Novus? En su juventud, ya ante un paisaje histórico que muestra un mundo arruinado, Benjamin “propone una «purificación de la teoría del conocimiento» de Kant, tanto por el lado del concepto de experiencia como por el del concepto de conocimiento” (Weber, 2014, p. 483). El filósofo señala la importancia de trastocar el trasfondo metafísico-formalista que persiste en el concepto de experiencia y conocimiento en función de avanzar hacia una experiencia metafísica que, ya no idealista, sea sostenida en “la pluralidad unitaria y continua del conocimiento” (Benjamin, 2001, p. 84). Como consecuencia de ello, Benjamin busca trazar un horizonte filosófico que ampare el despliegue de una “experiencia auténtica [echte Erfahrung]” (2001, p. 79).

En su adultez, después del viraje de su pensamiento al materialismo histórico, el mundo sigue apareciendo ante los ojos benjaminianos en forma de ruina. Cuando

Benjamin escribe sobre el Ángel Nuevo inspirado por la obra de Klee³, “en Ibiza, su situación era la de un refugiado que en todo sentido llevaba una vida al borde de la desesperación” (Scholem, 2003, p. 53). En Sobre el concepto de historia una de las expresiones del talante derruido del mundo moderno se halla en que el “enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 2006, p. 113), “acumula[ndo] sin cesar ruinas sobre ruinas” (Benjamin, 2006, p. 155). En ese contexto, el filósofo ya no alude a la actualización del sistema kantiano, pero sí persiste en la necesidad de reorientar la praxis filosófica mediante una revisión de sus bases. Específicamente, sus tesis sobre la historia pueden comprenderse como una especie de reformulación epistemológica del materialismo histórico; esto es, en cuanto una exposición de “cómo cree él que podría ser el materialismo histórico, el discurso teórico marxista adecuado a un socialismo verdaderamente revolucionario” (Echeverría, 1997, sección IV). Allí, Benjamin también critica un aspecto por su formalidad, el de “tiempo homogéneo y vacío [homogene und leere Zeit]” (Benjamin, 2006, p. 211), y lo expone en cuanto déficit del análisis materialista de la historia.

De esta manera, cabe sostener que el pensamiento determinado por el carácter derruido en que ha decantado la dialéctica moderna se ve impelido a mostrar tanto la discontinuidad histórica como la discontinuidad en la determinación crítica de tal historia. La recusación de un abordaje unitario y continuo de la experiencia histórica y su conocimiento “implica también, (...) una concepción de la historia que incorpora lo fallido, lo fracasado, lo que no ha podido actualizarse” (Abadi y Espinosa, 2014, p. 180): así, en ambos momentos —tanto en el escrito de 1918 como en el de 1940— la crítica se enfrenta a un panorama ruinoso de la experiencia, lo que demanda una reflexión epistemológica (primero, como autojustificación del conocimiento; después, como reformulación del materialismo histórico) que persigue una noción de experiencia más concreta, superadora del carácter formal que le adjudica a la noción operante en la Ilustración y a la noción de tiempo que subyace al materialismo.

³ Se trata de la referencia en Agesilaus Santander, un texto cuyas ambas versiones fueron escritas en 1933 y que se vinculan, tal como argumenta Gershom Scholem (2003, p. 46), con el famoso cuadro de Klee que se tematiza en la tesis IX de Sobre el concepto de historia. Algunos párrafos más adelante, dentro de este mismo apartado, brindamos otros datos sobre este punto.

En ambas instancias es posible identificar aún un pliegue más, pues la reformulación epistemológica insta a un abordaje de la experiencia atravesado por la discontinuidad. En su cavilación sobre una filosofía venidera Benjamin señala expresamente la discontinuidad moderna sujeto-objeto: el marcado subjetivismo de la razón moderna constituye una limitación porque “no es más que un rudimento metafísico en la teoría del conocimiento; un pedazo de esa «experiencia» chata de esos siglos que se filtró en la teoría del conocimiento” (Benjamin, 2001, p. 78). En sus disquisiciones sobre el concepto de historia, el pensador insiste en que “La conciencia de una discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el momento de su acción” (Benjamin, 2006, p. 311 [Benjamin-Archiv, Ms 469]).

Si hilamos los elementos mencionados, podemos decir que en Benjamin una reflexión sobre la praxis crítica del pensamiento, al asumir la condición derruida de la experiencia moderna, desemboca en una relación discontinua con la historia, pues la reformulación epistemológica que se encuentra a la base tanto del programa de la filosofía del porvenir como de la precisión del materialismo histórico requiere de una relación diferencial con lo sido: el pasado se abre desde la discontinuidad en cuanto lo inconcluso e inacabado.

Ahora bien, ¿de qué manera esto implica la figura del Angelus Novus? En 1916 Benjamin esboza un escrito que cobra cuerpo en 1925 en su *Habilitationschrift*, *El origen del Trauerspiel alemán*. En la introducción se ofrecen unas palabras preliminares sobre teoría del conocimiento donde determina qué entiende por “origen” [Ursprung], concepto que Benjamin inscribe como vía para abordar la historia del arte y el cual constituye un intento por subrayar el momento discontinuo implicado en su relato histórico. Se trata, en consecuencia, de una instancia insoslayable en la filosofía benjaminiana de la historia.

En la medida en que toma como objeto obras dramáticas pertenecientes a un período de decadencia, Benjamin debe fundamentar por qué vale la pena reflexionar sobre ellas. Y, para hacerlo, define una perspectiva originaria con el propósito de trabajar momentos históricos cuya relación no es evidente ni inmediata (o sea, es discontinua). Con “origen” Benjamin ensaya una redefinición de la relación entre las unidades temporales mentadas con “presente” y “pasado”: según plantea, la orientación originaria permite una comprensión histórica basada

en la afinidad (y no en la continuidad). La perspectiva originaria permite poner en relación dos unidades históricas no mediante su pertenencia a un flujo homogéneo y vacío del tiempo, sino en base a una interrupción posibilitadora del encuentro. En palabras de Uwe Steiner (2014), Benjamin construye una representación discontinua en la medida en que, “en una posición intermedia entre una definición puramente lógica y una puramente histórica, el «origen» designa el modo de «representación y despliegue» de una esencia (...) en la empiria” (p. 291).

Benjamin plantea el abordaje de la historia en la forma de una intermisión, y fundamenta una epistemología de la discontinuidad histórica al viabilizar un concepto de historia cuya circulación se funda en la afinidad de dos instancias: entre lo sido —es decir, el pasado— y lo que no logró ser —es decir, eso que, aunque parte del pasado, se halla inconcluso y reclama actualización en el presente—. Por eso Benjamin afirma que la mirada originaria sobre la historia se traduce como “restauración, como restitución, por un lado y, justamente por eso, como algo inconcluso, inacabado, por otro” (2012, p. 80). Así entonces, “la estructura de comprensión histórica posibilitada por el abordaje en clave «originaria» transfigura la representación continua de la historia al asentarse en el juego dialéctico cifrado en el binomio del devenir y el perecer” (Moreno, 2022, p. 80).

En tanto que “origen” plantea un análisis histórico capaz de conjugar la unicidad de los fenómenos con la repetición implicada en cualquier tipo de procesos, soluciona la preocupación benjaminiana por trazar una filosofía crítica que no caiga en la formalización del concepto de experiencia. En definitiva, en la mirada originaria que Benjamin plantea en su estudio sobre las obras dramáticas del barroco alemán aparece la vía por la que asociar la discontinuidad (de la experiencia) a la crítica (literaria) y la historia (del arte).

La presencia de lo discontinuo e inconcluso amparada en la perspectiva originaria está estrechamente unida a las elaboraciones goetheanas sobre la morfología de la naturaleza⁴. “Goethe observó que, mientras en las ciencias físicas o químicas el objeto

⁴ En un sentido más preciso, cabría decir que el abordaje originario de la historia [*Urgeschichte*] se vincula con el desarrollo benjaminiano de la historia natural [*Naturgeschichte*]. El despliegue pormenorizado de este aspecto nos alejaría de la lectura del *Angelus Novus* que queremos proponer. En consecuencia, nos permitimos referir sobre este aspecto un trabajo en que exponemos la

de conocimiento era una abstracción cognoscitiva construida por el sujeto, en la biología éste era inmediatamente percibido, en el acto de «observación irreductible» (Buck-Morss, 2001, p. 89). Este tipo de observación evita la subsunción de lo particular en leyes universales y, por eso —esto es lo que le interesa a Benjamin— evita la formalización del concepto de experiencia, pues promueve una exploración de lo singular conforme a la clave de lo universal. En esa dirección, el análisis originario volcado sobre la materia histórica de la modernidad implica, para Benjamin, abordar los fenómenos temporales más novedosos como *Urphänomen*; esto es, como la huella singular de lo ya acontecido.

“Benjamin solo identifica como prehistórico lo que es nuevo en la historia” (Buck-Morss, 2001, p. 88) gracias a la concepción dialéctica-discontinua implicada en la historia como *Ursprung*. Así, insistir en la caducidad de lo novedoso habilita la afirmación de lo inconcluso como una dimensión (menos evidente, claro) de lo efectivamente acontecido. Como en los dramas del barroco alemán, que se “representan la naturaleza como una eterna transitoriedad [*ewige Vergängnis*], y solo en esta transitoriedad la mirada saturnina de aquellas generaciones reconocía la historia” (Benjamin, 2012, p. 223), Benjamin explora la historia discontinua originariamente: la mirada originaria implica, entonces, enfatizar no solo lo que ha sobrevivido, sino también, al mismo tiempo, lo caduco, lo pericido, lo inconcluso.

La mirada originaria de la historia moderna se muestra como “una expresión de la fugacidad esencial de la verdad en sus extremos contradictorios, como extinción y muerte, por una parte, y como potencial creativo y posibilidad de cambio, por la otra” (Buck-Morss, 2001, p. 83). Ello es relevante en el marco de la actualización del sistema kantiano proyectado en una filosofía venidera y la redefinición del materialismo histórico, puesto que, en tanto que requieren la concreción de los conceptos de experiencia y tiempo, se vinculan con el material fracasado, la ruina expuesta en la discontinuidad histórica y contenida en la inconclusión del devenir histórico.

vinculación entre historia originaria e historia natural conforme al pensamiento benjaminiano: “La interpretación de lo inconcluso: consideraciones de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno en torno a la praxis filosófica” (Moreno, M. R., 2022).

Pero, insistimos: ¿en qué consiste la importancia de la mirada originaria si queremos abordar la figura del Angelus Novus en los términos en que Benjamin la incorpora a su filosofía de la historia?

Benjamin habla acerca del secreto de la validez o la capacidad explicativa del materialismo histórico y se preocupa por aquello que sería necesario hacer para que ella subsista y se revitalice. Se pregunta: ¿en dónde reside la fuerza del materialismo histórico? Y su respuesta resulta escandalosa, lo mismo para los materialistas históricos del siglo XIX que para los del XX: el secreto de la validez del materialismo histórico, dice, está en la teología; es ella la que le da su fuerza secreta y la que puede revitalizarlo. (Echeverría, 1997, sección VI)

Según el filósofo ecuatoriano-mexicano, en el marco de *Sobre el concepto de historia* se reflexiona sobre la fuerza del materialismo como discurso crítico que precisa de una revitalización, la que Benjamin encuentra en la teología. Quizás por eso pueda afirmarse que al momento de (con)figurar la actualización del concepto de experiencia e historia la mirada originaria cristalice en la mirada de un ángel.

Benjamin adquiere la acuarela del Angelus Novus después de asistir a una exposición de Paul Klee en 1921. Al artista, según describe su hijo, “le gustaba representar al mensajero de los dioses, con frecuencia incluso de una manera humanamente tragicómica” (Félix Klee citado por Scholem, 2003, p. 47). En agosto de 1933 Benjamin redacta dos versiones de un breve texto titulado *Agesilaus Santander*. En la segunda versión de ese texto se lee “En la habitación que ocupaba en Berlín, antes de desprenderse de mi viejo nombre y brillar a plena luz del día el nombre fijó su imagen en la pared: Ángel Nuevo” (Benjamin en Scholem, 2003, p. 45). En el texto de 1940 Benjamin vuelve sobre la figura del ángel en la tesis IX⁵.

⁵ Pueden reconocerse, entonces, tres puntos en la elaboración benjaminiana del ángel de Klee: “un primer momento que se puede situar en 1921 cuando toma conocimiento de su existencia; un segundo momento que abarca tanto la escritura, en 1931, del artículo sobre Karl Kraus como el ensayo autobiográfico de 1933, «Agesilaus Santander»; y, en último término, entre finales de 1939 y comienzos de 1940, momento en que Benjamin se aboca a la redacción de las tesis *Sobre el concepto de historia*, cuyo noveno fragmento lo refiere de modo explícito” (Espinosa y Sferco, 2022, p. 9).

Según Gershom Scholem (2003), “el Angelus Novus representa algo más que un cuadro para él: era una alegoría en el sentido de la tensión dialéctica que Benjamin había puesto al descubierto en las alegorías barrocas a lo largo de su libro sobre el Trauerspiel” (p. 49). En tal libro Benjamin, siguiendo la mirada originaria, indica que el retorno de lo inconcluso no se repite como una mera repetición de lo mismo, sino que lo perecido regresa en cuanto reclamo (2012, p. 81). Este aspecto es fundamental, pues impulsa la reformulación del concepto de tiempo operante en el materialismo histórico que persiguen las tesis.

La mirada del ángel actualiza la perspectiva originaria en el marco de la filosofía materialista de la historia ya que ese momento nuevo implicado en el retorno de lo inconcluso como reclamo no se sigue de una dialéctica que trae a la superficie histórica los vestigios para incorporarlos a una línea de continuidad. La mirada del Angelus Novus es una mirada originaria capaz de resistir la formalización del concepto de experiencia y la del concepto vacío de tiempo porque eleva lo inconcluso a fuerza histórica con capacidad de dinamitar la concepción progresiva de la historia. La mirada del ángel configura una imagen con la potencia para reconstruir un concepto materialista de historia porque el Angelus Novus es, en definitiva, una figura “que habla desde la experiencia de la historia como una experiencia del otro lado de la humanidad, el lado oprimido y explotado” (Echeverría, 1997, sección VI), cuya mera existencia perfora la continuidad del progreso moderno.

Dicho con otros términos, la mirada estupefacta del Angelus Novus se constituye como mirada originaria cuando expone la resonancia del progreso con la barbarie en la discontinuidad de las ruinas de la historia; de tal modo, capta que el progreso representa una verdadera catástrofe. Desmenucemos algo de esto: el talante catastrófico de la historia emerge, como muestra Benjamin, debido a un particular ejercicio óptico del ángel. Su mirada originaria consiste en una mirada alegórica porque a lo observado “lo ve como una catástrofe [Katastrophe] única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas [Trümmer]. (...) Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos [Zerschlagene]” (Benjamin, 2006, p. 155). Como se advierte, el complejo concepto de alegoría (determinado por Benjamin en distintos lugares de su obra)⁶ se define en relación con los fragmentos expulsados

⁶ Principalmente, *Libro de los Pasajes, Origen del Trauerspiel alemán y Zentralpark*.

por la lógica continua de la historia. Por eso, “lo que es afectado por la intención alegórica queda separado de los contextos de la vida: resulta a la vez destruido y conservado. La alegoría se aferra a las ruinas” (Benjamin, 2005, p. 337 [J 56, 1]).

Ese aferrarse singulariza el acto óptico del ángel: él observa el carácter derruido de la experiencia histórica y en cada fragmento —cada ruina que manifiesta la discontinuidad como signo de la modernidad— registra el susurro de vida inconclusa —discontinuada— que se abre paso entre los escombros de una historia. Los vestigios históricos se presentan ante la mirada del ángel como un cadáver; sus ojos desencajados y la boca abierta expresan el deseo de arrancarle la novedad de la inconclusión a ese espectáculo catastrófico.

Y es justamente porque el Angelus Novus configura el carácter originario de la modernidad como catástrofe que puede renovar las fuerzas del materialismo histórico como un discurso revolucionario en el contexto arruinado de la modernidad: gracias a la mirada originaria la catástrofe cristaliza en la forma de un suceso dañino y, al mismo tiempo, en calidad de acontecimiento imprevisible. La catástrofe representa un hecho perjudicial en el despliegue continuo de la historia, y precisamente por ello puede resignificar la instancia de discontinuidad que desacopla la formalización implicada en el relato continuo del progreso. Así entonces, la figura del ángel mira a los expulsados de la historia continua no solo como sus víctimas, sino también como ruinas que se hacen escuchar, que reclaman su inconclusión: al materialismo histórico el Angelus Novus le enseña que la esperanza de una revolución no se alimenta del progresivo desarrollarse de la historia, sino “de la posibilidad, de ningún modo garantizada, de la ruptura de la continuidad a través de una catástrofe dislocadora” (Forster, 2014, p. 378). Retomando la pregunta que titula este apartado, podemos decir que el Angelus Novus, cuando mira el fin del mundo (la ruina de la historia moderna) mira también el resquicio por el llega —puede llegar— el mesías.

Ante el amontonamiento de ruinas, la línea epistemológica ensayada por Walter Benjamin en la mirada originaria del Angelus Novus denuncia la naturaleza catastrófica del despliegue moderno sin perder de vista la potencia de la discontinuidad contenida en la catástrofe; esto es, sin olvidar que “la redención se aferra a la pequeña grieta en la catástrofe continua” (Benjamin, 1992, p. 205). La mirada del ángel, entonces, muestra que la epistemología crítica no temporiza la

experiencia, sino que la expone como catástrofe. Ahora bien, ¿qué implica esa exposición? El reclamo de los expulsados cobra cuerpo en el sonido de la narración porque esta forma expositiva quiere darle voz al sufrimiento. Narrar supone la posibilidad de rodear los fragmentos de la historia sin violentarlos al incorporarlos al relato continuo de una historia sin fisuras. Aunque es un tema por demás relevante que aparece en diversas zonas del pensamiento benjaminiano, a la luz de la mirada angélica consideramos oportuno aludir que la narración se muestra como instancia que transforma el reclamo de lo inconcluso en voz de lucha contra la formalización del tiempo y la experiencia.

2 ¿Er expresa la modalidad temporal e histórica del pensamiento o el enclave vital de este con la acción humana?

Hannah Arendt leyó a Franz Kafka casi compulsivamente, con admiración y con detenimiento, jaqueada por esa desesperación y optimismo con que escribió *Los orígenes del totalitarismo* (1999, p. 10). El mundo kafkiano le ofrece a Arendt la posibilidad de leer la experiencia humana, en su carácter cotidiano, a través de hombres cualesquiera que actúan y padecen un conflicto; experiencia inserta en un modelo que despliega fuerzas y reglas de juego instituidas, normalizadas, que los destinan. Esta tensión entre la realidad compleja y el modelo que refracta es narrada de forma magistral, sin manierismo literario. Los personajes no son personas reales, no poseen atributos propios, son inclasificables, no se conoce su origen ni nombre, pero ejercen una especie particular de resistencia y heroísmo, el de la buena voluntad. Cada trama opera como un refugio en el que los absolutos nadies que padecen una sociedad (orden o sistema) la resisten de diverso modo (Arendt, 2004a, p. 64 y ss.; 2004b, p. 89 y ss.). Algunos de los interrogantes que impulsan el ingreso de Arendt a los textos kafkianos son: ¿de qué forma un orden se erigió en nombre de la necesidad? ¿Cómo logró imponerse? ¿Cuál es la responsabilidad de quienes participaban en uno u otro lugar, como actores, como espectadores?

Para Arendt, Kafka diagnostica y anticipa con agudeza los acontecimientos del siglo XX, aunque esto no significa que predice los mundos que describió (como algo que ocurriría de todas formas). Lo magnífico para Arendt es que la narrativa kafkiana ingresa y describe la íntima estructura del mundo que a ella le tocó vivir y lo muestra como una posibilidad real en la medida en que no se haga algo para torcer la historia.

Arendt transita por La descripción de una lucha [1908] para pensar el enclave del paria, que habita entre la realidad y la exclusión; por el horror de En la colonia penitenciaria [1914], un espacio cuyo modelo de estructura y lógica de funcionamiento desnudan la necesidad y el determinismo como su ley natural y muestran a los hombres como sus funcionarios; por el personaje del sacerdote en El proceso [1925, póstuma] y el del portero en América [1912]⁷ que encarnan la teología oculta de esos órdenes que no es más que la fe en la necesidad y en el determinismo del decurso natural. Los funcionarios de los textos de Kafka no son infalibles, pero actúan bajo el supuesto de su propia fe en “una sobrehumana eficiencia universal” (Arendt, 2004b, p. 100). Sin embargo, Arendt no lee a Kafka en cuanto profeta de calamidades porque nunca propuso una apología de la destrucción; antes bien, con sus historias “nos pone inmediatamente frente a un hecho como tal”, que desnuda y modula en su estructura de funcionamiento. Sus novelas plantean un conflicto en un marco de procesos arbitrarios insertando una posibilidad, una interrupción, una opción, a través de un personaje que se diferencia y actúa de otro modo, alterno, dislocado, aunque esto lo agote o lo lleve a la muerte. Lo vital en Kafka no consiste en activar un ejercicio heroico tradicional en el que triunfa el bien o la justicia (el Destino, la Historia, etc.), sino en perforar la trama a través de una voz que advierte, como interlocutor crítico, ofreciendo un contrapunto: en las ruinas de la destrucción del mundo existente, se yergue un hombre de buena voluntad, liberado del horror y la necesidad, dotado de un “corazón indestructible”, que como personaje no real, alude “a todos y cada uno de nosotros, quizás hasta tú o yo” (Arendt, 2004b, p. 107).

Lo milagroso es siempre la salvación y no la ruina; pues sólo la salvación, y no la ruina, depende de la libertad de los hombres y de su capacidad de transformar el mundo y su curso natural. La absurda idea, tan generalizada en la época de Kafka como en la nuestra, de que la misión del hombre es someterse a un proceso predeterminado por unas fuerzas, cualesquiera que estas sean, no puede más que acelerar la decadencia natural, pues con esta idea el hombre pone su libertad al servicio de la naturaleza y de su tendencia a la decadencia. (Arendt, 2004b, p. 97)

⁷ Este libro que Arendt cita como *América*, en varias de las nuevas y serias traducciones españolas es denominado *El desaparecido* (2000), título que el propio Kafka le dio en sus diarios.

No hay ingenuidad alguna en Kafka al respecto, conoce cómo operan las supersticiones en la sociedad, perpetuando la “dominación de los accidentes, la inevitable tendencia a advertir un especial significado sobrehumano en acontecimientos cuyo significado racional está más allá del conocimiento y de la comprensión de los interesados” (Arendt, 1999, p. 319). Para Arendt, Kafka expone las calamidades de la necesidad en el mundo humano, sin fundarlas en razones sobrehumanas, demoníacas o de la mala fortuna, sino, por el contrario, desnudándolas como un artificio humano que puede ser intervenido.

En el plexo de las lecturas arendtianas de Kafka, nos detenemos en el análisis de un cuento en particular, que le ofrece en el contexto de su pensamiento político y filosófico, ciertas figuras y movimientos articulados en categorías epistémicas de comprensión del tiempo y la historia.

El cuento *Er* (en español *Él*⁸), es trabajado por Arendt especialmente en dos sitios: en el Prefacio [1961] a sus ejercicios de reflexión política, *Entre el pasado y el futuro* (1996, p. 13) y en el último capítulo de la Primera parte de *La vida del espíritu*, “*El Pensamiento*”, “¿Dónde estamos cuando pensamos?” [1978] (Arendt, 2002, p. 222). El aforismo, como lo suele llamar Arendt, también aparece en el epistolario con Martin Heidegger. Ella se lo envía en una carta del 24/09/1967, al comentar un trabajo del filósofo sobre Kant y vuelve a citarlo en otra, dos meses más tarde, en el marco de un intercambio de opiniones. Arendt está preocupada por la relación entre lo real y lo necesario y le deja claro a Heidegger su temor a través de una pregunta: “¿Pensamos lo real —lo ineludible, lo innegable— como necesario porque no vemos otra posibilidad de ‘reconciliarnos’ con ello?” (Arendt/Heidegger, 2000, pp. 150-151). Expresa que le envía el texto de Kafka “por el concepto de *porvenir*” como aquél tiempo que viene hacia nosotros (cuyo rival es el pasado) y que el salto del protagonista en el final del cuento, es el mismo del de Parménides y de la parábola de la caverna, solo que tiene el tono propio de la “desesperación dramática moderna”: “Sé que el claro se halla precisamente en medio del bosque”, asevera (p. 155).

⁸ En español hay diferentes ediciones, citamos la de 1977 en la bibliografía, pero aquí utilizamos la versión de Arendt, según la traducción de *La vida del espíritu* (2002).

El relato describe cómo un “él” es acosado por dos enemigos que lo enfrentan y empujan de ambos lados, uno lo amenaza por detrás, desde los orígenes, el otro, desde adelante, le impide avanzar. “Él” lucha con ambos, aunque teóricamente, cada una de estas fuerzas lo ayuda en la lucha contra la otra. “Él” siempre sueña con escaparse, en un momento de descuido, en una noche inimaginablemente oscura, y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes (es decir, por encima del campo de batalla), como árbitro o juez.

En el primer texto, el Prefacio, Arendt, introduce el cuento en el marco de un punto nodal de su concepción del tiempo y la historia, la ruptura de la tradición. El totalitarismo como acontecimiento provocó un hiato de doble rostro: por una parte, interrumpió la legitimidad de las categorías de la tradición para comprenderlo, es decir, impugnó la continuidad histórica en los términos de la experiencia política y la posibilidad de la herencia; por otra, suspendió el vínculo humano entre pensamiento y acción. Este último aspecto, es el que focaliza en el segundo texto donde recupera el cuento kafkiano. En ambos, describe los procesos internos del yo pensante que, sin abandonar su inserción en el mundo, busca reconciliarse con la realidad, pensándola, comprendiéndola.

La cuestión clave radica en el quiebre de la transmisión, del hilo narrativo que une generaciones, en la pérdida de la autoridad del pasado y con ella, de la salvaguarda de la memoria. A la luz de la preocupación política de Arendt, este quiebre o ruptura señala una pérdida del mundo común y, con él, el desvanecimiento del “entre” los hombres, del espacio humano, son tiempos de oscuridad. Sin embargo, esta pérdida de apoyo y de respuestas, no bloquea la posibilidad de preguntar y pensar. La cita de Char con que inicia el texto “Nuestra herencia no proviene de ningún testamento” señala la posibilidad de astillar un tiempo espacio que se ha cerrado (Arendt, 1996, p. 9). Para Arendt, la pregunta que abre el relato es si es posible el final de la parábola: ¿cómo puede interpretarse esa opción que sueña “Él” y que implica un desplazamiento del campo de la lucha?

La tarea de la mente es comprender lo que ocurrió y esta comprensión es la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad, sin embargo, ¿es capaz la mente de inducir a la reconciliación? Si la mente es incapaz, de inmediato se ve envuelta en sus propios conflictos, cerrándose en sí misma. No sólo la generación de Char vio esto, al sumergirse en los compromisos (liberación) de la acción, mucho antes también lo hicieron los filósofos existencialistas, precisamente al advertir que las

tradicionales preguntas metafísicas carecían de significado y que la realidad de los problemas les planteaba una exigencia hacia la acción y la mediación del discurso. Sin embargo, el hecho de haber actuado y resistido mostró a estos hombres la necesidad de volver al pensamiento. Se trata de un nuevo llamamiento pero esta vez de la acción al pensamiento, que se sitúa en el momento “interregno” en el cual una generación, actores y testigos de los acontecimientos, toma conciencia de lo que ya no existe (pasado), pero está detrás y lo que aún no existe (futuro), aunque se aproxima desde adelante.

En la historia, esos interregnos han dejado de ver más de una vez que pueden contener el momento de la verdad. (Arendt, 1996, p. 15)

Después de *Los orígenes del totalitarismo* (1999) y *La condición humana* (1998), el caso Eichmann configuró para Arendt una experiencia vital y política crucial, tanto en términos teóricos como prácticos (tal afectación puede observarse en casi todos sus escritos a partir de los 60, que o inician o desarrollan cuestiones abiertas por el proceso jurídico celebrado en Israel). Su conocida presencia en el juicio como cronista, la colocó frente a un hecho casi kafkiano: la gravedad de los crímenes en contraste con la superficialidad del acusado, la actividad de pensar y su relación con la acción. En este contexto, el aforismo adquiere el carácter de resolución de un enigma, que no suprime la relación de las actividades pero tampoco las disocia. Kafka ofrece a Arendt una especie de paisaje del pensamiento, no estático sino activo, no metafísico sino temporal e históricamente situado, pero fundamentalmente, arraigado al mundo como su sentido:

mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrado indicador exclusivo que determina el rumbo, (Arendt, 1996, p. 20)

El escenario es el campo de combate donde “Él” se enfrenta a dos fuerzas en pugna: pasado y futuro. El pasado no lleva hacia atrás sino impulsa hacia delante y el futuro, en contra de lo esperable, empuja hacia el pasado. Su protagonista (hombre) vive en ese intervalo “entre” el pasado y el futuro, su presencia interrumpe la continuidad del tiempo y su punto de mira no es entonces el presente sino una brecha en el tiempo al que su lucha otorga existencia. Si “Él” no estuviera, estas fuerzas difícilmente lucharían entre sí y si lo hicieran ya se habrían enfrentado y destruido.

Sólo porque el hombre está inserto en el tiempo y sólo en la medida que se mantenga firme, se romperá en etapas el flujo indiferente de la temporalidad; esta inserción, el comienzo de un comienzo, en términos agustinianos, es lo que escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas con otras y a actuar sobre el hombre, tal como lo describe Kafka, porque están enfocadas en la partícula o el cuerpo que les da su dirección. (Arendt, 1996, p. 17)

La inserción del hombre, con su nacimiento y su lapso limitado de vida, transforma el continuum temporal, en el sentido de in-interrumpida corriente de puro cambio. Arendt entiende que la visión relatada por Zaratustra a los marineros en la Tercera Parte de Así habló Zaratustra alude también a este intervalo. Se trata de la presencia de Zaratustra frente a un portón, punto de convergencia de dos caminos (una calle hacia delante y una hacia atrás que duran una eternidad) y cuyo nombre es “Instante” (Nietzsche, 2003, p. 229-231). Arendt recupera la interpretación de Heidegger sobre este pasaje nietzscheano: sólo hay dos caminos para quien está (presente) en el Instante, para el mero observador sólo hay sucesión de “ahoras”. La eternidad es en el Instante [Augenblick], en el choque de pasado y futuro. Henri Bergson habría sido el primero en detectar el uso del lenguaje espacial para referirnos al tiempo que queremos medir. El pasado, ubicado detrás y el futuro situado, en algún lugar, delante de nosotros dificultan al filósofo comprender la imprevisibilidad y la novedad o siquiera abordar la libertad frente al determinismo del decurso temporal mecanizado a través de la sucesión de causas (Arendt, 2002, p. 245) o de “ahoras”, como dice Nietzsche.

Y en este sentido, volviendo a Kafka, la inserción del hombre abre una brecha, el presente, que como un campo de batalla, configura el espacio agonal creado por la misma lucha que aquél libra. Por eso, cuando piensa su independencia, Kafka propone a “Er” soñando con una región que esté por encima del frente de batalla, es decir sueña con ese reino intemporal, no espacial, suprasensorial (propio del pensamiento y la metafísica occidental desde Parménides hasta Hegel). La cuestión para Arendt es la posibilidad de que el pensamiento pueda ejercerse sin salir del tiempo humano y a la vez, que provoque la interrupción del movimiento circular y repetitivo de la vida cotidiana y el rectilíneo y homogéneo de la historia como proceso (Forti, 2001, p. 267 y ss.; Kang, 2013). Porque no se trata de un retorno pendular a lo ya pensado (Birulés, 2007, p. 23).

Para encontrar este lugar hay que ir un poco más allá de Kafka a partir de él mismo. La inserción del hombre entre ambas fuerzas, hace que éstas desvíen su dirección original y generen una fuerza oblicua, que, nacida de la colisión de pasado y futuro, se dirige a un fin posible que se pierde en el infinito. Esta tercera fuerza, nacida del antagonismo entre el pasado y el futuro, que tiene un origen conocido y una dirección determinada, “es la metáfora perfecta para la actividad del pensamiento” (Arendt, 2002, p. 228). Si el personaje de Kafka pudiera aplicar sus fuerzas sobre esa diagonal y deslizarse por ella con movimientos lentos y ordenados podría estar por encima de la refriega y a pesar de verse presionado por los enemigos, descubriría una única posición en la cual:

ver y vigilar lo que le pertenece, lo que ha llegado a ser sólo con su propia aparición autoinsertada —el enorme y siempre cambiante espacio temporal creado y limitado por las fuerzas del pasado y del futuro; habría encontrado un lugar en el tiempo que está lo bastante lejos del pasado y del futuro como para ofrecer ‘al árbitro’ una posición desde la que podría juzgar las fuerzas en pugna con ojos imparciales. (Arendt, 1996, p. 18)

El punto es que esta posibilidad sólo se abre al “yo pensante”, de acuerdo con su sensación del tiempo, este “yo” puede, incluso, no encontrar la diagonal y morir de agotamiento kafkiano, agobiado por la lucha, sólo consciente de la existencia de esa brecha. Pero en tanto posibilidad, en tanto que el hombre piensa, salva a los acontecimientos de la ruina del tiempo, preservándolos para las nuevas generaciones que deben, sin embargo, descubrir nuevamente los senderos del pensamiento y pavimentarlos con laboriosidad, a través de ejercicios del pensamiento que no pueden transmitirse o heredarse, sino sólo indicarse. Aquí, cabe vincular estos ejercicios con la comprensión y la narración, como mediaciones no acotadas a posiciones hermenéuticas y mucho menos a dialécticas asuntivas (Sanchez Muñoz, 2003; Di Pego, 2013). El mejor ejemplo nos reenvía a Los orígenes del totalitarismo. Con “orígenes” Arendt alude a un entramado de elementos que cristalizan en determinadas formas que espejan multidimensionalmente el acontecimiento. Es la luz del acontecimiento la que permite identificarlos y conducirnos hacia atrás, hacia su oscuro y equívoco pasado, y comprenderlos en un contexto de posibilidades, de alternativas, de fugas, de contingencias o emergencias, no de deducciones causales. El acontecimiento, por su abundancia, no queda reducido al conjunto de elementos ni a su facticidad como mero conjunto de hechos. Es ese paisaje inesperado cuya singularidad solo puede ser expresada en el interior de un relato [story], y ser revelada en su trama

de acciones y sufrimientos, de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de todas las intenciones y el significado de todos los orígenes. La búsqueda de categorías generales inscriptas en una matriz de tiempo mecánico, puede destruir el relato que cada periodo histórico tiene para decirnos, diluirlo en una Historia [History] concebida como el despliegue de una mismidad en el tiempo, en el sentido hegeliano, o presentarlo dentro de una profecía de la desdicha que lo concibe como fin sin ningún comienzo. Desde la perspectiva del presente, es decir, de la brecha entre el pasado y el futuro, cada acontecimiento del pasado es un “comienzo”. “La Historia es un relato que tiene muchos comienzos y ningún fin” (Arendt, 1999, p. 389). Hay que pensar la Historia [History] como posibilidad y no como una filosofía, narrarla como story sin clausurar o fijar finales (Ripamonti, 2020).

Durante muchos siglos la tradición (de pensamiento político) vino a salvar la falta de preparación para pensar, fundada en el supuesto de experiencias comunes sentó las bases y los principios de juicio para muchas generaciones. Tradición no es lo mismo que pasado. La tradición es la que conserva el pasado, es su hilo conductor. Por ello, su ruptura ocasiona situaciones disímiles respecto del pasado, por un lado, puede posibilitar que éste aparezca con “inesperada frescura”, sin la carga y la guía de la tradición, pero por otra, no puede evitarse que corra peligro. Al haber perdido su anclaje, el pasado se encuentra ante el olvido, se afecta la profundidad de la existencia humana (Arendt, 1996, p. 104) y su capacidad misma de pensar. Los totalitarismos del siglo XX, como otras veces en la historia, pusieron en crisis estos principios e hicieron evidente la pérdida. El terror aniquiló la palabra que construye la memoria. La brecha entre el pasado y el futuro se convirtió en una realidad tangible y perpleja para todos. Son los periodos o “interregnos” en los cuales se presenta de modo urgente la necesidad tanto como la posibilidad de pensar, de realizar la experiencia del pensamiento que, como toda experiencia se adquiere sólo a través de la práctica.

En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de “árbitros” o jueces de los distintos asuntos sin fin de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la resolución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones que nacen de todo esto. (Arendt, 2002, p. 229)

3 Retrospectiva

W. B.

De nuevo oscurece la tarde
y de las estrellas cae la noche
mientras yacemos con los miembros
extendidos
en las cercanías y en las lejanías.

Suenan desde las tinieblas
pequeñas y plácidas melodías.
Agucemos los oídos para deshabituarnos.
Ya es hora de ir desalojando las hileras.

Si remotas son las voces, cercana es la
congoja:
aquellas voces de aquellos muertos
que enviamos como nuncios que nos
anteceden
para escoltarnos hacia el
adormecimiento. (Arendt, 2017, p. 35)

Este poema, escrito por Arendt en 1942, muestra el punto exacto en que se tocan las figuras de Er y el Angelus Novus, pues el llamado a romper las hileras puede interpretarse como el ejercicio de una crítica que se propone interrumpir la continuidad epistemológica e histórica en la que se asienta la catástrofe de la modernidad. El diálogo entre ambos queda de manifiesto en el vínculo que Arendt establece entre Benjamin y Kafka, los dos diagnosticaron el presente histórico en el que se libra una lucha entre necesidad y posibilidad. La fe en la primera se inscribe en la lógica del huracán del progreso, ante la que el Angelus Novus arremolina sus alas y frente a la que Kafka resiste a través de los personajes de buena voluntad que no tienen otra misión que la que se han propuesto, es decir, evidenciar la lógica oculta que pone en funcionamiento el mundo.

Con Er, Arendt inscribe la crítica de un concepto de tiempo y la posibilidad de cambio, de torcer cualquier destino político. Con el ángel Benjamin expresa que de la catástrofe puede emerger la salvación. En ambos ese instante es un frágil pasaje acechado por el tiempo infinitamente vacío y destructivo del progreso. Er y Angelus Novus constituyen figuras insumisas que se sublevan ante los hechos

cerrados, explicados por nexos causales. Ese carácter indómito se expresa en la narración, forma que habilita una toma de posición en una lucha colectiva con el rigor de una construcción histórica del presente, desde el pasado. Las modulaciones benjaminiana y arendtiana de las figuras mencionadas buscan construir el presente sabiendo que la historia pudo y puede ser de otra manera. Los dos pensadores dan forma a la experiencia vivida con los materiales de la tradición que han permanecido ocultos e inconclusos, y alientan las posibilidades interruptivas sin salir del tiempo histórico.

Tanto Arendt como Benjamin condensan en una imagen de la historia un punto de vista —el del presente— siempre en tensión, un nudo incómodo cuyos entrelazamientos y repliegues se atan con la fuerza de cada circunstancia concreta. En un mundo en ruinas el Er de Arendt y el Angelus Novus muestran la posibilidad abierta de la acción: no se contentan con la crítica como diagnóstico, sino que flexionan el pensamiento hacia el horizonte de una acción que transforme ese paisaje arruinado. En el marco de este ejercicio que los intersecta, destacamos el compromiso por pensar el propio tiempo y el acontecimiento del totalitarismo, ampliando la caja de herramientas, en términos de archivo (literario y visual, por ejemplo) y análisis, por una parte; y, por otra, la tarea ontológica concomitante de impugnar la heredada concepción moderna de tiempo e historia para astillarla teórica y políticamente. Esto los embarca, además, en la incorporación de otros registros de escritura, porque se encuentra indisociada de aquella tarea. Nos referimos a la potencia de la narración, que actúa como condición de posibilidad de la experiencia política porque habilita los sentidos de un tiempo histórico sin clausuras. Ambos, Arendt y Benjamin, buscan nuevas formas de tratar con el pasado y la “narración discontinua” (Di Pego, 2016, p. 236 y ss.) en cuanto fondo y forma de la recuperación de la singularidad, de los sentidos arrancados a los sucesos cristalizados, de la instauración de los recomienzos en la historia.

Referencias

- Abadi, F. y Espinosa, L. (2014). La noción de muerte en la estética temprana de Walter Benjamin. *ÁGORA. Papeles de Filosofía*, 33(2), 167-183. <https://doi.org/10.15304/ag.33.2.1917>.
- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Trad.). Akal.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro* (A. Poljak, Trad.). Península.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana* (R. Gil Novares). Paidós.
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana, Trad.). Taurus.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad* (C. Ferrari y A. Serrano de Haro). Gedisa.
- Arendt, H. (2004a). "Franz Kafka" (R. S. Carbó, Trad.). En *La tradición oculta* (pp. 89-107). Paidós.
- Arendt, H. (2004b). "La tradición oculta" (V. Gomez Ibáñez, Trad.). En *La tradición oculta* (pp.49-74). Paidós.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu* (C. Corral y F. Birulés, Trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política* (E. Cañas, Trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2015). "W. B.". En *Poemas* (A. Ciria, Trad.). Herder.
- Arendt, H./ Heidegger, M. (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados* (A. Kovacsics, Trad.). Herder.
- Benjamin, W. (1992). *Cuadros de un pensamiento*. (S. Mayer, Trad.). Imago Mundi.
- Benjamin, W. (2001). Sobre el programa de la filosofía venidera (R. J. Blatt Weinstein, Trad.). En *Iluminaciones IV* (pp. 75-849). Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes* (L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero, Trads.). Akal.
- Benjamin, W. (2006). Sobre el concepto de historia. En M. Reyes Mate, *Medianoche en la historia* (pp. 49-302). Trotta.
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. (C. Pivetta, Trad.). Gorla.
- Birulés, Fina (2007). *Una herencia sin testamento*. Herder.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. (N. Rabotnikof, Trad.). La balsa de la Medusa.
- Di Pego, A. (2016). *Política y filosofía en Hannah Arendt*. Biblos.

Echeverría, B. (1997). Benjamin: mesianismo y utopía. En Baca Olamendi, L. y Cisneros, I. (comps.): *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX* Tomo I (pp. 39-60). Triana Editores. http://bolivare.unam.mx/ensayos/benjamin_mesianismo_y_utopia

Espinosa, L. y Sferco, S. (2022). La fuerza temporal de los ángeles en Walter Benjamin. Figuras no humanas para una mesianización antropológica, *Anthropology & Materialism* (II). <https://doi.org/10.4000/am.1992>

Forster, R. (2014). *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Fondo de Cultura Económica.

Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* (I. Romera Pintor y M. A. Vega Cernuda, Trad.). Cátedra.

Kafka, F. (1977). *Él. Anotaciones del año 1920*. Editor Goncourt.

Kafka, F. (1995). *En la colonia penitenciaria*. Alianza.

Kafka, F. (2000a). *El desaparecido [América]*. Cátedra.

Kafka, F. (2000b). *El proceso*. Longseller.

Kafka, F. (2002). *El castillo*. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Kang, T. (2013). Origin and Essence: The Problem of History in Hannah Arendt. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 74, No. 1 (January 2013), pp. 139-160.

Moreno, M. R. (2022). La interpretación de lo inconcluso: consideraciones de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno en torno a la praxis filosófica, *Eidos* 37, pp. 71-103. <https://dx.doi.org/10.14482/eidos.37.193>

Nietzsche, F. (2003). *Así hablo Zarathustra* (A. Sanchez Pascual). Alianza.

Ripamonti, P. (2020). "Relectura de Arendt en clave poscolonial. Para una analítica de las postergaciones". En De Oto, A. (2020). *Ejercicios sobre lo postergado. Escritos poscoloniales* (pp.68-110). Qellqasqa. <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/book/ISBN%20978-987-4026-39-2>

Sánchez Muñoz, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Scholem, G. (2003). *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos* (R. Ibarlucía y L. Carugati, Trads.). Fondo de Cultura Económica.

Steiner, U. (2014). Crítica (M. Ferrari, Trad.). En E. Wizisla y M. Opitz (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 241-304). Las Cuarenta.

Weber, Th. (2014). Experiencia (C. Pivetta, Trad.). En E. Wizisla y M. Opitz (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 479-525). Las Cuarenta.