

El silencio filosófico de una amistad

Philosophical silence of a friendship

Anabella Di Pego, Daniel Michelow*

Universidad Nacional de La Plata/CONICET, Universidad Católica del Maule

anadipego@gmail.com, dmichelow@ucm.cl

10.5281/ZENODO.8399129

Sobre los intensos años de exilio francés que unirán indisolublemente los destinos de Hannah Arendt y Walter Benjamin –ambos arriban a París en 1933, para abandonar luego la capital, obligados por el ingreso de las tropas nazi, en 1940–, se entregará en las páginas que el lector tiene ante sí, una gran cantidad de importantes y valiosos detalles. Muchos de los artículos contenidos en el presente *dossier*, tienen, en efecto, las caminatas por las callejuelas parisinas y las partidas de ajedrez de ambos expatriados como punto de partida. Una suerte de *principio* desde el que parece ser necesario –incluso obligatorio– plantear toda posible relación filosófica entre ellos. París –ese París– que, pese a su carácter particular, a estar constituido por la intimidad de dos vivencias más en la descomunal indigencia de una época, posee la fuerza necesaria para dar cuenta de la enorme dimensión del declive de la esfera política planetaria. En este proceso de desmoronamiento a gran escala quedan unidos dos de los pensamientos más vigorosos y profundos del siglo XX, pues la violencia que se vuelca sobre ellos es la misma que terminará dejando al mundo en ruinas.

* Di Pego es investigadora del CONICET y Profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata. Dirige el proyecto de investigación “Crítica del humanismo, narrativas y horizontes posthumanos en el pensamiento contemporáneo” (H987) y el proyecto de extensión “Filosofía, memoria y género. Historia de vida de compañeras víctimas del terrorismo de Estado”.

Michelow es Investigador del Departamento de Filosofía en la Universidad Católica del Maule. Miembro del Centro de Investigación en Religión y Sociedad.

Este estar involucrados directamente en el tejido de los acontecimientos de su época, nos permite hablar de la primera y fundamental coincidencia entre ambos, aquella que quizás hace posible cualquier comparación posterior: en ellos el pensamiento filosófico no es uno que ponga al mundo en una suerte de paréntesis, que se situé frente a él, sino que más bien –como en la primera *θεωρία* griega, en su simple relación al ver y al observar aquello que rodea– cumple, justamente, la función de atestiguar la indisoluble relación entre mundo y vida. En ellos la filosofía es un pensamiento sobre el habitar el mundo y como ese habitar da, a su vez, lugar a los movimientos de la historia. Los pensamientos de Arendt y Benjamin son así la experiencia de una permanencia en el mundo que se vuelve reflexivamente sobre sí misma al detectar el peligro en que se encuentra. Recurren por esto a un lenguaje que evoca, precisamente, la espacialidad del habitar, hablando de la experiencia humana como aquello que se ubica a veces en el centro, mientras otras en las orillas del mundo, por ejemplo, cuando Benjamin asevera que “el mundo, en los extremos, todavía está completo y sano; pues todavía es naturaleza.” (Obras II, 2, p. 413) o cuando Arendt, en la misma línea, describe el muy reconocido “derecho a tener derechos” aseverando que “la privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas a las acciones” (Orígenes, p. 247). Términos como expulsión, acogida, cobijo y desamparo se convierten así en conceptos fundamentales de una suerte de fenomenología del habitar que transforma a estos proyectos filosóficos en un testimonio de la desintegración de la comunidad humana y como esto no repercute solamente en la privación de los necesarios factores sociales de la existencia, sino que, por sobre todo, en la supresión del lugar donde toda justicia se puede volver posible.

Sin embargo, a pesar de que el habitar se entiende acá en situación de peligro, no es una mirada lúgubre la que caracteriza sus despliegues filosóficos. Esta puede ser considerada entonces la segunda coincidencia fundamental entre Arendt y Benjamin. En ellos prima un cierto estado de ánimo que podría ser caracterizado como el de añoranza. No una añoranza como la del romanticismo o incluso heideggeriana que ve en la repetición de un cierto pasado originario y puro la única posibilidad de un verdadero futuro y que por tanto puede solo ser alcanzado a través de un regreso, de la *Kehre*. La añoranza de ambos autores es la de un pasado que aún no ha sido, que aún debe ser primero, incluso, imaginado. Es la añoranza

de lo incierto de un pasado truncado que aguarda poder ser, pues se dirige hacia aquella forma de lo humano que lo humano aún nunca ha tenido.

Pero precisamente por este tiempo común, por ese París, que como un evento inevitable se apropia de sus destinos entre habitar y añoranza, se vuelve aún más misterioso –esto es, digno y urgente de ser preguntado– el silencio de Arendt respecto de la obra de Benjamin en los años posteriores a su muerte en Portbou. Como es sabido, Arendt logra llegar desde Europa a Estados Unidos en el año 1941, encargada, además –en un acto de profunda confianza por parte de Benjamin– de publicar sus manuscritos, entre ellos *Sobre el concepto de historia*, convirtiéndose así en el albacea de la obra de Benjamin, tarea que, como sabemos por sus propias notas, intenta realizar con grandes dificultades, pero incansablemente. París está presente aún y con fuerza en su nueva vida y sin embargo, en su propia obra, en *Orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Diario filosófico* y la *Vida del espíritu* no hay casi rastros de Benjamin y cuando se los encuentra, se trata de citas más bien superficiales.

Este silencio perdurará durante 30 años, para ser subsanado recién en 1968, con el escrito *Walter Benjamin* que aparece en tres partes: I. *El jorobado*, II. *Los tiempos oscuros* y III. *El pescador de perlas*, para la revista *Mercur*, en el que se tematiza la figura de Benjamin, pero en lo que es claramente una referencia tardía –no cronológicamente– sino que en cuanto a su oportunidad: el momento de incluir expresamente el pensamiento de Benjamin en las grandes discusiones que Arendt había abierto décadas antes, parece haberse agotado. ¿Es un silencio piadoso motivado por el choque en las metas de ambos proyectos filosóficos? ¿Pretendía Arendt alejarse de una cierta oscuridad que parece cubrir como un manto la obra del amigo? ¿O quizás se deba a la irreconciliabilidad de posiciones políticas que no logran hallar terreno común? Mal que mal, Benjamin fue para Arendt también el “marxista más raro que ha producido este movimiento, no precisamente pobre en tipos raros” (Shötter y Wizisla, 2006, p. 54). ¿Qué oculta este silencio de casi tres décadas? ¿Es realmente un silencio o es más bien un diálogo para el que aún es necesario aprender a prestar atención y templar el oído?

El esfuerzo investigativo, que se plasma en el número especial “Benjamin y Arendt: Diálogos (in) interrumpidos”, pretende hacerse cargo de las cuestiones recién planteadas. Pero precisamente quiere expresar con su título, con el paréntesis que

llama la atención sobre la ininterrupción o interrupción, que la relación entre ambos se sigue manteniendo en un estado irresuelto, incluso paradójico. El presente *dossier* dedicado a las coincidencias y desavenencias de dos de las obras más representativas de una época –sin parangón en la historia humana respecto de la profunda capacidad destructora que puede adquirir la violencia– asume el silencio mutuo que las envuelve, precisamente, como la única verdadera posibilidad para encontrar un pensamiento conjunto entre ambos. No se ha pretendido a través de este número especial buscar una lista de conceptos que puedan ser simplemente equiparados, sino rescatar el fundamento común de un diálogo. La investigación que el lector tiene ahora en sus manos persigue los rastros –como pensaría Schlegel al acuñar el término– de una *Symphilosophie*, de un pensamiento entre amigos, cercanos en el mundo, que se transforman el uno para el otro en un referente esencial en el filosofar y que por tanto no requieren nombrarse. Esta filosofía conjunta, en la amistad más profunda, aquella en tiempos lóbregos, tiene aspectos ya tratados con anterioridad, que han recibido enorme interés por parte de la recepción, pero hay, sin duda, otros caminos menos transitados e igualmente interesantes y productivos.

Proponemos un recorrido por el *dossier* en el que transitando sendas que nos resultan familiares, nos asaltan a la vez paisajes inesperados que arrojan claroscuros y abren nuevas perspectivas en nuestro andar. El pasado, lejos de ser algo que dejamos atrás, nos acompaña con sus ecos de aquellas exigencias no realizadas y de injusticias que reclaman redención. En el abordaje de la revolución, propuesto por Edgar Straehle, se despliega esa tradición que no es la dominante y que contiene el fulgor de otros pasados y presentes posibles, la tradición de los oprimidos al decir de Benjamin, la tradición oculta en términos arendtianos. La concepción de Benjamin de la historia efectúa una torsión de la temporalidad que deja de estar orientada hacia el futuro para apuntar al pasado, y es en ese movimiento que puede entenderse la afirmación de Karl Kraus que aparece en las denominadas Tesis sobre la historia: “el origen es la meta”. En este sentido, el origen (*Ursprung*) no sólo nos antecede sino que oficia como porvenir y este concepto será asimismo clave en la perspectiva arendtiana –recordemos que su primer libro se titula *Los orígenes del totalitarismo*– para pensar la cuestión política del comienzo (*Anfang*), como puede apreciarse en el artículo de Facundo Vega. En el prólogo de su libro *Entre el pasado y el futuro*, Arendt recurre al relato de Kafka “Él” como una parábola que muestra cómo el pasado impulsa hacia adelante mientras que el futuro presiona hacia atrás.

Rita Moreno y Paula Ripamonti retoman esta figura en un sugerente diálogo con el ángel de la historia benjaminiano. De este modo, como muestra Mercedes Miralpeix, la historia en ambos pensadores remite a ese pasado actual y potencial que no deja de pasar, presentándose en la forma de la “pervivencia” (*Nachleben*).

En esa configuración de mundos posibles entramados por el pasado, la infancia puede presentarse en la perspectiva benjaminiana como un espacio de politización y de apertura a otras prácticas, modos de trato y usos del lenguaje -el juego, la mimesis, las rimas-. Mientras que Arendt concibe la política y sus formas de resistencia en el terreno exclusivo de los adultos, Ana Lanfranconi nos invita a pensar esa articulación entre pasado y futuro dándole voz y prestando atención a la infancia para desestabilizar las lógicas que reproducen y conservan lo establecido. Así los niños podrían pensarse en la estela de figuras de Arendt que permanecen por fuera de la ley, como los apátridas y los refugiados, y en consonancia con las criaturas en el sentido benjaminiano. Explorando la infancia, por una parte, y las criaturas de Kafka por otro -en la propuesta de Antonio Gómez Ramos-, irrumpen otros pasados a ser atendidos y realizados en el presente así como una mirada sensible a los posibles nuevos comienzos arendtianos tanto como a las sutilezas del funcionamiento aparentemente implacable de la ley en Benjamin. De este modo, atravesando los contrastes en sus abordajes de la ley, el derecho y la violencia con el texto de Daniela Losigglio y Natalia Taccetta, no sólo pueden emerger afinidades impensadas sino también, como en el texto de Claudia Galindo Lara, reconsideraciones en torno del vínculo no exento de tensiones de ambos filósofos con el marxismo y su inscripción en la modernidad.

Concluyendo este camino por topografías y temporalidades diversas, la modernidad se muestra como un complejo mosaico de concepciones examinadas y revisitadas -de la historia, del tiempo, de la ley y del derecho, entre otras-, en el que a la vez emergen algunas problemáticas que con poca frecuencia han sido foco de un abordaje que cruce a ambos pensadores. Benjamin constituye un referente ineludible de las transformaciones en la percepción y en la manera de entender el arte bajo las condiciones modernas de su reproductibilidad técnica. Resulta manifiesto que ha dejado notorias huellas en la concepción arendtiana de la cultura de masas, pero se trata de examinar, siguiendo la propuesta de Oscar Gracia Landaeta, en qué medida las ambivalencias y tensiones que atraviesan la mirada benjaminiana del arte y la potencialidad del arte producido técnicamente, corren

el riesgo de ser suturadas en la visión arendtiana proclive a enfatizar las amenazas y los peligros de la cultura en la sociedad de masas. Las transformaciones en el arte corren aparejadas con las modificaciones en la forma misma del trabajo y de la producción así como de lo que se entiende por ocio en supuesta oposición a éstas, tal como puede apreciarse en el análisis de Heidi Alicia Rivas Lara y Gustavo Adolfo Maldonado Martínez. De este modo, Benjamin y Arendt pueden pensarse como críticos del paradigma moderno del trabajo en su dimensión instrumental y estratégica, en tanto actividad estructuradora de las relaciones de dominio con uno mismo, con los otros, con las cosas y con la naturaleza. Se trataría de pensar de una manera ampliada el trabajo y la técnica en Benjamin, como una praxis en relación con el juego, la mimesis y la pura medialidad que no se deja apresar en la productividad. En el caso de Arendt, se procura desplegar la acción y el discurso como actividades específicas que no es posible reducir al plano individual con sus propósitos, intenciones y utilidad, sino que remite a un ámbito plural y contingente habilitando modos distintos de interacción. Para reconsiderar el trabajo, ambos dialogan con perspectivas presentes (el marxismo) a la vez que retoman un legado pasado (cosmovisiones antiguas y un siglo XIX divergente en Benjamin -socialistas utópicos, anarquistas, escritores-, y lo greco-romano y una tradición republicana moderna soslayada en Arendt). De esta manera, llevan a la práctica el postulado: “el origen es la meta”, y nosotros también seguiremos esta misma senda, volviendo para concluir a París como punto de partida de esa amistad profundamente política y filosófica.

El fin de París, su París, tiene lugar para Benjamin en la frontera franco-española en el año 1940 cuando decide quitarse la vida, ya cansado y débil, o, como dirá Bertolt Brecht al enterarse de su muerte, “empujado finalmente a una frontera incruzable” (Brecht, 1940). La muerte de Arendt, en un entorno de respeto y reconocimiento, pero alejada del mundo natal, del primer hogar, tiene lugar en 1975, siempre aferrada a la lengua materna, como último bastión de un mundo que había desaparecido para nunca volver. Para nosotros, lectores actuales, persiste ese París de Arendt y Benjamin, capital del siglo XIX, demandando nuestro mayor esfuerzo y atención filosófica, pues los problemas que allí nacen son aún nuestros propios.