

COMENTARIO A “LA VIDA COMO BIEN SUPREMO Y EL DOGMA DE SU SACRALIDAD: ARENDT Y BENJAMIN EN TORNO A LA MODERNIDAD”

Antonio Gómez Ramos

Universidad Carlos III de Madrid, Madrid – España.

 <https://orcid.org/0000-0003-3382-6725> |  agramos@hum.uc3m.es

Referencia al artículo comentado: MICHELOW, Daniel. La vida como bien supremo y el dogma de su sacralidad: Arendt y Benjamin en torno a la modernidad. **Trans/Form/Ação**: Revista de filosofia da Unesp, v. 47, n. 3, e02400193. Disponible en: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/15388>.

Recibido: 14/06/2024 | Aprobado: 18/06/2024 | Publicado: 25/06/2024

 <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n3.e02400212>



This is an article published in open access under a Creative Commons license

COMENTARIO A “LA VIDA COMO BIEN SUPREMO Y EL DOGMA DE SU SACRALIDAD: ARENDT Y BENJAMIN EN TORNO A LA MODERNIDAD”

Antonio Gómez Ramos¹

Referencia al artículo comentado: MICHELOW, Daniel. La vida como bien supremo y el dogma de su sacralidad: Arendt y Benjamin en torno a la modernidad. **Trans/Form/Ação**: Revista de filosofia da Unesp, v. 47, n. 3, e02400193. Disponible en: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/15388>.

El artículo de Daniel Michelow (2024) pone el foco en un elemento que es central en el diálogo entre los amigos que fueron Arendt y Benjamin, un diálogo trágicamente interrumpido y que siempre está por reconstruir. Ese elemento es la vida, la pura vida natural y -lo que llamó la atención de ambos-, el carácter sacral que la vida ha adquirido en la modernidad. Más precisamente, el punto de encuentro entre ellos era la sorpresa ante la gran contradicción de que la modernidad, a la vez que proclama lo sagrado de la vida individual, haya desarrollado una inmensa capacidad de destrucción. Por eso, es cierto que ambos elaboran en torno al concepto de vida su crítica, o su reluctancia, hacia la época moderna. Esta, como bien concluye Michelow (2024), protege la vida para castigarla y controlarla: cierra el futuro a la vez que instaura la no-justicia. Algo así percibieron Arendt y Benjamin en sus diversas circunstancias personales y -al final lo apunta el artículo- algo así se percibe con todavía más intensidad hoy día, en esta agotada modernidad.

La cuestión es si Arendt y Benjamin entienden lo mismo por el concepto de vida, y de qué manera diferente reconstruyen esa línea que va de la sacralidad de la vida a la clausura de la historia y el olvido de la justicia, incluso al totalitarismo. La “nuda vida”, para ser precisos, tal como Agamben ha fijado el concepto en el centro de la biopolítica, precisamente enlazando a Arendt y a Benjamin (Agamben, 1998).

¹ Universidad Carlos III de Madrid, Madrid – España. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3382-6725>. E-mail: agramos@hum.uc3m.es.

Benjamin habla de la vida en *Para una crítica de la violencia*, ese escrito juvenil tan malentendido por Derrida, como certeramente muestra Michelow (2024). Ciertamente es igualmente difícil para cualquier lector entender qué quiere decir Benjamin con esa violencia divina “letal de manera incruenta.” (Benjamin 1992, 127) que redimiría del círculo de violencias de la historia. También, entender en qué manera esa violencia divina es más alta que la “nuda vida”, toda vez que esta se usa, como ha mostrado Carlo Salzani (2015) en un contexto neokantiano: la *blosses o natürliches Leben* como ser puramente natural opuesto e inferior a una vida histórica, superior que va más allá del mero hecho biológico de vivir. Pero esta contraposición entra dentro de una sólida tradición culturalista alemana, que exigía salir por la cultura de la mera animalidad. No se olvide, en este punto, que ya Hegel señalaba que la lucha por el reconocimiento, el comienzo de la humanidad, la verdadera individualidad y libertad consiste en demostrar que “no se está atado a la vida” (Hegel 2010, p. 255).

Arendt, en cambio, no llega a usar nunca el término de “nuda vida”; sino la “abstracta desnudez del ser humano” (Arendt, 1968, p. 299), que ella identificó en los refugiados apátridas de la primera postguerra mundial, y luego en los prisioneros de los campos de concentración totalitarios. Es cierto que luego, en *La condición humana*, recupera la distinción aristotélica entre *biós* y *zoé* -Agamben identifica la última con la “nuda vida”-; y construye su crítica de la modernidad como un ascenso de lo social y como predominio de la labor: puro metabolismo biológico - ¡pero sostenido tecnológicamente! - en el que desaparecen la acción y la política, y el mundo se aliena.

Para ambos, nos recuerda Michelow (2024), se trata sobre todo de trascender la “mera vida”: ya sea para romper el ciclo natural de violencias que van alternativamente destruyendo e instaurando el poder, y que llenan la historia humana (Benjamin); ya sea para salir de la sucesión de ciclos naturales, carentes de memoria y sentido, por medio de la vida activa, por la creación de un mundo común y su cuidado, por la acción, aun con toda la fragilidad que es inherente a esta.

Michelow (2024) explora y compara las maneras en las que Arendt y Benjamin tratan de trascender la vida, de no quedarse atrapados en esa sacralidad que, para ellos, se ha revelado tan funesta. Es más arriesgada la maniobra interpretativa que ensaya con el último: trata de leer el progreso histórico como un estancamiento, y por eso mismo, trata de entender la suspensión (o el *Stillstand*), que Benjamin pide en *Sobre el concepto de historia*, alineada con la violencia divina tal como se describe en un escrito juvenil *Para una crítica de la violencia*; y, a su vez, con la liberación revolucionaria que resulta de la pérdida del aura artística. Es verdad que esa violencia que destituye o depone el poder en lugar de reimponerlo suspende de algún modo el tiempo y la violencia histórica; pero no está claro que por ello vaya a estar más allá de la vida, en un reino más alto de la cultura, o de los fines.

En cambio, en Arendt aparece de modo mucho más explícito la propuesta de superar lo meramente biológico por medio de la política: al menos, de detener el desierto de sentido que es la pura vida -o su replicación tecnológica- por medio de oasis de mundo común y acción intersubjetiva. Ciertamente es que el escenario de pluralidad y libertad que Arendt esboza, y espera ver reaparecer espontáneamente cuando las situaciones parecen más clausuradas, es distinto de la suspensión del tiempo, y más aún de la enigmática violencia divina donde Benjamin vislumbra una redención. Ambos esperan que algo irrumpa, pero Arendt espera un *fin en sí mismo*, casi estético, como es su definición de la política; mientras que Benjamin espera un *medio puro*, liberado de la sujeción a un fin, como es la violencia divina (Gómez Ramos, 2012). ¿Es la libertad un fin en sí mismo, o es un medio puro, sin finalidad? ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro, sobre todo si Arendt creyó ver trazos de la primera en la democracia estadounidense, y Benjamin identificaba lo segundo con un comunismo sin ley, siempre por realizarse?

No hay una respuesta a estas preguntas, a cuyas puertas nos deja el ensayo de Daniel Michelow. Y, sin embargo, en la perspectiva contemporánea hacia la que él quiere apuntar, hay que atender a un aspecto que nuestra pareja de filósofo/filósofa han traído a la zona más oscura de la escena, señalándolo mientras lo cubrían con la crítica. Se trata, en efecto de la vida. Ambos critican la deshumanización que resulta de haberla sacralizado. Por un lado, esa desconfianza, que Michelow (2024) reproduce. Por otro, queda la pregunta de por qué les preocupa a ambos precisamente la vida, la nuda vida de la carne sufriente, expuesta. La sensibilidad filosófica contemporánea (Ranciere, Butler, son solo dos ejemplos) ha puesto los cuerpos, la vulnerabilidad de los cuerpos, en primer plano; hace de ella la sustancia de la política.

Muchas han sido las críticas a Arendt por su desprecio de lo material, de la labor, su ceguera para con el cuerpo en aras de la idealización de lo público. Tampoco Benjamin es inocente de simpatías con los episodios revolucionarios más sangrientos. Y, sin embargo, el ángel de la historia quería recomponer los cuerpos despedazados; a la vez que Arendt partía de que el cuerpo desahuciado, vulnerado, la “abstracta desnudez de la vida”, no es algo natural, sino el terrible efecto de la ausencia de política, de pluralidad. El lumpen y el paria les fascinaban respectivamente a los dos, como testigos de la ausencia, de la catástrofe.

La pregunta que deja, entonces, el ensayo de Michelow (2024) es aún más difícil, pero urgente. Una vez desechado el dogma de la sacralidad, la ideología del bien supremo, ¿no hay también en Arendt y Benjamin un espacio profundo para la vida en su vulnerabilidad y su dependencia? ¿Cómo rescatar esa preocupación en sus textos, sus filosofías?

REFERENCIAS

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida.** Valencia: Pre-textos, 1998.
- ARENDT, H. **The Origins of Totalitarianism.** Harvest: New York, 1968
- BENJAMIN, W. **Zur Kritik der Gewalt.** En BENJAMIN, W. Sprache und Geschichte, Frankfurt: Reklam, 1992.
- GOMEZ RAMOS, A. **Política sin medios, violencia sin fin. Arendt y Benjamin sobre la violencia.** En PARDOS, J. (ed.) Historia y catástrofe. Madrid: UAM. p. 187-206, 2012.
- HEGEL, GWF **Fenomenología del espíritu.** Madrid: Abada, 2010.
- MICHELOW, D. La vida como bien supremo y el dogma de su sacralidad: Arendt y Benjamin en torno a la modernidad. **Trans/Form/Ação:** Revista de filosofia da Unesp, v. 47, n. 3, e02400193. Disponible en: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/15388>.
- SALZANI, C. **From Benjamin's blosses Leben to Agamben's nuda vita: A Genealogy.** En MORAN, B; SALZANI, C. (Eds.) Towards a Critique of Violence. London: Bloombury, 2015.